الحل المرضی
لشرح ہدایۃ الحکمۃ للمیبذی
یعنی
شرح میبذی (اردو)
مولانا محمد انور گنگوہی
مکتبہ دانش دیوبند (یوپی)
منصور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ومن یؤت الحکمۃ فقد اوتی خیراً کثیراً

الحل المرضی

لشرح ہدایۃ الحکمۃ للمیبذی

یعنی

اردو شرح میبذی

تالیف

مولانا محمد انور صاحب گنگوہی

دار العلوم الرشیدیہ گنگوہ

۲۴۷۵۵۴

مکتبہ دانش دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

حامداً ومصلیاً:- اما بعد! اہل مدارس واہل علم حضرات پر یہ امر بالکل عیاں ہے کہ درس نظامی کا نصاب تعلیم ایک بینظیر نصاب ہے۔ جزوی طور پر اگرچہ اسمیں ترمیم ہوتی رہی ہے مگر مجموعی طور پر اسکا کوئی بدل ذخائر کتب میں نہیں مل سکتا۔ خدا جزائے خیر دے ہمارے ان حضرات اکابرین کو جنھوں نے علوم نقلیہ وعقلیہ پر حاوی ایسا نصاب مرتب کیا ہے جو استعدادوں میں گیرائی وگہرائی پیدا کرنے کے لئے کافی وشافی اور وافی ہے۔ اسی سلسلۃ الذہب کی ایک کڑی "میبذی" شرح ہدایۃ الحکمۃ ہے۔ زمانۂ سابق میں اگرچہ علم حکمت وفلسفہ کی متعدد کتابیں داخل نصاب رہی ہیں مگر فی زماننا اکثر وبیشتر مدارس میں اس علم کی صرف یہی ایک کتاب "میبذی" پڑھی اور پڑھائی جاتی ہے۔ ایک عرصہ سے یہ کتاب بندہ کے زیر درس رہتی آرہی ہے۔ علم دوست اساتذہ وطلبۂ مدارس کا بندہ سے باربار اصرار رہا کہ اسکی کوئی ایسی شرح سامنے آنی چاہئے جس میں کتاب کے مباحث ومضامین کو نہایت وضاحت اور قدرے تفصیل کے ساتھ درسی انداز میں حل کیا جائے۔ بندہ اپنی کوتاہی نظر اور کم علمی کا اعتراف کرتے ہوئے اعتذار کرتا رہا مگر اصرار اس حد تک بڑھا کہ قلم اٹھائے بغیر چارۂ کار نہ رہا۔ توکلاً علی اللہ خامہ فرسائی شروع کی جس کے نتیجہ میں یہ کاوش علمی "الحلّ المرضیّ" کے نام سے محبانِ علوم کے ہاتھوں میں آئی۔ یا ربّ اجعلہٗ نافعاً واجعلہٗ ربّ رضیاً۔

محمد انور غفرلہٗ گنگوہی۔ ماہ شوال ۱۴۱۶ھ

الانتساب

"انوار الدرایات" کی طرح "الحلّ المرضیّ" کو بھی ان ہی مراکز رشد وہدایت ومنابع علم وعرفان یعنی —— اشرف العلوم گنگوہ

دار العلوم دیوبند

مظاہر علوم سہارنپور

کی طرف منسوب کرنے کی سعادت حاصل کرتا ہوں جن سے مردہ قلوب کو حیات اور تاریک فضاؤں کو روشنی ملی۔ یہی میری وہ مادر ہائے علمیہ ہیں جن کی آغوشہائے شفقت میں علی الترتیب المذکور پرورش پانے کا مجھے شرف حاصل ہوا:-

نہ آئے یاد خزاں بھول کر بھی ان پہ کبھی
رہیں ہمیشہ بار آور یہ باغہائے علوم

معروف غفی عنہ

الحمد لله الذی شرّف صدورنا باسرار اعیان الفطرة وادراك حقائقها ◉ ووفّق عقولنا لشرح اقسام الحکمة وایضاح دقائقها ◉ والصلوٰة والسلام علیٰ سیّدنا ومولانا محمّدن النبیّ الامّی الّذی ارسل رحمة عامّة لاهل الافلاك والعناصر ◉ واعطی نسخة تامّة لاولی الالباب والبصائر ◉ وبعث لیعلّمهم تهذیب الاخلاق وتدبیر المنازل ◉ ویخرجهم من غیاهب الرّذائل الی النوار الفضائل ◉ وعلیٰ اٰله واصحابه الّذین وصلوا بریاضاتهم العالیة الی المعارف الالٰهیّة ◉ وصعدوا بطبائعهم الصافیة علی المراتب النهائیّة ◉ وقلعوا عناصر الاباطیل وهیولات الغوایة ◉ وشیّدوا مراکز الحقّ ومقصورات الهدایة ◉

اَمّا بعد!

یہ کتاب شرح ہدایۃ الحکمۃ جو میبذی کے نام سے معروف ہے علم حکمت یا فلسفہ کی کتاب ہے، کسی بھی فن کی کوئی کتاب جب شروع کی جاتی ہے تو چند امور مبادی کے طور پر ذکر کئے جاتے ہیں جن میں سے بعض کا تعلق علم سے ہوتا ہے ان کو مقدمۃ العلم کہا جاتا ہے اور بعض کتاب سے متعلق ہوتے ہیں ان کو مقدمۃ الکتاب کہتے ہیں۔ ان امور کے ذکر سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ طالب کو فن کے مسائل و مضامین سمجھنے میں بصیرت حاصل ہو جائے۔ مبادی کو معلوم کئے بغیر اگر کتاب شروع کر دی جاتی ہے تو طالب علم بصیرت سے محروم رہتا ہے اور اس کی استعداد میں پختگی پیدا نہیں ہوتی۔

مبادی علم کی تعداد عموماً دس بیان کی جاتی ہے (۱) علم کی تعریف (۲) علم کا موضوع یعنی اس علم میں کس چیز کے احوال اور عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے (۳) علم کی غرض وغایت یعنی اس علم کے حاصل کرنے کا مقصد کیا ہے (۴) علم کی وجہ تسمیہ (۵) استمداد۔ یعنی اس علم میں کس چیز سے مدد لی جاتی ہے۔ (۶) حکم شارع۔ یعنی شریعت کی نظر میں اس علم کا حاصل کرنا کیسا ہے؟ فرض ہے یا واجب، مستحب ہے یا مکروہ و حرام وغیرہ (۷) علم کی فضیلت (۸) نسبت، یعنی اس علم اور دوسرے علوم کے درمیان کیا نسبت ہے

تساوی ہے یا تباین، عموم وخصوص مطلق ہے یا عموم وخصوص من وجہ (۹) واضع۔ یعنی اس علم کا مدونِ اول کون ہے اس کی تاریخ تدوین کیا ہے؟ (۱۰) مسائل۔ یعنی یہ علم کن مسائل پر مشتمل ہے؟
علامہ ابن ذکری نے تحصیل المقاصد میں ان مبادی عشرہ کو اپنے ان اشعار میں جمع کر دیا ہے ؎

فاول الابواب فی المبادی — وتلك عشرة علی المراد
الحد والموضوع ثم الواضع — والاسم واستمداد حکم الشارع
تصور المسائل والفضیلة — ونسبة وفائدة جلیلة

علامہ الصبان نے ان کو اپنے اشعار میں اس طرح پیش کیا ہے ؎

ان مبادی کل فن عشرة — الحد والموضوع ثم الثمرة
والاسم واستمداد وحکم الشارع — وفضله ونسبته والواضع
ومسائل۔ البعض بالبعض اکتفی — ومن دری الجمیع حاز الشرفا

اور مقدمۃ الکتاب میں متعدد امور آتے ہیں۔ کتاب کا نام۔ وجہ تسمیہ۔ مصنفِ کتاب کی سوانح حیات کتاب کی نوعیت۔ کتاب کا مرتبہ۔ کتاب کی خصوصیات وغیرہ۔

ان مبادی مذکورہ میں سے تین کا علم تو واجب کے درجہ میں شمار کیا گیا ہے علم کی تعریف، موضوع۔ غرض و غایت۔ اسی لئے بہت سے حضرات مقدمۃ العلم کو انہیں امور ثلثہ میں منحصر کرتے ہوئے مقدمۃ العلم کی تعریف یوں کرتے ہیں ھی امور ثلثۃ یتوقف علیھا الشروع فی المسائل علی وجه البصیرة کہ مقدمۃ العلم ان تین امور کو کہا جاتا ہے جن پر مسائل کا شروع کرنا بصیرت پیدا کرنے کیلئے موقوف ہوتا ہے۔ اور باقی امور کو مستحبات کا درجہ دیا جاتا ہے۔ یہاں ہمارا مقصود تمام کا احاطہ نہیں ہے صرف پانچ امور کے متعلق ہم مختصرًا گفتگو کرتے ہیں۔ (۱) علم حکمت وفلسفہ کی تعریف (۲) موضوع (۳) غرض وغایت (۴) فلسفہ کی تاریخ اور تدوین (۵) ماتن وشارح کی مختصر سوانح حیات۔

حکمت وفلسفہ کی تعریف لغوی

تعریف کی دو قسمیں ہوتی ہیں لغوی واصطلاحی۔ علم حکمت و فلسفہ کی لغوی تعریف یہ ہے کہ لفظ حکمت لغت میں متعدد معانی کے لئے مستعمل ہوتا ہے۔ عدل وانصاف۔ علم وحلم، حق بات پر پہنچنا (قاموس)

قرآن کریم میں لفظ حکمت بار بار آیا ہے اور مفسرین نے موقع ومحل کے مناسب اسکی تفسیر ہر جگہ مختلف کی ہے کہیں اس سے مراد قرآن لیتے ہیں کسی جگہ حدیث، کہیں علم صحیح کہیں عمل صالح، کسی جگہ نبوت کے ساتھ تفسیر کرتے ہیں تو کہیں قول صادق اور کہیں عقل سلیم مراد لیتے ہیں، کبھی فقہ فی الدین کہیں اصابت رائے اور کہیں خشیۃ اللہ، غرض کہ حکمت ایک جامع لفظ ہے جسکی تعبیرات مختلف کیجا سکتی ہیں، علامہ ابو حیان نے اپنی تفسیر البحر المحیط میں اس لفظ کی تفسیر میں مفسرین کے تقریبًا تیس اقوال جمع کئے ہیں اور فرمایا ہے کہ حکمت کے معنی کسی عمل یا قول کو اسکے تمام اوصاف کیساتھ مکمل کرنا، امام راغب اصفہانی

مفردات القرآن میں لکھتے ہیں کہ اس لفظ کا اطلاق جب اللہ کے لئے ہوتا ہے تو اس کے معنی تمام اشیاء کی پوری معرفت اور مستحکم ایجاد کے ہوتے ہیں اور جب غیر اللہ کے لئے بولا جاتا ہے تو اس کے معنی موجودات کی صحیح معرفت اور اعمال حسنہ کے لئے جاتے ہیں۔ فلسفہ کے معنی بھی لغت میں حکمت اور دانائی کے آتے ہیں کہا جاتا ہے تفلسف الرجل بمعنی فلسفی ہونا، مسائل علمیہ میں بحث کرنا، حذاقت کا دعوی کرنا، فیلسوف بمعنی فلسفی جمع فلاسفہ، یہ ایک یونانی لفظ فیلاسوف سے بنایا گیا ہے فیلا کے معنی مُحِب اور دوست کے ہیں اور سوف کے معنی علم و حکمت تو فیلاسوف کے معنی مُحِبُّ العلم یعنی علم سے محبت رکھنے والا۔ اہل عرب نے اس لفظ سے دَحْرَجَہ کے وزن پر ایک مصدر فَلْسَفَہ مشتق کیا ہے بمعنی اشتغال بالحکمۃ کیونکہ حکمت میں وہی شخص مشغول ہوتا ہے جو حکمت کا طالب اور اس سے محبت رکھنے والا ہو۔ صاحب محاکمات علامہ قطب الدین رازی کہتے ہیں کہ فلسفہ کے معنی لغت یونان میں تشبہ بالباری تعالیٰ علماً و عملاً کے آتے ہیں چونکہ علم حکمت تشبہ بالباری تعالیٰ اور تخلق باخلاق اللہ کا سبب ہے اس لئے اس کو فلسفہ کہا جاتا ہے۔

تعریف اصطلاحی

اصطلاحی اعتبار سے حکمت و فلسفہ کی تین تعریفات کی گئی ہیں (۱) مشہور تعریف یہ ہے ھو علم باحوال اعیان الموجودات علی ما ھی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقۃ البشریۃ موجودات خارجیہ کے نفس الامری احوال کا جاننا انسانی طاقت کے بقدر، یعنی جو چیزیں خارج میں موجود ہیں مثلاً عناصر اربعہ آگ پانی مٹی ہوا اور ان سے مرکب ہونے والی چیزیں اور افلاک وغیرہ کے نفس الامری اور واقعی احوال اس حد تک معلوم ہو جائیں جہاں تک معلوم ہونا انسان کی طاقت و قدرت میں ہے اس کو حکمت کہتے ہیں۔ (۲) ھو علم باحوال الموجودات علی ما ھی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقۃ البشریۃ اس تعریف میں اعیان بمعنی خارجیات کی قید نہیں ہے مطلق موجودات (خواہ وہ خارجیہ ہوں یا ذہنیہ) کے احوال جاننے کا نام حکمت ہے (۳) بعض نے تعریف اس طرح کی ہے ھو خروج النفس الی کمالها الممکن فی جانبی العلم والعمل نفس کا نکلنا اپنے کمال ممکن کی طرف علم و عمل دونوں جانب میں یعنی نفس کیلئے علم و عمل کے اعتبار سے جتنے کمالات کا حاصل ہونا ممکن ہے وہ سب نفس کو حاصل ہو جائیں اس کو علم حکمت کہتے ہیں۔ یہ تینوں تعریفات خود شارح نے بھی کتاب میں بیان کی ہیں ہم ان تعریفات کے متعلق مزید تحقیق و تشریح انشاء اللہ اسی مقام پر پیش کریں گے۔

موضوع

علم فلسفہ کا موضوع موجودات خارجیہ ہیں کیونکہ اس میں موجودات خارجیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے۔

غرض و غایت

اس علم کی غرض تحصیل الاعتقادات بحقائق الاشیاء والوقوف علیها والتشرف بالکمالات فی العاجل والفوز بالسعادۃ فی الآجل ہے، اشیاء کے حقائق پر مطلع ہونا اور ان کے اعتقادات کو حاصل کرنا، دنیا میں کمالات سے مشرف ہونا اور آخرت میں سعادت اور نیک بختی کے ساتھ کامیاب ہونا یعنی انسان علم حکمت کو حاصل کر کے اشیاء کے حقائق و دقائق سے واقف ہو جاتا ہے موجودات خارجیہ کے نفس الامری اور واقعی احوال اس کو معلوم ہو جاتے ہیں، علم و عمل میں کمالات حاصل کر لیتا ہے تو اس کی دنیا بھی سنور جاتی ہے اور آخرت بھی۔

خلاصہ یہ ہوا کہ علم حکمت کی غرض وغایت الفوز بسعادۃ الدارین ہے دونوں جہان کی کامیابی حاصل ہوجانا، ہمیں علم فلسفہ اسی مقصد سے پڑھنا چاہیئے، ہمارا مقصود علم فلسفہ پڑھنے پڑھانے سے فلاسفہ کے عقائد باطلہ کو اپنانا اور ان کی حقانیت کا اعتقاد رکھنا نہیں ہے بلکہ ان کے عقائد ونظریات اور دلائل کی معلومات حاصل کر کے ان میں جو شریعت اسلامیہ کے خلاف ہوں ان کو باطل کرنا ہے اگر کوئی شخص فلاسفہ کے گمراہ کن عقیدوں کو اپنانے کیلئے فلسفہ پڑھتا ہے تو اس کے لئے اس علم کا حاصل کرنا بالکل جائز نہیں، ترک اور احتراز لازم ہے۔

ہمارے علمائے حق نے علم فلسفہ میں کتابیں تصنیف فرما کر فلاسفہ کے عقائد باطلہ کی تردید کی ہے اور ان کے دلائل کا ابطال کیا ہے، علامہ میبذی کی یہ کتاب شرح ہدایۃ الحکمۃ بھی اسی انداز کی کتاب ہے انھوں نے اپنی اس کتاب میں نہایت لطیف انداز میں فلسفۂ باطلہ کی تردید کی ہے[عہ] فلاسفہ کے جو عقائد اسلام کے خلاف ہیں ان کے دلائل کو توڑتے ہیں ان کے ضعف وبطلان کو ظاہر کرتے ہیں اور بہت اچھے انداز میں تردید وابطال کرتے چلے جاتے ہیں اسی لئے ہمارے علماء اکابرین نے درس نظامی میں ان کتابوں کو نصاب میں داخل کیا ہے تاکہ طلبہ میں فلاسفہ کے عقائد باطلہ کی تردید کرنے کی استعداد پیدا ہوجائے ان کے دلائل کا ضعف وفساد معلوم ہوجائے، کچھ زمانہ قبل تو میبذی کے علاوہ فلسفہ کی چند مشہور کتابیں جیسے علامہ صدرالدین شیرازی کی "صدرا" اور ملا محمود جونپوری کی "شمس بازغہ" وغیرہ بھی داخل نصاب تھیں مگر آج کل درس نظامی کے نصاب میں ہمارے یہاں کے مدارس میں صرف شرح ہدایۃ الحکمۃ المعروف بالمیبذی باقی رہ گئی ہے درس نظامی کے پورے کورس میں فلسفہ کی صرف یہی ایک کتاب پڑھائی جاتی ہے اس لئے طلبہ عزیز سے گذارش ہے کہ اس کتاب کو نہایت شوق اور محنت سے پڑھیں

طلبہ میں عموماً فلسفہ ومنطق کی جانب سے بے رغبتی دیکھی جاتی ہے جو درحقیقت ایک بڑی کوتاہی ہے جو ایسا کرتے ہیں وہ گویا اپنی استعدادوں کو پختہ ہونے سے روک رہے ہیں، علم منطق وفلسفہ تو علوم شرعیہ فقہ، حدیث، تفسیر کیلئے آلات ووسائل کا درجہ رکھتے ہیں جس طرح سطح اور بالاخانہ پر پہنچنے کیلئے زینے اور سیڑھی کی ضرورت پڑتی ہے اسی طرح قرآن وحدیث وفقہ کو سمجھنے کیلئے منطق، فلسفہ، نحو، صرف ومعانی وغیرہ کی ضرورت ہے پھر جس طرح سیڑھی کا مضبوط ہونا ضروری ہے بوسیدہ اور کمزور سیڑھی سے گرنے کا خطرہ رہتا ہے اسی طرح علوم مقصودہ تک پہنچنے کیلئے ان کے وسائل کا مضبوط اور پختہ ہونا ضروری ہے لہذا میں اپنے عزیز طلبہ سے پھر گذارش کروں گا کہ وہ ان علوم منطق فلسفہ وغیرہ کو نہایت دلچسپی ومحنت سے حاصل کریں تاکہ ان کے ذریعہ قرآن وحدیث کے بالاخانوں پر پہنچنے میں آسانی ہو البتہ یہ ضرور یاد رکھیں کہ چونکہ اصل مقصد علوم شرعیہ حدیث تفسیر اور فقہ وغیرہ ہیں اس لئے انہماک کامل تو علوم شرعیہ کے ساتھ ہی ہونا چاہئے تاہم وسائل کی حد تک ان علوم (منطق فلسفہ نحو وغیرہ) کے ساتھ بھی اشتغال ضروری ہے

اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ جب علم حکمت کی غرض وغایت الفوز بسعادۃ الدارین ہے تو اس کا شمار تو علوم مقصودہ میں ہونا چاہیئے نہ کہ وسائل غیر مقصودہ میں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیشک علم حکمت مقاصد شرعیہ ہی میں سے ہے کیونکہ حکمت صرف

عہ چنانچہ حضرت مولانا مفتی محمود الحسن صاحب گنگوہی نور اللہ مرقدہٗ میبذی کی شرح "التحقیق المرضی" پر تقریظ لکھتے ہوئے فرماتے ہیں کہ علامہ میبذی نے جو شرح لکھی ہے وہ شرح ہونیکے ساتھ ساتھ لطیف انداز میں فلسفہ کا رد بھی ہے ١٢

فلسفۂ مشہور یعنی طبیعیات و ریاضیات اور الٰہیات ہی کا نام نہیں ہے بلکہ یہ تو ایک جامع لفظ ہے جو علمیات و عملیات قرآن وحدیث معرفت وخشیت وغیرہ تمام چیزوں کو عام ہے جیساکہ ہم حکمت کی لغوی تحقیق کے ذیل میں ذکر کرچکے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ تمام امور مقاصد شرعیہ ہیں مگر فلسفہ کی کتابوں میں عموماً پوری حکمت کا بیان نہیں ہوتا بلکہ حکمت نظریہ کے اقسام طبعیات وریاضیات والٰہیات وغیرہ پر اکتفا ہوتا ہے اس لئے اس کو وسائل غیر مقصودہ میں شمار کیا گیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ فلسفہ کی غرض سعادت دارین ہوتے ہوئے بھی اس کو وسائل میں شمار کرنا قابل اشکال نہیں ہے اس لئے کہ جب مقاصد کی غرض سعادت دارین ہے تو وسائل کی غرض بھی بایں حیثیت کہ ان سے مقاصد تک رسائی ہوتی ہے سعادتِ دارین ہی ہوگی بلکہ میں تو یہ کہتا ہوں کہ جتنے علوم بھی درس نظامی میں پڑھائے جاتے ہیں مثلاً نحو، صرف، ادب، معانی بیان، منطق، فلسفہ وغیرہ ان سب سے مقصود قرآن وحدیث کے معانی ومطالب کو سمجھنا ہے اور یہ سب انھیں علوم مقصودہ کے ذرائع ووسائل ہیں اس لئے اگرچہ ان سب کی اغراض وغایات فرداً فرداً جداگانہ بیان کی جاتی ہیں مگر مجموعی طور پر سب کی اغراض وغایات سعادت دارین ہی ہے اگر ہم ان تمام علوم کو اسی مقصد سے پڑھیں رضائے الٰہی اور سعادتِ دارین مدِ نظر ہو تو ان شاء اللہ ثم ان شاء اللہ دنیا وآخرت دونوں میں ہمارے لئے یہ علوم مفید ومعین اور باعث سعادت ثابت ہونگے اَللّٰھُمَّ وَفِّقْنَا لِمَا تُحِبُّ وَتَرْضٰی۔

فلسفہ کی تاریخ وتدوین

تاریخ علوم فلسفہ وحکمت میں کسی ملت اور کسی قوم کی تخصیص نہیں ہے بلکہ تمام اہلِ مِلَل واصحاب فکر انسان اس کے مدارک ومباحث میں برابر ہیں ابتدائے تخلیق سے آج تک نوع انسانی میں یہ علوم مسلسل چلے آرہے ہیں حق تعالیٰ نے حضرات انبیاء علیہم السلام کو علوم حکمت عطا فرمائے انھوں نے اپنی امتوں کو حکمت کی تعلیم دی چنانچہ فلاسفہ متقدمین نے حضرات انبیاء علیہم السلام ہی سے علم حکمت کو حاصل کیا ہے، قدماء فلاسفہ ان علوم میں حضرات انبیاء علیہم السلام کے تلامذہ اور خواص مؤمنین میں سے تھے جیساکہ ان کی تواریخ میں نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے[۱] حضرت داؤد علیہ السلام اور حضرت لقمان کو اللہ نے حکمت عطا فرمائی تھی ارشاد باری تعالیٰ ہے وَلَقَدْ اٰتَیْنَا لُقْمَانَ الْحِکْمَۃَ اَنِ اشْکُرْ لِلّٰہِ اور حضرت داؤد علیہ السلام کے بارے میں ارشاد باری ہے وَاٰتَیْنٰہُ الْحِکْمَۃَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ قدماء فلاسفہ میں سے مشہور فلسفی **حکیم فیثاغورس** جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ۵۳۶ سال قبل گذرا ہے انہی حضرات کا شاگرد رہے یہ حکیم نہایت ذکی، طباع اور متواضع تھا اپنے لئے حکیم کا لقب بھی گوارا نہ کرتا تھا اس کی تصانیف کثرت سے ہیں منجملہ ان کے ایک رسالہ ذہبیہ ہے جس کو حکیم جالینوس نے آب زر سے لکھوایا تھا اور ہر روز اس کا مطالعہ کرتا تھا حکیم فیثاغورس کا شاگرد **حکیم بقراط** ہے جس کا لقب ابو الطب تھا یہ حضرت مسیح علیہ السلام سے ۴۶۰ سال قبل جزیرۂ کوس میں پیدا ہوا اور اپنے والد ہبر اکلیدس سے علم طب پڑھا یہ اپنے زمانہ میں اہل یونان کا بڑا حاذق طبیب تھا اور بلا قیمت علاج کرتا تھا پھر اس کا شاگرد **حکیم سقراط** بن سفر سیقوس ہے جو حضرت مسیح علیہ السلام سے

---

[۱] النبراس شرح شرح العقائد صفحہ ۱۳

۴۷۱ سال قبل شہر ایتھنز میں پیدا ہوا اور ۳۹۹ سال قبل وفات پائی اکابر حکمائے یونان میں سے تھا پھر اس کا شاگرد **حکیم افلاطون** بن ارستون ہے صاحب یاقوت نے افلاطون بن سقراطول ذکر کیا ہے یہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ۴۳۰ سال قبل پیدا ہوا اور ۸۱ سال کی عمر میں ۳۴۸ سال قبل از مسیحؑ وفات پائی یہ نہایت سلیم الذہن واسع العقل ثاقب الفکر ذکی ذہین شخص تھا صاحب یاقوت کا بیان ہے کہ یہ حکیم صاحب ریاضت وکشف تھا خلوت کو پسند کرتا تھا جنگلات میں زندگی گذارتا تھا لوگ اس کے رونے کی آواز سے پہچانتے تھے کہ افلاطون جنگلات میں فلاں مقام پر ہے صاحب فتوحات مکیہ نے اس کی تعریف کی ہے اور صاحب الانسان الکامل کہتے ہیں کہ میں نے افلاطون کو خواب میں دیکھا کہ تمام عالم غیبی کو نور سے پُر کئے ہوئے ہے میں نے کہا تو کون ہے؟ اس نے جواب دیا میں قطب زماں ہوں صاحب یاقوت کی رائے ہے کہ افلاطون کی جلدی سے تکفیر کر دینا جیسا کہ عوام الناس کر دیتے ہیں خطرہ کی بات ہے (حاشیہ النبراس ص۱۱۵) پھر حکیم افلاطون کا شاگرد **حکیم ارسطو** ہے جس کا نام ارسطاطالیس بن نیقوماخس ہے ارسطو کے نام سے مشہور ہے یہ فلاسفہ کا رئیس اعظم اور معلم اوّل کہلاتا ہے خاتم حکمائے یونان ہے بعد کے تمام فلاسفہ اسی کے رہین منت اور خوشہ چیں ہیں یہ حضرت مسیح علیہ السلام سے ۳۸۴ سال قبل مکدونیہ کی ایک بستی ستاجیرا میں پیدا ہوا۔ ارسطو کے متعلق حاشیۂ نبراس شرح شرح العقائد میں تحریر ہے کہ یہ افلاطون کے بڑے تلامذہ میں سے ہے بیس سال تک اس سے علم حاصل کیا افلاطون اس کا نام اسی کی قوت عقل کی وجہ سے عقل روحانی رکھتا تھا بعض لوگوں نے ارسطو کو انبیاء میں سے شمار کیا ہے ایک روایت منقول ہے کہ حضرت عمرو بن العاص اسکندریہ سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے آپ نے ان سے وہاں کے حالات معلوم کئے تو عرض کیا یارسول اللہ میں نے ایک قوم کو دیکھا جو حلقے بنا کر جمع ہوتے ہیں اور ایک شخص کا ذکر کرتے ہیں جس کو ارسطاطالیس کہا جاتا ہے جو کفر کا راوی ہو اللہ کی اس پر لعنت ہو اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اے عمرو ایسا نہ کہو بیشک وہ نبی تھا اس کی قوم نے اس کو سمجھا نہیں اور یہ بھی منقول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ میں سے سب سے زیادہ حاذق اور ذکی شخص کو یا ارسطاطالیس ہٰذہ الامۃ کہکر پکارتے تھے لیکن صاحب یاقوت کہتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ حدیث موضوع ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ارسطو کو موت نہیں آئی بلکہ اسکو آسمان پر زندہ اٹھا لیا گیا حاصل کلام یہ ہے کہ ارسطو کی تکفیر بھی ایک دم سے کر دینا مناسب نہیں اس میں احتیاط کرنی چاہئے (حاشیہ النبراس ص۱۱۵) پھر ارسطو کا شاگرد **اسکندر بن فیلبس** ہے جو حضرت مسیح علیہ السلام سے ۳۵۶ سال قبل بلا مقام میں پیدا ہوا اور ۳۲۳ سال قبل وفات پائی اس نے اوّلاً لیسیماخورس سے تعلیم حاصل کی تیرہ سال کی عمر میں ارسطو کے سپرد کیا گیا اور تین سال تک ارسطو سے تعلیم پائی باپ کے مقتول ہونے کے بعد بیس سال کی عمر میں تخت نشیں ہوا اس تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ علم حکمت میں حکماء وفلاسفہ کی سند حضرت لقمان وحضرت داؤد علیہ السلام تک پہنچتی ہے جیسا کہ صاحب کشف الظنون نے ابن خلدون سے نقل کیا ہے۔

تدوین اوّل

حکمائے یونانیین کا دور ایک ممتد دور ہے جس کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے قدیم وجدید، دور قدیم کی انتہا افلاطون پر ہوتی ہے اور ارسطو سے دور جدید شروع ہوتا ہے ارسطو سے قبل فیثاغورس بقراط، سقراط، افلاطون وغیرہ بڑے بڑے حکماء پیدا ہوئے لیکن ان حکماء نے حکمت وفلسفہ کو باضابطہ مدوّن نہیں کیا تھا

سب سے پہلے رئیس الحکما، والمتاخرین امام الفلسفہ حکیم ارسطو نے علم حکمت ومنطق کو مدوّن کیا اور متعدد کتابیں تصنیف کیں جو لغت یونانیہ میں تھیں لوگوں نے بعد میں ان کو سریانی وعربی زبانوں میں منتقل کیا زمانۂ قدیم میں اہل فارس نے منطق وطب کی کچھ کتابیں فارسی زبان میں بھی منتقل کی تھیں

اہل فارس اور اہل روم کے یہاں علوم فلسفہ کی بہت زیادہ گرم بازاری تھی جو ذوق وشوق ان علوم کے ساتھ فارس و روم کو رہا ہے تاریخ سابق اس سے خالی ہے جب اسکندر بادشاہ دارا کے قتل کے بعد ان کی مملکت پر غالب اور ان کی کتب علمیہ پر قابض ہوا تو اہل یونان میں ان علوم کی تشہیر واشاعت ہوئی (یونان) ارض روم ہی کے چند اماکن کا نام ہے جو یونان بن یافث بن نوح علیہ السلام کی طرف منسوب ہیں بلاد فارس، بلاد روم خصوصًا یونان میں اس طرح ان علوم کا سلسلہ چلتا رہا تا آنکہ عہد اسلام میں جب مسلمانوں نے بلاد فارس کو فتح کیا اور ان کا علمی ذخیرہ مسلمانوں کے قبضہ میں آیا تو حضرت سعد بن ابی وقاص نے اسکی بابت حضرت عمرؓ کے پاس خط لکھا آپ نے فرمایا کہ ذخیرہ غرقاب کر دیا جائے کیونکہ اگر اس میں ہدایت ہے تو ہمارے پاس اس سے کہیں زیادہ ہدایت والی کتاب قرآن پاک موجود ہے اور اگر اس میں ضلالت وگمراہی ہے تو اس سے ہمیں نجات مل جائے گی چنانچہ وہ تمام ذخیرہ پانی کی نذر کر دیا گیا اور علوم فارس تقریبًا ناپید ہو گئے صرف اہل روم کا ذخیرہ باقی رہا جو مشاہیر اہل یونان کے پاس تھا۔

پھر یہ فلسفۂ یونانیہ عربی زبان میں منتقل ہوا اور عہد اسلام میں سب سے پہلا وہ شخص جس نے فلسفہ کو لغت یونانیہ سے لغت عربیہ میں منتقل کیا خالد بن یزید بن معاویہ ہے جو حکیم آل مروان کہا جاتا تھا بڑا علم دوست عالم وفاضل شخص تھا اس نے فلاسفہ کی ایک جماعت کے ذریعہ جن میں اصطفن بھی ہے یونانی کتابوں کو عربی میں منتقل کرایا فکان ہذا اول نقل فی الاسلام پھر ۱۹۸ھ میں ہارون الرشید کے بیٹے مامون عباسی کے زمانۂ خلافت میں فلسفہ کا ایک کثیر حصہ عربی میں منتقل ہوا چنانچہ اس نے بیش بہا تحائف وہدایا کے ذریعہ شاہان روم سے کتب فلاسفہ کا مطالبہ کیا شاہان روم کے یہاں اقلیدس، بطلیموس، بقراط، جالینوس ارسطو اور افلاطون وغیرہ کی جو کتابیں موجود تھیں وہ سب انھوں نے مامون کے یہاں بھیجدیں مامون نے حنین بن اسحاق کندی ثابت بن قرہ بن یحییٰ وغیرہ جیسے ماہر مترجمین سے ان کی کتابوں کے ترجمے کرادئے اور لوگوں کو ان کے تعلیم وتعلم پر زور دیا۔

تدوین ثانی مگر بقول علامہ لطفی صاحب حاشیۂ مطالع یہ نقول وتراجم متخالف ومخلوط اور غیر ملخص وغیر محرر تھے جو حکیم فارابی کے زمانہ تک اسی طرح باقی رہے اور حکیم ابو نصر فارابی متوفی ۳۳۹ھ نے چوتھی صدی ہجری میں شاہ منصور بن نوح سامانی کے حکم سے دوبارہ اس کی تدوین کی اور اپنی کتاب کو تعلیم ثانی کے نام کے ساتھ موسوم کیا۔ اور تقریبًا دو درجن کتابیں تصنیف کیں اسی لئے فارابی کو معلم ثانی کہتے ہیں۔

تدوین ثالث اور چونکہ شیخ فارابی کی یہ کاوش بیاض تک نہ آسکی تھی صرف مسودہ ہی کے درجہ میں تھی اس لئے شیخ ابو علی حسین بن عبداللہ بن سینا متوفی ۴۲۸ھ نے سلطان مسعود کے حکم سے اس کو تیسری بار باقاعدہ مدوّن کیا اور حکیم فارابی کی تصانیف سے اقتباس کر کے کتاب الشفاء وغیرہ تصنیف کی۔

فائدہ یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ علم حکمت کے مؤسسین اوائل فلاسفہ جو براہ راست حضرات انبیاء علیہم السلام کے

تلامذہ تھے وہ موحدین اور حق پرست حشر ونشر کے قائل تھے، فلاسفہ کی کتابوں میں جو امور خلاف شریعت پائے جاتے ہیں وہ یا تو ان اوائل فلاسفہ سے نقل کرنے والوں کی غلطی ہے یا ان کے کلام کو سمجھنے میں کوتاہی کی بنا پر ہے کیونکہ وہ لوگ حضرات صوفیا کی طرح رموز واشارات کیساتھ کلام کرتے تھے ان کے کلام کو بعد کے لوگ سمجھ نہیں پائے۔ یا یہ کام بعد کے ان ارذل فلاسفہ کا ہے جو اپنے علم پر ناز اور گھمنڈ کرتے اور اپنے کو انبیا علیہم السلام کی شریعت وتعلیمات سے مستغنی سمجھتے تھے[1]، انھوں نے ہر بات کو اپنی عقل کے مطابق جانچا اور امور شریعت کا انکار کر کے گمراہ ہو گئے، جیساکہ حکیم سقراط کے متعلق صاحب[2] روح المعانی نے نقل کیا ہے کہ جب سقراط نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں سنا اور اس سے کہا گیا کہ اگر آپ ہجرت کر کے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی خدمت میں جا کر ان سے استفادہ کریں تو بہتر ہوگا تو اس نے جواب دیا نحن قوم مهذبون فلاحاجة الى من يهذبنا ہم تو تہذیب یافتہ لوگ ہیں ہمیں ایسے شخص کی ضرورت نہیں جو ہمیں تہذیب سکھائے۔

اسی طرح ارسطو کے استاذ حکیم افلاطون کے بارے میں تفسیر مظہری[3] میں ہے کہ اس نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے بطور امتحان پوچھا کہ اگر اللہ تعالیٰ آسمانوں کو کمان بنا کر تمام حوادثات کو تیر بنالیں اور انسان کو نشانہ بنا کر خود اس کے تیر ماریں تو بتائیے اس انسان کیلئے بھاگنے اور بچنے کی کیا صورت ہوگی، حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے جواب دیا فَفِرُّوْا اِلَى اللّٰهِ یعنی اللہ کی پناہ حاصل کرلو تیر لگنے سے حفاظت رہے گی، اس پر افلاطون نے کہا کہ یقیناً آپ اللہ کے نبی ہیں مگر آپ جاہلوں کے لئے نبی ہیں اور ہم تو عالم و کامل ہیں ہمیں رسولوں کی ضرورت نہیں ہے۔ مگر اس واقعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون حضرت عیسیٰ ؑ کے زمانہ میں تھا حالانکہ تاریخ کے مطالعہ سے ظاہر ہے کہ افلاطون حضرت عیسیٰ ؑ سے ۳۲۸ سال قبل وفات پاچکا تھا جیساکہ ہم اوپر ص۸ پر ذکر کر چکے ہیں۔ واللہ اعلم۔

بہرحال نقلاً بعد نقل فلاسفہ کے عقائد و نظریات فاسد ہوتے گئے اور اکثر اصول میں انھوں نے شریعت اسلامیہ کی مخالفت کی چنانچہ ارسطو کا فلسفہ بنیادی مسائل (مثلاً قدم عالم) میں اسلامی عقائد سے متصادم تھا جب فلسفہ یونان عربی زبان میں منتقل ہو کر مسلمانوں میں پھیلنا شروع ہوا تو الحاد و زندقہ کا ایک سیلاب امنڈ آیا علماء اسلام نے اولاً خود فلسفہ پڑھا اس کے بنیادی اصول کو سمجھا پھر اس کی تردید کیلئے مستقل کتابیں تصنیف کیں چنانچہ سب سے پہلے یحییٰ نحوی نے ارسطو کے رد میں ایک کتاب لکھی اس کے بعد نظام معتزلی نے اس کی ایک کتاب کا رد لکھا پھر اسی زمانہ کے قریب ابوعلی جبائی نے جو مشہور معتزلی تھا ارسطو کی کتاب "کون وفساد" کا رد لکھا تیسری صدی میں حسن بن موسیٰ نوبختی نے "کتاب الآراء والدیانات" لکھی جس میں ارسطو کی منطق کے مہمات مسائل پر اعتراضات کئے جو متکلمین اسلام سے ماخوذ تھے پھر ابوبکر باقلانی نے "دقائق" نام سے ایک کتاب لکھی جس میں فلسفہ کا رد تھا۔ چوتھی صدی کے اوائل میں محمد زکریا رازی نے فلسفۂ ارسطو کی دھجیاں اڑادیں، اسی طرح امام غزالیؒ نے "تہافۃ الفلاسفہ" میں نہایت جاندار اور طویل تنقید کی لیکن ابوالبرکات بغدادی نے اس میں سب سے زیادہ ناموری حاصل کی اور اپنی کتاب "المعتبر" میں ارسطو کے اکثر مسائل وخیالات کو غلط ثابت کیا (ملخص من قرۃ العیون فی تذکرۃ الفنون لاستاذی المحترم مولانا محمد حنیف الگنگوہی مدظلہ والنبراس شرح شرح العقائد وغیرہما)

---

[1] النبراس شرح شرح العقائد ص۳۱ و ص۳۲، [2] روح المعانی ص۹۱ ج۲۴، [3] تفسیر مظہری ص۲۷۸ پارہ ۲۴

خلاصہ یہ ہوا کہ فلسفۂ قدیم کُل کا کُل باطل پر مشتمل نہیں تھا بلکہ اس میں حق و باطل دونوں طرح کی چیزیں تھیں، علمائے اسلام نے باطل کی تردید کر کے ان کو ترک کیا اور صرف انھیں چیزوں کو اپنایا اور لیا جو مخالف شرع نہ تھیں، بعض متشرعین کہدیتے ہیں کہ فلسفہ بالکلیہ باطل ہے اور اس میں مشغول ہونا حرام و ناجائز ہے، یاد رکھو کہ اس طرح کہدینا محض تعصب کی بات ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو ہمارے حضرات اکابرین مدارس دینیہ کے تعلیمی نصاب میں اس علم کو بالکل داخل نہ فرماتے حالانکہ ہمارے بزرگان دین نے فلسفہ پڑھا اور پڑھایا ہے کتب فلسفہ کو نصاب میں داخل کیا ہے اور اب تک داخل ہیں بلکہ میبذی اور ملاحسن کو تو دورۂ حدیث شریف کے لئے موقوف علیہ کے درجہ میں رکھا ہے۔ چنانچہ فخر المحدثین حضرت الحاج مولانا سید فخر الدین احمد صاحب نور اللہ مرقدہٗ شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند "میبذی" کی شرح "التعلیق المرضی" پر تقریظ لکھتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ "میبذی دارالعلوم دیوبند میں ملاحسن کی طرح دورہ شریف کا موقوف علیہ قرار دی گئی ہے"

ہمارے اکابرین جو حرام و بدعت کے دشمن تھے ان کے بارے میں ہم ہرگز یہ گمان نہیں کرسکتے کہ وہ دینی مدارس میں ایک حرام علم کو جاری فرما کر اساتذہ و طلبہ کو حرام کا مرتکب بنائیں (حاشا وکلا) فلسفہ پڑھنے پڑھانے کو حرام کہنا یہ اکابرین حضرات پر ایک زبردست چوٹ ہے۔ یاد رکھو درس نظامی میں فلسفہ کی صرف انھیں کتابوں کو داخل کیا گیا ہے جن کو پڑھ کر فرقِ باطلہ کے نظریات اور ان کے دلائل کی تردید پر علیٰ وجہ البصیرت قدرت حاصل ہوتی ہے۔ میبذی بھی اسی انداز کی ایک کتاب ہے۔

ماتن وشارح کی مختصر سوانح حیات

یہ کتاب جو میبذی کے نام سے معروف ہے ہدایۃ الحکمۃ کی شرح ہے اس لئے ہم ماتن وشارح دونوں کے مختصر حالات پیش کرتے ہیں۔

صاحب ہدایۃ الحکمۃ کا اسم گرامی مفضل بن عمر ہے لقب اثیر الدین اور عُرف مولانا زادہ ہے۔ لفظ اثیر اَثَرَ یاثِرُ (ن ض) اثرًا واثرۃً (بمعنی کسی بات کو نقل کرنا) سے فعیل (بمعنی فاعل) کے وزن پر ہے اثیر الدین کے معنی دین کی باتوں کو نقل کرنے والا۔ یا آثر یوثر ایثارًا (بمعنی اختیار کرنا پسند کرنا) سے فعیل (بمعنی مفعول) کے وزن پر ہے یعنی مختار الدین، دین کا پسندیدہ، آپ ابہر کے باشندے تھے جو روم میں ایک مقام کا نام ہے اسی کی نسبت سے آپ کو ابہری کہا جاتا ہے، مولوی محمد بن غلام محمد نے میر ایساغوجی کے حاشیہ میں بحوالہ قاموس نقل کیا ہے کہ ابہر بفتح الباء وسکون الہاء بلاد اصفہان میں ایک شہر کا نام ہے جو "آب ہر" بمعنی مار ارحی کا معرب ہے مفتی عبداللہ ٹونکی اپنی تعلیقات میں لکھتے ہیں کہ یہ محشی کی بھول ہے کیونکہ ابہر احمر کے وزن پر ہے جس کی تصریح بحر الجواہر میں موجود ہے، منتخب میں ہے ان المشہور فی ہذا المعنی سکون الباء الموحدہ وفتح الہاء، مولوی علی القضاۃ نے حاشیہ میبذی

ے کشاف النبراس شرح شرح العقائد صـ ۳۲

میں نقل کیا ہے کہ ابہر عراق کے قصبات میں سے ایک قصبہ ہے جو عراق سے دس میل یا اس سے زائد کی مسافت پر واقع ہے
علامہ اثیرالدین بڑے عالم وفاضل اور بلند پایہ محقق ومنطقی تھے امام فخرالدین رازی سے آپ کو شرف تلمذ حاصل ہے جیساکہ علامہ ابن العربی نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے۔

تصانیف آپ نے بہت سی عمدہ اور قابل قدر کتابیں تصنیف کی ہیں جیسے ① الاشارات ② زبدہ ③ کشف الحقائق جو منطق میں مختصر سی تصنیف ہے ④ المحصول ⑤ المغنی علم جدل میں ہے ⑥ ایساغوجی منطق میں ⑦ ہدایۃ الحکمۃ فلسفہ میں ⑧ تنزیل الافکار فی تعدیل الاسرار۔ اس میں آپ نے قواعد منطقیہ و حکمیہ کی بابت اپنی آخری رائے تحریر فرمائی ہے اور بعض اصول مشہورہ کے فساد پر تنبیہ فرمائی ہیں آپ کی دو کتابیں ایک ہدایۃ الحکمۃ دوسری ایساغوجی نہایت مقبول اور داخل درس ہیں۔

وفات سنہ وفات میں مختلف اقوال ہیں صاحب کشف نے ۷۰۰ھ لکھا ہے اور فہرست کتبخانہ مصریہ میں ہے کہ ۷۰۰ھ کے حدود میں وفات پائی۔ جرجی زیدان نے ۶۶۳ھ مانا ہے، ایک قول ۶۷۱ھ کا بھی ہے، صاحب معجم نے ۶۶۰ھ لکھا ہے اور یہی راجح معلوم ہوتا ہے۔

شارح ہدایۃ الحکمۃ کا نام میر حسین بن معین الدین لقب کمال الدین ہے نسباً حسینی ہیں اور قصبہ میبذ کے باشندے ہیں۔ مَیْبُذ بفتح میم وسکون یار وضم بار اطراف اصبہان میں ایک مشہور قصبہ ہے جو شہر یزد سے تقریباً چار فرسخ پر واقع ہے۔ صاحب روضات الجنات وغیرہ نے مِیبُذ بکسر الباء بروزن مسجد ضبط کیا ہے، وفی القاموس ان ذلک الاسم علی وزن میسر بلد قرب یزد، لیکن یزد اور اس کے اطراف میں یہ لفظ عام طور سے بار کے فتحہ کے ساتھ بولا جاتا ہے۔

علامہ میبذی عراق کے علمائے افاضل بلکہ عالم کے عظیم دانشمندوں میں سے تھے جوانی کے آغاز ہی میں شیراز پہنچے اور محقق دوانی سے علوم کی تحصیل کی اور مملکت یزد میں ایک مدت تک عہدۂ قضا پر فائز رہے۔ صاحب معجم نے لکھا ہے کہ آپ علمائے متاخرین وماہرین متکلمین میں سے بڑے عالم صاحب تصانیف کثیرہ تھے، فارسی شعر وشاعری سے کافی ذوق تھا اور منطقی تخلص کرتے تھے۔

تصانیف ① جام گیتی نما ② شرح دیوان حضرت علیؓ بزبان فارسی ③ شرح کافیہ ④ شرح ہدایۃ الحکمۃ المعروف بالمیبذی ⑤ شرح طوالع ⑥ شرح شمسیہ ⑦ رسالہ فی المعما وغیرہ آپ کی عمدہ تصانیف ہیں۔

وفات تاریخ محمدی میں ہے کہ آپ نے ۹۱۰ھ میں وفات پائی بعض نے ۹۰۴ھ لکھا ہے۔

(ماخوذ از ظفر المحصلین باحوال المصنفین)
لاستاذی المحترم مولانا محمد حنیف الگنگوہی مدظلہ العالی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَلْهِدَايَةُ أَمْرٌ مِنْ لَدَيْهِ. وَكُلُّ شَيْءٍ يَعُوْدُ اِلَيْهِ. لَهُ الْحَمْدُ عَلٰى مَا اَنْعَمَ عَلَيْنَا سَوَابِقَ النِّعَمِ وَلَوَاحِقَهَا. وَاَلْهَمَ اِلَيْنَا حَقَائِقَ الْحِكَمِ وَدَقَائِقَهَا ــــ

ترجمہ:۔ ہدایت اللہ کی طرف سے ایک چیز ہے اور ہر چیز اسی کی طرف لوٹتی ہے، تمام تعریفیں اسی کے لئے ثابت ہیں اس کے انعام کرنے پر ہمارے اوپر پہلی نعمتوں کا اور بعد کی نعمتوں کا اور اس کے الہام کرنے پر ہماری طرف حکمتوں کی حقیقتوں اور ان کی باریکیوں کا۔

تشریح:۔

شارح رح نے قرآن وسنت اور طرز سلف صالحین کا اتباع کرتے ہوئے اپنی کتاب کا آغاز بسم اللہ سے کیا ہے۔ قرآن کریم کی ابتداء ترتیب التلاوۃ اور ترتیب النزول دونوں اعتبار سے اللہ کے نام سے ہوئی ہے اور حدیث پاک میں وارد ہے کل امر ذی بال لم یبدأ ببسم اللہ فھو اقطع (رواہ الحافظ عبد القادر عن ابی سلمۃ عن ابی ہریرۃ ورواہ ایضا ابوداؤد وابن ماجہ) کہ جو عظیم الشان کام اللہ کے نام سے شروع نہ کیا جائے وہ ناتمام اور بے برکت رہتا ہے۔ نیز سلف صالحین بھی اپنی تصنیفات کی ابتداء بسم اللہ سے کرتے ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ قرآن کے آغاز میں بسم اللہ کے بعد الحمد للہ ہے اور حدیث جیسے بسم اللہ کے متعلق وارد ہے ایسے ہی اللہ کی حمد کے متعلق بھی وارد ہوئی ہے۔ ارشاد نبوی ہے کل کلام لا یبدأ فیہ بالحمد للہ فھو اجذم (رواہ ابوداؤد والنسائی) نیز سلف صالحین بھی عموماً بسم اللہ کے بعد خطبہ کا آغاز الحمد للہ سے کرتے ہیں تو شارح نے اس سے عدول کرتے ہوئے خطبہ کی ابتداء الحمد للہ کے بجائے الہدایۃ امر الخ سے کیوں کی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حمد کی حقیقت اللہ کی صفات کمالیہ کو ظاہر کرنا ہے اور یہ بات شارح کے کلام سے حاصل ہے کیوں کہ ان دونوں جملوں (الہدایۃ امر من لدیہ وکل شئ یعود الیہ) سے حق تعالیٰ کی چار صفات کمالیہ ظاہر ہوتی ہیں ھادی ہونا، مُبقی ہونا، موجِد ہونا، مُفنی ہونا، بایں طور کہ جملۂ اولیٰ میں تو یہ کہا گیا ہے کہ ہدایت اللہ کی طرف سے ایک چیز ہے معلوم ہوا کہ ہدایت دینے والے حق سبحانہ وتعالیٰ ہیں اس سے اللہ کی ایک صفت ہادی ہونا معلوم ہوئی، اور جملۂ ثانیہ میں کہا گیا ہے کہ ہر شے اللہ کی طرف لوٹتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر شے ہر وقت اللہ کی محتاج ہے اور اشیاء کی تین حالتیں ہوتی ہیں وجود، بقاء، فناء، تو ہر شے اپنے وجود میں بقاء میں فناء میں اللہ کی محتاج ہے ہر شے کو وجود بھی اللہ تعالیٰ بخشتے ہیں بقاء بھی اسی کی طرف سے ہے اور ہر چیز کو فنا بھی وہی کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ ہر شے کو موجود کرنے والے باقی رکھنے والے اور فناء کرنے والے ہیں اس سے اللہ کا مُوجِد مُبقی اور مُفنی ہونا ظاہر ہوا پس ان دونوں جملوں سے صفات کمالیہ اربعہ کا اظہار ہو گیا اور یہی حمد کی حقیقت ہے اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ شارح رح نے اللہ کی حمد بیان کرنے کے لئے طرز قدیم سے طرز جدید کی طرف عدول کیوں کیا؟ تو ہم جواب میں یوں کہتے ہیں کہ اس عدول میں چند فوائد ہیں۔

① جدّت میں لذت ہوتی ہے مشہور ہے کلُّ جدیدٍ لذیذٌ اس لئے طرز جدید اختیار کیا ② اس مین براعتِ استہلال ہے براعت کے معنی فوقیت اور برتری اور استہلال کے معنی لغوی بچّہ کا پیدائش کے وقت رونا چلّانا، اور اصطلاح میں براعتِ استہلال کے معنی کونُ ابتداءِ الکلام مناسبًا للمقصود کلام کی ابتداء کا مقصود کے مناسب ہونا یعنی ابتداءِ کلام میں ایسے الفاظ کا لانا جو مقصود کلام کے مناسب اور اس کی طرف مُشیر ہوں لہٰذا کسی کتاب کے خطبہ میں براعتِ استہلال کی رعایت کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ ابتدا ءِ خطبہ میں ایسے الفاظ کو لایا جائے جو مقصود کتاب یا مسائلِ کتاب کی طرف مشیر ہوں علامہ سید شریف جرجانی نے کتاب التعریفات میں براعت استہلال کی تعریف یوں کی ہے ھی ان یشیر المصنف فی ابتداء تالیفہ قبل الشروع فی المسائل بعبارۃ تدل علی المرتب علیہ اجمالاً ۔ براعت استہلال یہ ہے کہ مصنف مسائل شروع کرنے سے قبل ایسی عبارت لاکر جو مسائل کتاب پر اجمالاً دلالت کرتی ہو آغاز تالیف ہی میں اشارہ کردے کہ یہ کتاب فلاں فلاں مسائل پر مرتب و مشتمل ہے ۔ استہلال کے معنی لغوی اور معنی اصطلاحی میں مناسبت یہ ہے کہ بچہ بھی ابتداءِ ولادت میں روکر اور چلّا کر اپنے مسائل زندگی اور مقاصد کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ میں زندہ ہوں میرے لئے کھانے پینے رہنے سہنے سب چیزوں کے انتظام کی ضرورت ہے ۔ براعتِ استہلال سے کلام میں فوقیت اور برتری پیدا ہوتی ہے جس کلام میں براعت استہلال کی رعایت ہوتی ہے وہ اس کلام سے فائق اور عمدہ ہوتا ہے جس میں اس کی رعایت نہیں ہوتی عمومًا مصنفین اپنی کتابوں میں براعت استہلال کی رعایت کرتے ہوئے خطبہ میں ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں جو مقاصد و مسائل کی طرف مُشیر ہوتے ہیں شارحؒ نے ان الفاظ سے مقصود کتاب اور مسائل کی طرف اجمالاً اشارہ کردیا کہ ہمارا مقصود ہدایۃ الحکمۃ کی شرح لکھنا ہے جو علم حکمت وفلسفہ کی ایک کتاب ہے لہٰذا ہماری یہ تالیف حکمت وفلسفہ کے مسائل پر مشتمل ہے ۔ ③ اس میں ماتن کے طریقہ کی اتباع بھی ہے کیونکہ صاحب ہدایۃ الحکمۃ علامہ اثیر الدین ابہری کا طریقہ یہ ہے کہ جب کسی مشکل ودقیق امر کو بیان کرتے ہیں مثلاً کسی اشتباہ کو دور کرنا ہوتا ہے یا کسی اشکال کا جواب دینا ہوتا ہے تو اس کو الھدایۃ کے عنوان سے بیان کرتے ہیں جس سے اشارہ ہوتا ہے کہ اشکال یا اشتباہ کا پیش آجانا یہ ایک قسم کی ضلالت ہے اور اس کا دفع ہوجانا ہدایت ہے نیز اشکال واشتباہ کا دفعیہ اللہ کی ہدایت کے بغیر نہیں ہوسکتا ہے تو شارح علیہ الرحمۃ نے بھی لفظ الھدایۃ سے شرح کا آغاز فرماکر اشارہ کیاہے کہ کسی کتاب کی تصنیف کرنا یہ ایک اہم اور مشکل کام ہے جو اللہ کی ہدایت کے بغیر نہیں ہوسکتا ④ ان الفاظ میں ایک عقیدۂ اسلامیہ کا اظہار اور عقیدۂ فلسفہ کا ابطال ہے یعنی حشر ونشر کے عقیدہ کو ظاہر کردیا کہ ہر چیز فنا ہوکر اللہ کی طرف لوٹ جائے گی ۔ قیامت کا آنا برحق ہے ۔ جو فلاسفہ قِدَم عالم کے قائل اور حشر ونشر کے منکر ہیں لطیف انداز میں ان پر آغاز کتاب ہی میں شارح نے رد کردیا اور اشارۃً یہ بتلادیا کہ ہم اس کتاب میں اسی طرح لطیف انداز میں فلاسفہ کے عقائد باطلہ کی تردید کرتے رہیں گے ⑤ اس میں قیاس کی شکل اول سے جو کہ بدیہی الانتاج ہے حق تعالیٰ کا مرجع ہدایت ہونا ثابت ہوتا ہے شارح نے اپنے کلام میں شکل اول کے صغریٰ وکبریٰ کو ذکر کردیا پہلا جملہ صغریٰ اور دوسرا جملہ کبریٰ ہے ، صغریٰ میں لفظ آمر جو شئے کے معنی میں ہے حد اوسط ہے جو صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہے اس کو ساقط کردینے سے نتیجہ نکلتا ہے

فالهدایۃ تعود الیہ کہ ہدایت اللہ کی طرف لوٹتی ہے حق تعالیٰ مرجع ہدایت ہیں۔

قولہ الھدایۃ :- ہدایت کے معنی لغت میں راہ نمودن راستہ دکھلانے کے آتے ہیں، ہدایت کی دو صورتیں ہیں، اول ارارۃ الطریق (راستہ دکھلا دینا) دوم ایصال الی المطلوب (مطلوب و مقصد تک پہنچا دینا) ارارۃ الطریق کا مطلب تو یہ ہے کہ کسی کو مطلوب تک پہنچنے کا صرف راستہ بتلا دیا جائے خواہ وہ مطلوب تک پہنچے یا نہ پہنچے اور ایصال الی المطلوب کا مطلب یہ ہے کہ کسی شخص کو مطلوب تک پہنچا دیا جائے اور ہدایت عطا کر دی جائے، انبیاء علیہم السلام جتنے بھی تشریف لائے ہیں سب کا کام ارارۃ الطریق تھا کہ وہ لوگوں کو راہ راست بتلا دیتے تھے مطلوب تک پہنچانا اور ہدایت عطا فرمانا ان کا کام نہیں تھا یہ تو حق تعالیٰ کا فعل ہے ہدایت تو حق تعالیٰ ہی عطا فرماتے ہیں،

اس میں اختلاف ہے کہ ان دونوں میں سے ہدایت کے کونسے معنی حقیقی اور کونسے معنی مجازی ہیں، امام رازیؒ کا مختار یہ ہے کہ ہدایت کے حقیقی معنی ارارۃ الطریق اور مجازی معنی ایصال الی المطلوب ہیں یعنی ہدایت کے اصل معنی موضوع لہٗ تو ارارۃ الطریق ہیں مگر جہاں یہ معنی متعذر رہوں وہاں مجازاً ایصال الی المطلوب مراد ہوتے ہیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ اِنَّکَ لَا تَھْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ یہاں حقیقی معنی متعذر ہیں کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تو لوگوں کو راہ راست دکھانے کیلئے تشریف لائے تھے پھر یہ کہنا کہ آپ جس کو چاہیں راہ راست نہیں دکھلا سکتے" درست نہیں ہوگا اس لئے اس آیت میں مجازاً ایصال الی المطلوب مراد ہے یعنی آپ جس کو چاہیں مطلوب تک نہیں پہنچا سکتے آپ کا کام تو صرف تبلیغ و ارشاد ہے ہدایت عطا فرمانا تو ہمارا کام ہے۔ اور علامہ زمخشریؒ کا مذہب اس کے برعکس ہے یعنی ہدایت کے حقیقی معنی ایصال الی المطلوب اور مجازی معنی ارارۃ الطریق ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ اصل معنی تو مطلوب تک پہنچا دینا ہیں لیکن جہاں یہ معنی متعذر ہوں وہاں مجازاً ارارۃ الطریق مراد لیا جائیگا جیسے قولہ تعالیٰ اَمَّا ثَمُوْدُ فَھَدَیْنٰھُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰی عَلَی الْھُدٰی یہاں مجازی معنی ارارۃ الطریق مراد ہیں کہ ہم نے قوم ثمود کو راہ ہدایت دکھلائی مگر انھوں نے گمراہی کو پسند کیا حقیقی معنی ایصال الی المطلوب مراد لینا یہاں درست نہیں ہے کیونکہ ہدایت عطا فرما دینے کے بعد ضلالت کو پسند کرنے کا کوئی مطلب نہیں نکلتا، علامہ تفتازانی نے شرح کشاف کے اندر یہ فیصلہ کیا ہے کہ لفظ ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف کبھی متعدی بلا واسطہ ہوتا ہے کبھی بواسطۂ الیٰ یا لام، اگر متعدی بلا واسطہ ہو تو اس کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوں گے جیسے اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ اے اللہ ہمیں مطلوب تک پہنچا دے یعنی ہدایت عطا فرما دے اور اگر متعدی بواسطہ الیٰ یا لام ہو تو ارارۃ کے معنی ہوں گے جیسے اِنَّ ھٰذَا الْقُرْاٰنَ یَھْدِیْ لِلَّتِیْ ھِیَ اَقْوَمُ بیشک یہ قرآن مضبوط طریقہ کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور وَاھْدِنَا اِلٰی سَوَآءِ الصِّرَاطِ (اے داؤد علیہ السلام) ہم کو سیدھا راستہ بتا دیجئے۔

اب جہاں پر مفعول ثانی مذکور نہیں وہاں مفعول بالواسطہ یا بلا واسطہ مقام کے مناسب محذوف مان لیا جائے گا مثلاً اِنَّکَ لَا تَھْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ میں چونکہ ایصال الی المطلوب مراد ہے اس لئے مفعول بلا واسطہ صِرَاطًا مُّسْتَقِیْمًا محذوف ہوگا اور اَمَّا ثَمُوْدُ فَھَدَیْنٰھُمْ میں ارارۃ الطریق مراد ہے اس لئے مفعول ثانی بالواسطہ اِلَی الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِیْمِ محذوف ہوگا

امر من لدیہ :- امر شئے کے معنی میں ہے لدیٰ بمعنی عند، لدیہ کی ضمیر اللہ کی طرف راجع ہے جو بسم اللہ

میں مذکور ہے یا ہادی کی طرف راجع ہے جو الھدایۃ سے سمجھ میں آتا ہے یعنی امر من عند اللہ یا من عند الھادی لَہُ الحَمۡدُ :۔ حمد کے معنی الثناء باللسان علی الجمیل الاختیاری علی قصد التعظیم سواء کان مقابلا للنعمۃ او غیرھا۔ زبان سے کسی کے اچھے فعل اختیاری پر تعظیم کے ارادہ سے تعریف کرنا خواہ نعمت کے مقابلہ میں ہو یا غیر نعمت کے (یعنی جس کی آپ نے تعریف کی ہے اس نے آپکے ساتھ کوئی انعام واحسان کا معاملہ کیا ہو یا نہ کیا ہو)

اَلحَمۡدُ پر الف لام استغراقی ہے یا جنسی ہے یعنی تمام تعریفیں یا جنس تعریف اللہ ہی کے لئے ثابت ہیں لَہٗ ثابت کے متعلق ہوکر خبر مقدم اور الحمدُ مبتدا مؤخر ہے حصر پیدا کرنے کیلئے خبر کو مقدم کر دیا گیا کیونکہ قاعدہ ہے تقدیم ما حقہ التاخیر یفید الحصر والتخصیص کہ جس کا حق مؤخر کرنے کا ہو اس کو مقدم کر دینا حصر اور تخصیص کا فائدہ دیتا ہے اگر یہ سوال کیا جائے کہ لام تو اختصاص پر دلالت کرتا ہے پھر حصر وتخصیص پیدا کرنے کیلئے تقدیم خبر کی کیا ضرورت ہے ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اختصاص کی دو قسمیں ہیں اختصاص بمعنی التعلق دوسرے اختصاص بمعنی الانحصار ، لام جارہ اختصاص بمعنی التعلق پر دلالت کرتا ہے خواہ وہ تعلق ملکی ہو جیسے المالُ لِزَیدٍ مال زید کیلئے خاص ہے یعنی زید کی ملکیت میں ہے یا تعلق غیر ملکی ہو جیسے الجُلُّ للفرس جھول گھوڑے کیلئے خاص ہے مگر اس کی ملکیت میں نہیں ہے اور تقدیم خبر اختصاص بمعنی الانحصار پر دال ہے اور یہاں مقصود چونکہ اختصاص بمعنی الانحصار ہے اس لئے خبر کو مقدم کیا گیا۔

علیٰ ما اَنۡعَمَ عَلَینا :۔ میں مَا مصدریہ ہے جس نے اَنۡعَمَ فعل ماضی کو انعام مصدر کے معنی میں کر دیا ہے، اَنۡعَمَ کی ضمیر اللہ یا ہادی کی طرف راجع ہے۔ یعنی علی انعام اللہ علینا یا علی انعام الھادی علینا،

سوابق النعم ولواحقھا :۔ النعم نعمۃ کی جمع ہے، نعمت کی تعریف المنفعۃ الواصلۃ من شخص الیٰ اٰخر علی قصد الاحسان ہے یعنی وہ منفعت جو ایک شخص کی جانب سے دوسرے کو احسان کرنے کے ارادہ سے پہنچی ہو سوابق اور لواحق کی اضافت نِعَم کی طرف اضافۃ الصفۃ الی الموصوف ہے یعنی النعم السابقۃ اور النعم اللاحقۃ ، سابقہ اور لاحقہ نعمتوں سے مراد کیا ہے اس میں دو احتمال ہیں (۱) سوابق سے مراد وہ نعمتیں ہیں جو اللہ نے انسان کو اس کے کسب وعمل سے قبل ہی عطا فرمادی ہیں جیسے سمع بصر وغیر ذلک اور لواحق سے مراد وہ نعمتیں ہیں جو کسب وعمل کے بعد حاصل ہوتی ہیں جیسے کھانا کھلانا پانی پلانا وغیرہ (۲) نعم سابقہ سے مراد دنیوی نعمتیں اور لاحقہ سے مراد اخروی نعمتیں ہیں مطلب یہ ہے کہ اللہ نے جو نعمتیں ہم کو دنیا میں عطا فرمائی ہیں اور جو آئندہ آخرت میں عطا فرمائیں گے ہم ان سب نعمتوں کے انعام کرنے پر حق تعالیٰ کی تعریف کرتے ہیں :۔

وَاَلۡھَمَ اِلَینَا :۔ اس کا عطف اَنۡعَمَ پر ہے اور یہ بھی مَا مصدریہ کے تحت ہونے کی وجہ سے الہام مصدر کے معنی میں ہے، یعنی والھامہ الینا ،۔ الہام کے معنی لغت میں القاء الشیٔ فی القلب سَواء کان خیرًا او شرًا ہیں یعنی کسی شے کا دل میں ڈال دینا خواہ وہ چیز خیر ہو یا شر اور اصطلاح میں القاء الخیر فی القلب بطریق الفیض کو الہام کہتے ہیں حق تعالیٰ فیضان کے طریقہ پر کسی کے قلب میں امر خیر کا القاء فرما دیتے ہیں اس کو الہام کہا جاتا ہے ، الہام کی تعریف سے حدس اور نظر وفکر خارج ہے اس لئے کہ حدس وفکر میں طالب مستفیض کے کسب کو دخل ہوتا ہے اور الہام میں فیض پہنچانے

والے کی طرف سے القاء ہوتا ہے اور خیر کی قید سے وسوسہ خارج ہو گیا کیونکہ وسوسہ اصطلاح میں القاء شر کو کہتے ہیں اور آیت شریفہ فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰهَا میں جو الہام کا استعمال خیر و شر یعنی فجور و تقویٰ دونوں کیلئے ہوا ہے یا تو یہ استعمال لغت کے اعتبار سے ہے یا بقول علامہ زمخشری فی الکشاف الہام افہام کے معنی میں ہے یعنی افہمها فجورها وتقوىها اللہ نے نفس کو فجور اور تقویٰ دونوں چیزیں سمجھادی ہیں اور فیض کی قید سے الہام اور اعلام میں فرق بتانا مقصود ہے کیونکہ اعلام عام ہے اس کے معنی مطلقاً خبر دینا، بتلا دینا خواہ وہ فیض کے طریقہ پر ہو یا بغیر فیض کے۔

حَقَائِقُ الْحِكَمِ :۔ حقائق حقیقت کی جمع ہے۔ حقیقت اس نفس الامری چیز کو کہتے ہیں جو کسی کے اعتبار کرنے یا یا فرض کرنے پر موقوف نہ ہو یعنی وہ شئی نفس الامر اور واقع میں موجود ہو خواہ کوئی اس کا اعتبار کرے یا نہ کرے کوئی اسکو مانے یا نہ مانے جیسے طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان تلازم یہ ایک حقیقت اور نفس الامری چیز ہے جب سورج طلوع ہوگا تو دن ضرور موجود ہوگا خواہ اس بات کو کوئی مانے یا نہ مانے کسی کے ماننے یا نہ ماننے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ حِکَم حکمت کی جمع ہے جس کے معنی ہم تفصیل کیساتھ صلا پر بیان کر چکے ہیں۔ لفظ حِکَم لانے میں بھی براعت استہلال ہے کہ یہ کتاب علم حکمت کے مسائل پر مشتمل ہے۔

وَدَقَائِقُهَا :۔ دقائق دقیقۃ کی جمع ہے۔ دقیقہ اس باریک اور گہری بات کو کہتے ہیں جس پر ہر شخص مطلع نہیں ہوتا ہے جس کو سمجھنے میں دقتِ نظر اور غور وفکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ حقائق و دقائق سے مراد علم حکمت کے مسائل ہیں شارح نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ علم حکمت کے مسائل واقعیہ اور نفس الامریہ ہیں اور ان کو سمجھنے کیلئے دقتِ نظر اور گہرے مطالعہ کی ضرورت ہے عاقل و ذکی ہی ان کو سمجھ سکتا ہے کند ذہن اور غبی سمجھ نہیں پائے گا۔

> وَالصَّلٰوةُ عَلٰى جَمِيْعِ الْاَنْبِيَاءِ وَالْاَوْلِيَاءِ خُصُوْصًا عَلٰى نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ مُحَدِّدِ جِهَاتِ الْعَدَالَةِ وَخَاتَمِ فَصِّ الرِّسَالَةِ وَعَلٰى اٰلِهِ الْوَاصِلِيْنَ وَاَصْحَابِهِ الْكَامِلِيْنَ

ترجمہ :۔ اور درود نازل ہو تمام انبیاء علیہم السلام اور اولیاء کرام پر خاص کر ہمارے نبی حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر جو عدالت کے اطراف کا احاطہ کرنیوالے ہیں اور رسالت کے نگینہ کی انگوٹھی ہیں اور آپ کی آل پر جو (حق تک) پہنچنے والی ہے اور آپ کے صحابہ پر جو کامل ہیں۔

تشریح :۔

شارح علیہ الرحمۃ اللہ کی حمد کے بعد انبیاء علیہم السلام پر درود بھیجتے ہیں تمام مصنفین کی یہی عادت جاری ہے کہ وہ تحمید کے بعد تصلیہ کا ذکر کرتے ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ جل شانہ کی طرف سے ہم تک جو کمالات علمیہ وعملیہ پہنچتے ہیں اس میں انبیاء علیہم السلام درمیان میں واسطہ ہوتے ہیں اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ غایت درجہ کامل اور ہم لوگ انتہائی درجہ ناقص ہیں اللہ کی ذات تمام نقائص وعیوب سے مجرد اور منزہ ہے اور ہم لوگ علائق بشریہ اور مادی آلائشوں کے ساتھ متعلق اور شہوات نفسانیہ کے ساتھ ملوث ہیں اور مادی وملوث چیز کے لئے ذات مجرد اور مقدس سے براہ راست فیض حاصل کرنا ممکن نہیں کیونکہ افادہ واستفادہ کیلئے مناسبت کا ہونا ضروری ہے اور مادی ومجرد کے

درمیان کوئی مناسبت نہیں ؎ چہ نسبت خاک را با عالم پاک

اس لئے درمیان میں ایک ایسے واسطے کا ہونا ضروری ہے جس میں تجرد و تعلق دونوں جہتیں ہوں، جہت تجرد کے ذریعہ ذات باری تعالیٰ سے وہ استفادہ کرے اور جہت تعلق کے وسیلہ سے مخلوق کی طرف افادہ کرے اور یہ شان انبیاء علیہم السلام کی ہوتی ہے کہ وہ عظمت مرتبت اور رفعت منزلت کی وجہ سے شہوات نفسانیہ و کدورات سے مجرد و مقدس ہوتے ہیں اور بشر ہونے کی وجہ سے ان کا تعلق بدن اور مادہ سے بھی ہوتا ہے وہ شان تجرد کے ذریعہ حق تعالیٰ سے علوم و احکام و شرائع اخذ کرکے شان بشریت و مادیت کے ذریعہ مخلوق تک پہنچاتے ہیں لہذا ان کا ہمارے اوپر ایک احسان عظیم ہے اگر درمیان میں یہ حضرات واسطہ نہ ہوتے تو ہم کمالات علمیہ وعملیہ کی ان بے شمار نعمتوں سے محروم رہتے پھر تمام انبیاء علیہم السلام میں اعلیٰ وارفع شان والے ہمارے نبی و آقا جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں پس ہمارے اوپر یہ حق عائد ہوتا ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی حمد کرنے کے بعد انبیاء علیہم السلام پر خصوصاً افضل الانبیاء سرور کائنات فخر موجودات حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوۃ بھیجنے کا اہتمام کریں، نیز ایک حدیث شریف میں وارد ہے مَنْ صَلّٰی عَلَیَّ فِیْ کِتَابٍ لَمْ تَزَلِ الْمَلٰئِکَۃُ تَسْتَغْفِرُ لَہٗ مَادَامَ اِسْمِیْ فِی الْکِتَابِ[ع] ، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں کہ جو شخص کتاب میں مجھ پر درود بھیجتا ہے تو جب تک میرا نام اس کتاب میں رہتا ہے ملائکہ اس کیلئے استغفار کرتے رہتے ہیں یہ حدیث اگرچہ سند کے اعتبار سے ضعیف ہے مگر فضائل میں حدیث ضعیف پر بھی عمل کر لیا جاتا ہے۔

والصلوۃ :۔ صلوٰۃ کے معنی لغت میں دعا بالخیر کے آتے ہیں یعنی کسی کے لئے بھلائی کی دعا کرنا جب ہم حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوۃ بھیجتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم حق تعالیٰ سے دعا کرتے ہیں کہ اے باری تعالیٰ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مرتبہ دنیا و آخرت دونوں جہاں میں بلند فرما بایں طور کہ دنیا میں آپ کے ذکر کو علو اور آپ کی دعوت کو غلبہ اور آپ کی شریعت کو بقاء عطا فرما اور آخرت میں آپکے اجر و ثواب میں بے انتہا اضافہ فرما آپ کو مقام محمود پر پہنچا دے اور امت کے حق میں آپ کی شفاعت قبول فرما۔ مگر جب صلوۃ کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف ہوتی ہے تو دعاء کے معنی درست نہیں ہوتے کیونکہ حق تعالیٰ کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے کسی سے دعا کرنا بے معنی ہے اس لئے وہاں مجازاً رحمت کے معنی مراد ہوتے ہیں کیونکہ دعا رحمت کا سبب ہے تو سبب بول کر مسبب مراد لیا جاتا ہے مثلاً اگر کہا جائے اِنَّ اللّٰہَ یُصَلِّیْ عَلٰی فُلَانٍ تو اس کے معنی یَرْحَمُ فُلَانًا کے ہونگے، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ صلوۃ کے معنی نسبت کے اعتبار سے مختلف ہو جاتے ہیں اگر اس کی نسبت اللہ کی طرف ہو تو اس کے معنی رحمت اور اگر ملٰئکہ کی طرف ہو تو استغفار اور اگر بندوں کیطرف ہو تو اسکے معنی دعاء کے آتے ہیں روح المعانی ص۴۳/۲۲ میں ہے کہ مشہور قول یہی ہے اور یہی حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے۔

الانبیاء :۔ نبی کی جمع ہے بمعنی خبر دینے والا یا بلند مرتبہ والا۔ یہ یا تو مہموز اللام ہے نَبَأَ (ف) نَبْأً نُبُوْأً بمعنی بلند ہونا، خبر دینا سے ماخوذ ہے یا ناقص واوی ہے نَبَا (ن) نَبْوًا نُبُوَّۃً و نَبَاوَۃً بمعنی مرتفع ہونا دور ہونا سے ماخوذ ہے، اصطلاح میں نبی اس شخص کو کہا جاتا ہے جو حق تعالیٰ کی جانب سے مخلوق کی طرف تبلیغ احکام کے لئے مبعوث ہوا ہو خواہ اسکو

ع رواہ الطبرانی من حدیث ابی ھریرۃؓ و ابن عدی من حدیث ابی بکرؓ و الاصبھانی من حدیث ابن عباس و ابو نعیم من حدیث عائشۃ رضؓ (فضائل درود شریف)

نئی شریعت اور نئی کتاب دی گئی ہو یا نہ دی گئی ہو بلکہ شریعت سابقہ کی تبلیغ کیلئے بھیجا گیا ہو پھر خواہ وہ کفار کو دعوت ایمان دینے کیلئے بھیجا گیا ہو یا مومنین کی اصلاح کیلئے ۔ اور رسول وہ شخص ہے جو تبلیغ احکام کے لئے مبعوث ہوا اور اسکو نئی کتاب اور نئی شریعت عطا ہوئی ہو یا کسی کافر قوم کی ہدایت کیلئے بھیجا گیا ہو۔ رسول کیلئے شریعت جدیدہ اور دعوت کفار الی الایمان ان دونوں چیزوں میں سے کسی ایک چیز کا علیٰ سبیل منع الخلو پایا جانا ضروری ہے دونوں چیزوں جمع تو ہوسکتی ہیں البتہ ان دونوں سے خالی نہیں ہوسکتا۔ تو چونکہ رسول کیلئے شریعت جدیدہ اور دعوت الی الکفار ان دونوں میں سے کسی ایک چیز کا ہونا ضروری ہے اس لئے رسول خاص ہے اور نبی کیلئے ان دونوں چیزوں میں سے کسی کا بھی ہونا ضروری نہیں شریعت جدیدہ یا قدیمہ ، دعوت کفار ہو یا اصلاح مومنین ۔ اسلئے نبی عام ہے پس رسول اور نبی میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوئی۔ رسول کیلئے نبی کا ہونا ضروری ہے مگر نبی کے لئے رسول کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ نبی اور رسول کی جو تعریف ذکر کی گئی ہے یہ نہایت جامع اور مانع ہے۔ عموماً رسول اور نبی کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ رسول وہ ہے جو تبلیغ احکام کیلئے مبعوث ہوا اور اسکو نئی کتاب و نئی شریعت دیگئی ہو اور نبی وہ ہے جو تبلیغ احکام کیلئے مبعوث ہو خواہ نئی کتاب و شریعت ملی ہو یا نہیں ۔ مگر اس تعریف پر اشکال ہے کہ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام رسول ہیں ان کے متعلق ارشاد باری تعالیٰ ہے وَكَانَ رَسُوْلًا نَّبِيًّا حالانکہ ان کو شریعت جدیدہ نہیں دی گئی تھی بلکہ ملت ابراہیمی کی تبلیغ وارشاد کیلئے بھیجا گیا تھا ۔ اسی طرح حضرت یوسف علیہ السلام رسول تھے مگر شریعت جدیدہ کے حامل نہیں تھے بلکہ ملت ابراہیمی کی تبلیغ کرتے تھے ، علامہ ابن القیم فرماتے ہیں۔ لیس من شرط الرسول ان یاتی بشریعۃ جدیدۃ فان یوسف علیہ السلام کان رسولا وکان علی ملۃ ابراهیم علیہ السلام اور حضرت یوسف علیہ السلام کے رسول ہونے کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے ۔ لقد جاءکم یوسف من قبل بالبینٰت فما زلتم فی شک مما جاءکم بہ حتی اذا ھلک قلتم لن یبعث اللہ من بعدہ رسولا ، تو دیکھو حضرت اسمٰعیل ؑ اور حضرت یوسف علیہ السلام کو باوجودیکہ شریعت جدیدہ کے حامل نہیں تھے رسول کہا جارہا ہے معلوم ہوا رسول کی یہ دوسری تعریف درست نہیں ۔ نیز حدیث میں رسل کی تعداد تین سو تیرہ[1] اور کتابوں کی تعداد ایک سو چار[2] بیان کی گئی ہے اگر رسول کے لئے نئی کتاب کی شرط ہے تو کتابوں کی تعداد بھی تین سو تیرہ ہونی چاہئے تھی لہذا رسول کی یہ تعریف جامع نہیں ہے اور پہلی جو تعریف ذکر کی گئی ہے اس پر یہ اشکال وارد نہیں ہوتا کیونکہ حضرت اسمٰعیل ؑ اگرچہ صاحب شریعت جدیدہ نہیں تھے

---

[1] حضرت ابو امامہ رضؓ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ انبیاء علیہم السلام کی تعداد کیا ہے آپ نے ارشاد فرمایا ایک لاکھ چوبیس ہزار ۔ دریافت کیا گیا ان میں سے رسول کتنے ہیں آپ نے ارشاد فرمایا تین سو تیرہ کی ایک کثیر جماعت ۔ رواہ احمد وابن راہویہ واخرجہ ابن حبان فی صحیحہ والحاکم فی مستدرکہ من حدیث ابی ذر رضؓ ۱۲ روح المعانی ص ۱۷۴/۱۷

[2] روی ان الکتب مائۃ واربعۃ عشر فکیا رہا اربعۃ التوراۃ والانجیل والزبور والفرقان والباقیۃ تسمی بالصحف فعلی آدم ؑ عشر صحائف وعلی شیث ؑ خمسون وعلیٰ ادریس ؑ ثلاثون وعلی ابراهیم عشر ۱۲ (النبراس ص ۲۹۰) وذکر ابو معین النسفی فی عقائدہ نزل علی شیث بن آدم خمسون وعلی ادریس ثلاثون وعلیٰ ابراهیم عشرہ وعلیٰ موسیٰ قبل غرق فرعون عشر ثم انزل علیہ التوراۃ وعلیٰ عیسیٰ ؑ انجیل وعلیٰ داؤد ؑ الزبور وعلیٰ نبینا صلی اللہ علیہ وعلیہم وسلم القرآن ۱۲ (النبراس ص ۴۶۴)

لیکن ان کو قبیلہ جرہم کی طرف جو کفار تھے مبعوث کیا گیا تھا اسی طرح حضرت یوسفؑ مصر کے کفار کی طرف مبعوث ہوئے تھے اس لئے یہ دونوں حضرات رسول کہلائے۔ فافہم (ماخوذ از امداد الباری شرح البخاری ص۳۴)

رسول اور نبی کے درمیان عموم خصوص مطلق کی جو نسبت بیان کی گئی ہے یہ حضرات جمہور کا مسلک ہے بعض لوگ ان دونوں میں نسبت تساوی کے قائل ہیں جیسے علامہ نسفی اور علامہ تفتازانی مگر یہ قول درست نہیں اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ میں نبی کا رسول پر عطف کیا گیا ہے جو مغایرت کا مقتضی ہے بعض لوگ نسبتِ تبائن کے قائل ہیں مگر یہ بھی صحیح نہیں اس لئے کہ اللہ نے بعض رسل کے متعلق وَكَانَ رَسُوْلًا نَّبِيًّا فرمایا ہے۔ اگر تبائن ہو تو ایک ہی شخص رسول اور نبی کیسے ہو سکتا ہے، بعض لوگ عموم خصوص من وجہ کے قائل ہیں کیونکہ یہ بھی ممکن ہے ایک شخص رسول ہو نبی نہ ہو جیسے بعض ملائکہ خصوصاً جبریل علیہ السلام رسول ہیں مگر نبی نہیں۔ چنانچہ ملائکہ کے متعلق قرآن وحدیث میں لفظ رُسُل تو آیا ہے مگر کہیں ان کو نبی نہیں کہا گیا پس بعض تو رسول بھی ہیں اور نبی بھی جیسے اصحاب شرائع جدیدہ اور بعض نبی ہیں رسول نہیں جیسے حضرت زکریا و یحییٰ علیہما السلام اور بعض رسول ہیں نبی نہیں جیسے بعض ملائکہ لہٰذا رسول اور نبی میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوئی۔ مگر یہ قول بھی ضعیف ہے اس لئے کہ رسول سے مراد یہاں پر وہ ہے جسکو عوام الناس کی طرف رسول بنا کر بھیجا گیا ہو اور ملائکہ کی رسالت اس حیثیت کی نہیں ہوتی وہ تو صرف انبیاء و رسل کی طرف اللہ کی وحی لیکر آتے ہیں عام لوگوں طرف رسول بنکر نہیں آتے لہٰذا ان کی رسالت اس مبحث سے خارج ہے۔

والاولیاءؒ:- ولی کی جمع ہے ولی وہ شخص کہلاتا ہے جس کو حتی الامکان حق تعالیٰ کی ذات وصفات کی معرفت حاصل ہو جو عبادت پر مواظبت اور معاصی سے اجتناب کرنیوالا ہو لذات وشہوات میں انہماک سے اعراض کرتا ہو۔

محققین اہل سنت والجماعت کے نزدیک غیر انبیاء پر مستقلاً صلوٰۃ وسلام بھیجنا جائز نہیں ہے البتہ اگر انبیاء کے ساتھ غیر انبیاء کا ذکر ہو اور دونوں پر ایک ساتھ صلوٰۃ وسلام بھیجا جائے تو جائز ہے جیسا کہ شارحؒ نے کیا ہے۔

محدد جہات العدالۃ:- (عدالت کے اطراف کا احاطہ کرنیوالے) مُحَدِّد تحدید سے اسم فاعل ہے بمعنی حدود مقرر کرنا احاطہ کرنا۔ جہات جہت کی جمع ہے بمعنی جانب، طرف، جہات چھ ہیں۔ فوق (اوپر) تحت (نیچے) قدام (آگے) خلف (پیچھے) یمین (دائیں) شمال (بائیں)۔ عدالت کے معنی انصاف کرنا۔

شارحؒ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات حسنہ میں سے نہایت جامع صفت بیان کی ہے کہ آپ عدالت کے اطراف کا احاطہ کرنے والے ہیں یعنی آپ کی ذات گرامی حکمت، عفت، اور شجاعت کو جامع ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ عدالت سے مراد عدالت اصطلاحی ہے۔ اصطلاح میں عدالت "الامر المتوسط بین الافراط والتفریط" کو کہتے ہیں یعنی کسی چیز میں نہ تو بہت زیادتی ہو اور نہ بہت کمی بلکہ اعتدال اور درمیان کی کیفیت ہو اس کا نام عدالت ہے۔

عدالت تین چیزوں سے مرکب ہے، حکمتؒ، عفتؒ، شجاعتؒ۔ انہی امور ثلثہ کو عدالت کے اطراف کہا جاتا ہے۔ جب عدالت امر متوسط ہے تو ان تینوں میں سے ہر ایک کا بھی امر متوسط ہونا ضروری ہے۔ ہر ایک کے متوسط ہونے کو اسطرح سمجھو

کہ قوت کی تین قسمیں ہیں ۱۔ قوت عقلیہ ۲۔ قوت شہوانیہ ۳۔ قوت غضبانیہ۔ قوت عقلیہ میں اگر افراط ہو جائے حدِ اعتدال سے بڑھ جائے تو اس کا نام ذکاوت ہے جس سے گمراہی، دھوکہ بازی، فریب دہی اور مکاری و چالاکی پیدا ہوتی ہے اور اگر تفریط ہو جائے حدِ اعتدال سے گھٹ جائے تو اس کو بلادت کہا جاتا ہے جس سے آدمی کند ذہن احمق اور بیوقوف کہلاتا ہے اور اگر قوت عقلیہ میں اعتدال و توسط ہو اس کو حکمت کہتے ہیں جس سے انسان مدبر، منتظم، حکیم اور صائب الرائے ہوتا ہے۔ اسی طرح قوت شہوانیہ میں اگر افراط ہو جائے حدِ اعتدال سے تجاوز کر جائے تو اس کا نام فسق و فجور ہے جس سے آدمی کے اندر بے حیائی، فضول خرچی، ریاکاری حرص وغیرہ اخلاق ذمیمہ پیدا ہوتے ہیں اور اگر تفریط ہو جائے تو اس کا نام خمول (کمزوری) ہے جس سے چاپلوسی، امراء کے سامنے تذلل اور نامردی جیسی صفات رذیلہ پیدا ہوتی ہیں۔ اور اگر قوت شہوانیہ میں افراط و تفریط کے درمیان اعتدال و توسط رہے تو اس کو عفت اور پارسائی کہتے ہیں جس سے خصائل حمیدہ سخاوت، حیا، صبر، قناعت اور اتقاء رونما ہوتے ہیں، اسی طور پر قوت غضبانیہ میں اگر افراط ہو تو اس کا نام تہور (بے جا دلیری) ہے جس سے ناعاقبت اندیشی، ڈینگ مارنا، شیخی بگھارنا، غصہ سے بھڑک اٹھنا، تکبر اور خود پسندی پیدا ہوتی ہے اور اگر تفریط اور کمی ہو تو اس کو جُبن (بزدلی) کہا جاتا ہے جس سے ذلت، بے غیرتی، کم ہمتی، خساست و کمینگی اور وہ حرکات ظاہر ہوتی ہیں جو چھچھوراپن کہلاتی ہیں۔ اور اگر قوت غضبانیہ میں اعتدال و توسط ہو تو اس کا نام شجاعت اور بہادری ہے جس سے آدمی کے اندر لطف و کرم، دلیری و جودت، بردباری و استقلال، نرمی و ملاطفت، شفقت و رحمت، غصہ کے ضبط کا مادہ اور ہر کام میں دور اندیشی اور وقار پیدا ہوتا ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ حکمت، عفت اور شجاعت یہ سب امور متوسط بین الافراط والتفریط ہیں اور ان سے وہ اخلاق حمیدہ اور اوصاف حسنہ پیدا ہوتے ہیں جن سے انسان حَسَنُ الخُلق اور خوب سیرت کہلاتا ہے اور ان سے افراط و تفریط کی صورت میں وہ اخلاق ذمیمہ اور اوصاف رذیلہ پیدا ہوتے ہیں جن سے آدمی سیئُ الخلق اور بد سیرت ہو جاتا ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عدالت کے تینوں اطراف (حکمت، عفت، شجاعت) کا احاطہ کرنے والے ہیں یعنی آپ کے اندر حکمت بھی ہے عفت بھی ہے اور شجاعت بھی۔ اور آپ ان سے پیدا ہونے والے اوصاف حسنہ اور اخلاق کریمہ کے پیکر تھے یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم مدبر، منتظم، حکیم، صائب الرائی، سخی، باحیا، صابر، قانع، متقی تھے آپ کے اندر شجاعت، لطف و کرم، استقلال، ملاطفت شفقت و رحمت، کظم غیظ، دور اندیشی اور وقار یہ سب اوصاف جمع تھے اور آپ خلق عظیم کے مالک تھے کما قال تعالیٰ اِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ۔ وقال علیہ السلام: بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَكَارِمَ الاخلاق وقال الشاعر؎

حُسنِ یوسف، دمِ عیسیٰ ید بیضا داری

آنچہ خوباں ہمہ دارند تو تنہا داری

وقال الآخر؎ لكل نبيٍّ في الانام فضيلة وجملتها مجموعة لمحمد

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس صفت "محدد جہات العدالۃ" کو ذکر کرنے میں براعت استہلال بھی حاصل ہے کیونکہ اس سے فلکیات میں آنے والے ایک مسئلہ کی طرف اشارہ ہے کہ فلک محدد الجہات ہے یعنی جہت فوق اور جہت تحت کی تعیین و تحدید فلک سے ہوتی ہے جس کی تفصیل انشاء اللہ اسی مقام پر آئے گی۔

وخاتم فصِّ الرِّسَالة :۔ فص پتھر یا شیشہ وغیرہ کے نگینہ کو کہتے ہیں جس سے انگوٹھی کو مزین کیا جاتا ہے اور بسا اوقات اس پر مالک کا نام بھی لکھ دیا جاتا ہے خاتم کی تا پر فتح اور کسرہ دونوں صحیح ہیں پہلی صورت میں خاتَم بروزن فاعَل اسم آلہ کا صیغہ ہے بمعنی ما یختم بہ الشئی جس سے کسی چیز پر مہر لگائی جائے، انگوٹھی کو خاتم اسی لئے کہتے ہیں کہ بادشاہ لوگ اپنی انگوٹھی سے مہر لگایا کرتے تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو رسالت کے نگینہ کی انگوٹھی کہا گیا یعنی جس طرح انگوٹھی نگینہ کا ہر طرف سے احاطہ کرلیتی ہے نگینہ کا کوئی حصہ اور گوشہ انگوٹھی سے باہر نہیں ہوتا اسی طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی نے رسالت کا ہر طرف سے احاطہ کرلیا ہے آپ پر رسالت ختم ہے آپ کے بعد کوئی نبی و رسول نہیں آئے گا۔ یا یہ مطلب ہے کہ جس طرح نگینہ انگوٹھی کے ساتھ قائم ہوتا ہے اسی طرح وصفِ رسالت آپ کے ساتھ قائم ہے۔ دوسری صورت میں خاتِم بکسر التاء اسم فاعل کا صیغہ ہے اور فص کی اضافت رسالت کی طرف اضافت بیانیہ ہے رسالت فص کا بیان ہے ترجمہ یہ ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نگینہ یعنی رسالت کو ختم کرنیوالے ہیں مراد اس سے بھی یہی ہے کہ رسالت آپ پر ختم ہے آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا البتہ پہلی صورت میں اس کلمہ کو کلمۂ سابقہ " محدد جہات العدالۃ " کے ساتھ خاص مناسبت حاصل ہو جائے گی کیونکہ انگوٹھی بھی نگینہ کی تمام جہات واطراف کا احاطہ کرلیتی ہے۔

وَعَلیٰ اٰلِہٖ :۔ سیبویہ اور بصریین کے نزدیک آل کی اصل اَھْلٌ ہے اس لئے کہ آل کی تصغیر اُھَیل آتی ہے اور ہر لفظ کی اصلیت کا پتہ اس کی تصغیر یا جمع تکسیر سے چلتا ہے جب آل کی تصغیر میں ھاء ہے تو معلوم ہوا کہ اس کی اصل میں ھاء ہے لہٰذا آل کی اصل اھل ہوئی۔ ہاء کو ہمزہ سے بدلا پھر ہمزہ کو الف سے بدل دیا آل ہو گیا۔ اس پر اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اولاً ہاء کو ہمزہ سے پھر ہمزہ کو الف سے بدلنے کی کیا ضرورت ہے ابتداءً ہی ہاء کو الف سے کیوں نہ بدل دیا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ھاء کو براہِ راست الف سے بدلنے کی کوئی نظیر کلام عرب میں نہیں ملتی البتہ ہاء کو ہمزہ سے بدلنے کی نظیر موجود ہے جیسے ماء کی اصل ماہ ہے کیونکہ اسکی جمع تکسیر میاہ آتی ہے ہاء کو ہمزہ سے بدل کر ماء بنالیا گیا اسی طرح ہمزہ کو الف سے بدلنے کی نظیر بھی موجود ہے جیسے اٰمَنَ اصل میں أءْمَنَ تھا ہمزہ کو الف سے بدل کر اٰمَنَ بنالیا گیا۔ امام کسائی اور امام یونس کہتے ہیں کہ آل کی اصل اول ہے اسلئے کہ اسکی تصغیر اُوَیل آتی ہے۔ کسائی کہتے ہیں کہ میں نے ایک فصیح اعرابی سے آل کی تصغیر اُوَیل سنی ہے اَوَل کی واؤ کو الف سے بدل کر آل بنا دیا گیا۔ اَھْل کا اطلاق تو ہر شخص کی اولاد پر ہوتا ہے خواہ وہ اشراف میں سے ہو یا نہو اور آل کا استعمال اشراف اور باعظمت لوگوں کے ساتھ خاص ہے خواہ شرافت وعظمت دینی ہو یا دنیوی پس اھل حجام تو کہا جا سکتا ہے مگر آل حجام نہیں کہا جائے گا۔ البتہ آل فرعون کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ فرعون کو دنیاوی بادشاہت وعظمت حاصل تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آل آپ کی تمام اولاد ہیں بعض کہتے ہیں آپ کے تمام متبعین آپ کی آل ہیں صاحب نبراس نے اسی قول کو مختار کہا ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ آپ کی آل کون ہیں فرمایا ہر متقی شخص۔ اور ایک روایت میں ہے ہر مومن۔

الواصلین :۔ اس کے بعد جار مجرور الی الحق محذوف ہے یعنی حق تک پہنچنے والے۔

واصحابہ :۔ امام سیبویہ کے قول کے مطابق اصحاب صاحب کی جمع ہے لیکن علامہ تفتازانی شرح کشاف میں کہتے ہیں کہ فاعل کی جمع افعال کے وزن پر ثابت نہیں ہے بلکہ یہ صَحِبٌ بکسر الحاء کی جمع ہے جو صاحب کا مخفف ہے۔ یا صَحْبٌ بسکون الحاء کی جمع ہے۔ صحابی اس شخص کو کہتے ہیں جس نے حالتِ اسلام میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہو یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو دیکھا ہو (تاکہ نابینا صحابی جیسے حضرت عبداللہ بن ام مکتوم کو بھی یہ تعریف شامل ہو جائے) اور حالتِ اسلام ہی میں اس نے وفات پائی ہو پس جو شخص اسلام سے مرتد ہو گیا اور حالتِ ارتداد ہی میں مر گیا وہ صحابی نہیں ہے۔ بعض نے یہ شرط لگائی ہے کہ کم از کم چھ ماہ صحبت حاصل رہی ہو اور بعض نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوہ میں شریک ہونے کی شرط لگائی ہے مگر یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ حضرت حسان بن ثابت رض نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کسی غزوہ میں شرکت نہیں کی اور حضرت جریر رض آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے چالیس روز قبل اسلام لائے تھے پس یہ دونوں حضرات صحابی کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے حالانکہ یہ دونوں حضرات بالاتفاق صحابی ہیں۔

الکاملین :۔ اس کے بعد متعلق محذوف ہے بالافعال الصالحۃ والصفات الحسنۃ یعنی جو اعمال صالحہ اور صفات حسنہ کیساتھ کامل و مکمل ہیں۔

امّا بعدُ! فیقولُ الفقیرُ المعتصِمُ بلطفہِ الابدیِّ حُسَینُ بنُ مُعینِ الدین المَیبذیُّ اَصلحَ اللہُ حالَھما ونوّرَ بالَھما لَمّا رأیتُ کمالَ عَینِ الاعیانِ وھو نوعُ الانسانِ بالارتقاءِ الیٰ اَعلامِ الفِطنۃِ والاھتداءِ الیٰ اقسامِ الحکمۃِ اِذْ بِھا یصیرُ النّاظرُ فی حقائقِ الاشیاءِ بصیرًا ومَن یُؤتَ الحکمۃَ فقد اُوتیَ خیرًا کثیرًا فشمّرتُ عَنْ ساقِ الجِدِّ لتحصیلِھا باحثًا عن اِجمالِھا وتفصیلِھا اَخذُ الھا عن جمٍّ کثیرٍ من العُلماءِ وجمٍّ غفیرٍ من الحکماءِ اَبّدَ اللہُ جلالَھم وخلّدَ ظِلالَھم

ترجمہ :۔ بہرحال حمد و صلوٰۃ کے بعد پس کہتا ہے اللہ کے دائمی لطف و کرم کو مضبوطی سے پکڑنے والا فقیر حسین بن معین الدین میبذی۔ اللہ دونوں (باپ اور بیٹے) کے حال کو درست فرمائے اور ان کے دلوں کو منور فرمائے۔ جب میں نے دیکھا موجودات کے خلاصہ کے کمال کو اور وہ (موجودات کا خلاصہ) نوع انسان ہے ذہانت کے پہاڑوں پر چڑھنے اور حکمت کے اقسام کی طرف رہنمائی پانے کی وجہ سے اس لئے کہ حکمت ہی کے ذریعہ چیزوں کی حقیقتوں میں نظر کرنے والا بصیرت والا بن جاتا ہے اور جس کو حکمت عطا کر دی گئی اس کو بہت زیادہ بھلائیوں سے نواز دیا گیا تو میں نے کوشش کی پنڈلی سے کپڑے سمیٹ لئے حکمت کو حاصل کرنے کے لئے اس کے اجمال و

وتفصیل سے بحث کرتے ہوئے علماء کی جماعت کثیرہ اور حکماء کی بڑی تعداد سے اس کو حاصل کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ ان کی بزرگی کو ہمیشہ رکھے اور ان کے سائے کو سدا قائم رکھے۔

تشریح :-

اما بعد :- بَعْدُ اسمائے ظروف میں سے ہے جب اس کا مضاف الیہ محذوف منوی ہو (یعنی کلام میں محذوف ہو مگر نیت میں موجود ہو) تو یہ مبنی علی الضم ہوتا ہے یہاں اس کا مضاف الیہ محذوف ملوی ہے یعنی بعد الحمد والصلوٰۃ۔ کلمۂ اما بعد دو کلاموں کے درمیان فصل کے لئے آتا ہے اسی لئے اس کو فصل خطاب کہتے ہیں۔ اس میں اختلاف ہے کہ اپنے کلام میں اما بعد کو سب سے پہلے استعمال کرنے والا کون ہے صاحب نبراس نے اس میں پانچ اقوال ذکر کئے ہیں ① حضرت داؤد علیہ السلام ہیں، امام طبرانی نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی مرفوع حدیث سے یہی روایت کیا ہے ② یعرب بن قحطان ہے ③ حضرت یعقوب علیہ السلام ہیں جیساکہ دارقطنی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے ذکرہ العینی فی شرح البخاری ④ سحبان بن وائل، ⑤ کعب بن لوی جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اجداد میں سے ہیں۔

فیقول الفقیر :- شارح اپنی کتاب کی تصنیف کا سبب بیان کرتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب میں نے یہ دیکھا کہ علم حکمت کے ذریعہ انسان ترقی کرتا جارہا ہے اور اسکو ایک کمال حاصل ہوتا جارہا ہے تو میں نے بھی علم حکمت کی تحصیل کیلئے جدوجہد کی اور علماء وحکماء کی ایک کثیر جماعت سے اس علم کو حاصل کیا۔ طالب علمی کے دور ہی میں حکمت کی اکثر کتابوں پر میں نے حواشی لکھنے بھی شروع کردئے ان کتابوں میں سے علامہ اثیر الدین ابہری کی کتاب ہدایۃ الحکمۃ بھی تھی میں نے اس پر بھی تعلیقات وحواشی لکھے پھر جب میں نے ہدایۃ الحکمۃ پڑھائی تو مجھ سے پڑھنے والے طلبہ عزیز نے اصرار کیا کہ ان حواشی وتعلیقات کو جمع کرکے آپ ہدایۃ الحکمۃ کی ایک شرح لکھدیجئے۔ میں اولاً تو اعذار پیش کرتا رہا مگر جب ان کا اصرار بڑھتا گیا اور ان کے مطالبہ کو پورا کئے بغیر کوئی چارہ کار نہ رہا تو میں نے ان کی فرمائش کے مطابق یہ شرح تحریر کردی اور یہ تصنیف میری آغاز جوانی میں سب سے پہلی تصنیف ہے۔ **المعتصم :-** اعتصام سے اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنی مضبوطی سے پکڑنا، چمٹنا۔

بلطفہ الابدی :- لطف کے معنی نرمی کرنا، احسان اور بھلائی کے معنی میں بھی آتا ہے یہاں پر مراد اللہ کی طرف سے عصمت وتوفیق کا عطا ہونا ہے جس سے بندہ طاعت کی طرف راغب ہوجائے اور معصیت سے اجتناب کرنے لگے۔ ابدی کے معنی جس کی انتہا نہ ہو۔ اس کا مقابل ازلی ہے جس کی ابتداء نہ ہو، حق تعالیٰ کی الطاف وعنایات اگرچہ ازلی اور ابدی ہیں مگر شارح نے اختصار اور رعایت سجع کی وجہ سے صرف ابدی کو ذکر کیا ہے اس لئے کہ عبارت میں ابدی کا تو موافق کلمہ "المبدی" موجود ہے ازلی کا موافق کوئی کلمہ نہیں ہے اگر الازلی والابدی کہتے تو سجع کی رعایت نہ ہوتی اور کلام طویل بھی ہوجاتا اس لئے صرف ابدی پر اکتفا فرمایا۔ اگر شارح السرمدی کہدیتے تو زیادہ اچھا ہوتا کیونکہ سرمدی کے معنی جس کی نہ ابتداء ہو نہ انتہاء یہ ازل وابد دونوں کو شامل ہے۔

بالھما :- بال کے معنی حال کے بھی آتے ہیں کہا جاتا ہے ما بالک ای ما حالک اور قلب کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے، کہا جاتا ہے قد اختلج فی بالی ای فی قلبی میرے دل میں یہ بات کھٹکی ہے یہاں پر معنی ثانی یعنی قلب مراد ہے۔

لما رأیت الخ :- ترکیب :- لما حرف شرط رأیتُ فعل با فاعل کمالَ عینِ الاعیانِ مفعول وھو نوع الانسان درمیان میں جملہ معترضہ ہے بالارتقاء الخ جار مجرور سے مل کر رأیتُ سے متعلق ہے رأیت فعل اپنے فاعل اور مفعول

متعلق سے مل کر شرط اور آگے فشمرتُ عن ساقِ الجدّ الخ اس کی جزا ہے اور درمیان میں اِذ بہا الخ جملہ تعلیلیہ ہے
عین الاعیان :۔ بمعنی اشرف الموجودات مراد اس سے انسان ہے جیسا کہ آگے شارح نے تصریح کی ہے وهونوع الانسان ۔ لفظ عین معانی کثیرہ کے درمیان مشترک ہے یہاں پر تین معانی مراد لئے جاسکتے ہیں ① یا تو مضاف (عین) اور مضاف الیہ (الاعیان جو عین ہی کی جمع ہے) دونوں جگہ اصل کے معنی میں ہے اس وقت عین الاعیان کے معنی اصل الاصول کے ہونگے یعنی انسان اصل الاصول ہے ② عین مضاف سے مراد اصل، اور اعیان مضاف الیہ سے مراد موجودات خارجیہ اس صورت میں اس کے معنی اصل الموجودات الخارجیہ (موجودات خارجیہ کی جڑ اور بنیاد) ہوں گے یعنی انسان اصل الموجودات ہے ③ عین مضاف سے مراد باصرہ یعنی آنکھ اور اعیان سے مراد موجودات خارجیہ انسان کو موجودات کی آنکھ کیساتھ تشبیہ دیگئی ہے کیونکہ جسطرح آنکھ اعضاء بدن میں سے اشرف وافضل جزء ہے اس طرح انسان تمام موجودات خارجیہ میں اشرف واعلیٰ ہے لیکن موجودات خارجیہ سے مطلق موجودات مراد نہیں بلکہ باری تعالیٰ کا استثناء ضروری ہے ورنہ انسان کا باری تعالیٰ سے افضل ہونا لازم آئے گا ۔ استثناء کا قرینہ شارح علیہ الرحمۃ کا قول وهونوع الانسان ہے ۔

اَعْلامُ الفطنة :۔ اعلام عَلَم بمعنی پہاڑ کی جمع ہے اور فطنہ کے معنی جودتِ ذہن اور تیزیِ خاطر ہے یعنی دل ودماغ کا عمدہ اور تیز ہونا ۔

اقسام الحکمة :۔ حکمت کی اولاً دو قسمیں ہیں حکمت عملیہ، حکمت نظریہ ۔ پھر ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں جیسا کہ عنقریب شارح بیان کریں گے یہاں پر اقسام سے مراد یا تو اقسام اولیہ (عملیہ اور نظریہ) ہیں اور جمع بمعنی مافوق الواحد ہے یا اقسام اولیہ وثانویہ سبھی مراد ہیں اور جمع اپنے حقیقی معنی میں ہے ۔

فشمرتُ عن ساقِ الجدِّ :۔ شمرتُ، تشمیر باب تفعیل سے ہے بمعنی کسی چیز کو سمیٹ لینا، ساق ۔ بمعنی پنڈلی الجِدّ بکسر الجیم بمعنی کوشش ۔ کوشش کی پنڈلی سے کپڑا سمیٹ لینا سعی فی الطلب سے کنایہ ہے ۔ شارحؒ نے علم حکمت کو حاصل کرنے میں جو جد وجہد اور کوشش کی ہے اس کو بطور استعارہ بیان کیا ہے اور اپنے آپ کو ایسے شخص کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو کسی اہم اور مشقت والے کام کو شروع کرتے وقت اپنی آستینیں چڑھا لیتا ہے اور اپنے پاجامے یا لنگی کو سمیٹ کر پوری جد وجہد کیساتھ اس کام کو شروع کرتا ہے اس عبارت میں تین استعارات استعمال کئے گئے ہیں ۔ استعارہ بالکنایہ، استعارہ تخییلیہ، استعارہ ترشیحیہ، استعارہ بالکنایہ اس کو کہتے ہیں کہ ایک شیٔ کو دوسری شیٔ کے ساتھ دل ہی دل میں تشبیہ دیکر ارکان تشبیہ (مشبّہ، مشبہ بہ، وجہ شبہ، حرف تشبیہ) میں سے صرف مشبّہ کو ذکر کیا جائے شارح نے اپنے نفس میں جدّ (بمعنی کوشش) کو شخص کامل کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور صرف مشبّہ یعنی جدّ کو ذکر کیا یہ استعارہ بالکنایہ ہے، اور استعارہ تخییلیہ کی تعریف ایک شیٔ کو دوسری شیٔ کے ساتھ دل ہی دل میں تشبیہ دیکر صرف مشبّہ کو ذکر کرنا اور مشبّہ بہ کے مختصات ولوازمات میں سے کسی لازم کو مشبّہ کیلئے ثابت کرنا ۔ یہاں پر مشبہ بہ (شخص کامل) کے لوازمات میں سے ایک لازم یعنی ساق کو مشبّہ یعنی جدّ کے لئے ثابت کیا گیا ہے یہ استعارہ تخییلیہ ہے

اور استعارہ ترشیحیہ کہتے ہیں مشبہ کے مناسبات میں سے کسی مناسب کو کلام میں ذکر کرنا پس یہاں پر تشمیر کا ذکر کرنا یہ استعارہ ترشیحیہ ہے کیونکہ تشمیر شخص کے مناسبات میں سے ہے انسان کیلئے مناسب ہے کہ وہ ہر وقت تحصیل کمال کے لئے سعی اور جدو جہد میں لگا رہے۔

باحثاً: شمرتُ کے فاعل سے حال واقع ہے، بحث سے ماخوذ ہے بمعنی کھود کرید کرنا جب اسکا صلہ عن آتا ہے تو اس کے معنی تحقیق و تفتیش کرنے کے آتے ہیں یہاں عن صلہ کی وجہ سے یہی معنی مراد ہیں یعنی حکمت کے اجمال و تفصیل کی تحقیق و تفتیش کرتے ہوئے۔

عن اجمالها و تفصیلها: اجمال کے لغوی معنی جمع کرنا اور اصطلاحی معنی لفظ کو ایسے طور پر استعمال کرنا جس سے مراد واضح نہ ہو پائے نیز امور متعددہ کی طرف ایک ہی مرتبہ التفات کر لینے کو اجمال کہا جاتا ہے اور علیحدہ علیحدہ ہر ہر فرد پر نظر ڈالنے اور التفات کرنے کو تفصیل کہتے ہیں۔

آخذاً: شمرتُ کے فاعل سے حال ثانیہ ہے باحثاً اور آخذاً دونوں حالین مترادفین ہیں جب ایک ذوالحال کے دو حال ہوتے ہیں ان کو حالین مترادفین کہتے ہیں۔

جمّ غفیرٍ: جم بمعنی بڑی تعداد اس کی جمع جمام اور جموم آتی ہے غفیر غفر یغفر (ض) غفراً بمعنی ڈھانپنا چھپانا۔ غفیر سے مراد کثیر ہے کیونکہ کثیر تعداد اپنے ماوراء یا ماتحت کو چھپا لیتی ہے۔

جلا لهم: جلال کے معنی انتہائی عظیم القدر ہونا اسی لئے یہ لفظ باری تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے اشکال پیدا ہوتا ہے کہ شارح نے اپنے اساتذہ کے لئے لفظ جلال کیوں استعمال کیا اس کا جواب ایک تو یہ ہے کہ لفظ جلال باری تعالیٰ کے ساتھ اس وقت مخصوص ہوتا ہے جبکہ ذو کے ساتھ استعمال کیا جائے جیسے ذوالجلال والاکرام۔ اور بغیر ذو باری تعالیٰ کے علاوہ حضرات اکابرین کیلئے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں پر جلال بمعنی لغوی مراد نہیں بلکہ اس کو علمیت پر محمول کیا جائے یعنی شارح نے اپنے ایک استاد علامہ جلال الدین محمد دوانی کے علم اور نام کی طرف اشارہ کیا ہے۔

وخلّد ظلا لهم: ابد اور خلود کے معنی ہمیشگی کے ہیں مگر ان کو مبالغہ کے طور پر کبھی زمانہ طویل کے معنی میں بھی استعمال کر لیا جاتا ہے یہاں یہی معنی مراد ہیں کہ اللہ ان کی بزرگی اور سائے کو تا دیر قائم رکھے۔

وَرَسَمْتُ فِیْ اَیَّامِ التَّحْصِیْلِ عَلٰی اَکْثَرِ کُتُبِهَا اَرْقَامًا کَثِیْرَۃً تَعُدُّ لِلنَّاظِرِیْنَ فِیْهِ بَصِیْرَۃً وَمِنْهُ الْهِدَایَۃُ لِلْمُحَقِّقِ الْکَامِلِ وَالْمُدَقِّقِ الْفَاضِلِ اَثِیْرِ الدِّیْنِ مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ الْاَبْهَرِیِّ قُدِّسَ سِرُّهٗ فَالْتَمَسَ مِنِّیْ بَعْضُ الْمُتَرَدِّدِیْنَ اِلَی الْمُشْتَغِلِیْنَ بِقِرَاءَتِهَا لَدَیَّ اَنْ اَجْعَلَ لَهُمْ مِنَ الْاَرْقَامِ الْمُتَعَلِّقَۃِ بِهَا شَرْحًا وَاُبَیِّنُ مَا یَلِیْقُ بِکُلِّ مَبْحَثٍ مِنْهَا تَعْدِیْلًا وَجَرْحًا وَقَدْ کُنْتُ مُعْتَذِرًا بِتَرَاکُمِ الْعَوَائِقِ وَاَفْوَاجِ هُمُوْمِهَا وَتَلَاطُمِ الْعَلَائِقِ وَاَمْوَاجِ غُمُوْمِهَا فَکَرَّرُوا الْاِلْتِمَاسَ وَزَادُوْا فِی الْاِقْتِبَاسِ

فرقمتهٗ علیٰ ما وافقَ مسئولهم وطابقَ مامولهم والمرجوُّ من الطالبین لطریق الرّشاد والشاربینَ لرحیق السداد أنْ ینظروا فیه بعینِ العنایۃ والوداد ویُعرضوا عن التعرّض بالجدل والعناد

ترجمہ:۔ اور میں نے طالب علمی کے زمانہ میں حکمت کی اکثر کتابوں پر بہت سے حواشی لکھے جوان میں غور وفکر کرنے والوں کیلئے بصیرت پیدا کرتے تھے انہیں میں سے ایک کتاب ہدایۃ الحکمۃ بھی تھی جو محقق کامل اور مدقق فاضل اثیر الدین ابہری رح کی تصنیف ہے پس میرے پاس آمد ورفت رکھنے والوں اور میرے پاس اس کتاب کے پڑھنے میں مشغول ہونے والوں میں سے بعض نے مجھ سے التماس کیا کہ ہدایۃ الحکمۃ سے متعلق حواشی کو میں ایک شرح کی شکل دیدوں اور جو اس کتاب کے ہر مبحث کے مناسب ہو اس کو اثبات وابطال کرتے ہوئے ظاہر کردوں اور میں معذرت کرتا رہا رکاوٹوں کے تہ بتہ جمع ہونے اور ان کے غموں کے ہجوم کی وجہ سے اور مشاغل کے تھپیڑے مارنے اور ان کے غموں کی لہروں کی وجہ سے مگر انھوں نے بار بار امر کیا اور مطالبہ زیادہ کرنے لگے تو میں نے ان کی فرمائش کے موافق اور ان کی امید کے مطابق یہ شرح تصنیف کردی۔ اور مجھے ان لوگوں سے امید ہے جو سیدھے راستہ کو طلب کرنیوالے اور درستگی کی شراب پینے والے ہیں کہ وہ مہربانی اور محبت کی نگاہ سے اس شرح کو دیکھیں گے اور جھگڑے وعناد کے ساتھ چھیڑ چھاڑ کرنے سے اعراض کریں گے۔

تشریح:

ورَسمتُ:۔ رسم یرسم (ن) رسمًا بمعنی لکھنا۔ رسمتُ واحد متکلم کا صیغہ ہے۔

ارقامًا:۔ رقم کی جمع ہے بمعنی نمبر، عدد، مراد ارقام سے حواشی ہیں، حواشی کو چونکہ نمبر ۱ وغیرہ ۲ وغیرہ کی علامات کے ساتھ لکھا جاتا ہے اس لئے حواشی کو ارقام کہتے ہیں۔ **تُعِدُّ**:۔ اعداد باب افعال سے ہے بمعنی تیار کرنا، مہیا کرنا

بصیرۃً:۔ بصیرت کے معنی عقل، دانائی، قلب کی روشنی۔

للمحقق: محقق اس شخص کو کہا جاتا ہے جو مسائل کو دلائل سے ثابت کرے اور جو شخص دلائل پر دلائل قائم کرے اس کو مدقق کہتے ہیں۔ تحقیق کے معنی اثبات المسئلۃ بالدلیل اور تدقیق کے معنی اثبات الدلیل بالدلیل کے ہیں۔

اثیر الدین: مفضل بن عمر ماتن یعنی صاحب ہدایۃ الحکمۃ کا نام ہے جن کے حالات مقدمہ میں بیان ہو چکے ہیں

فالتمس منی:۔ التماس کے معنی کسی کا اپنے مساوی درجہ کے شخص سے کسی کام کو طلب کرنا۔ طلب فعل کی تین قسمیں ہیں امر، التماس، دعا۔ اگر بڑا آدمی اپنے سے چھوٹے آدمی سے کسی کام کو طلب کرے اس کو امر (حکم) کہتے ہیں اور اگر چھوٹا بڑے سے طلب کرے اسکو دعا یا استدعار (درخواست، گذارش) کہتے ہیں اور اگر کوئی اپنے مساوی اور ہم مرتبہ سے کوئی فعل طلب کرے اسکو التماس کہتے ہیں، یہاں پر سوال یہ ہے کہ تلامذہ کا شارح سے تالیف شرح کا سوال کرنا تو استدعار ہے پھر التماس کا لفظ کیوں استعمال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ شارح نے تواضع وانکساری کی خاطر اپنے تلامذہ کو اپنے ہم مرتبہ قرار دے کر لفظ التماس ذکر کیا لفظ دعا یا استدعار سے کبر مترشح ہوتا ہے

اس پر اگر کوئی یہ سوال کرے کہ غایت تواضع وانکساری کی بات تو یہ تھی کہ فالتمس منی کے بجائے فامرنی کہتے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اتنی زیادہ تواضع وعاجزی بھی اچھی نہیں ہوتی کہ تلمیذ کو اپنے استاد کا درجہ دیدیا جائے اور خود اس کے شاگرد کے درجہ میں آجائے اس لئے التماس ہی کا لفظ مناسب ہے ۔

المترددین الیّ ۔ تردد کے معنی بار بار آنا جانا ۔ ان اجعل لھم الخ ۔ یہ فالتمس کا مفعول ہے ۔ تعدیلاً وجرحاً تعدیل کے معنی کسی شئے کو ثابت کرنا اور اس کی اصلاح و درستگی کرنا اور جرح کے معنی کسی شئے پر طعن واعتراض کرنا اور اس کی تردید وابطال کرنا یعنی ہدایۃ الحکمۃ میں جو مباحث قابل تعدیل ہیں ان کی تعدیل کیجائے اور جو قابل اعتراض وتردید ہیں ان کی تردید کی جائے ۔

وقد کنت معتذرًا الخ ۔ شارح فرماتے ہیں کہ جب طلبہ نے شرح لکھنے کی درخواست کی تو میں اولاً تو اعذار پیش کرتا رہا کہ شرح تصنیف کرنے کا موقعہ نہیں ہے کثرت موانع ومشاغل کی وجہ سے میں اس کام سے قاصر ہوں مگر انھوں نے بار بار التماس کیا اور ان کا اصرار بڑھتا گیا تو میں نے ان کے سوال وامید کے مطابق شرح لکھنی شروع کردی یہ عجیب اتفاق ہے کہ بندہ کے ساتھ بھی یہی بات پیش آئی بندہ جب ۱۳۹۴ھ مطابق ۱۹۷۴ء میں جامعہ مظاہر علوم سہارنپور سے فراغت حاصل کرکے جامعہ اشرف العلوم گنگوہ میں مدرس ہوا تو پہلے سال ہی میبذی پڑھانے کا اتفاق ہوگیا اور ایسا تسلسل بندھا کہ اسوقت سے ابتک تقریباً ۲۳ سال ہوگئے یہ کتاب بندہ ہی کے زیر درس چلی آرہی ہے تقریباً ہر سال ہی طلبہ مجھ سے کہتے رہتے تھے کہ میبذی کی ایک ایسی شرح لکھدیں جس کا انداز بیان درسی ہو جس سے ہم بخوبی وبآسانی استفادہ کرسکیں میں اپنی نااہلی اور مشغولیات کا عذر کرتا رہا رفتہ رفتہ عزیز طلبہ کا اصرار بڑھتا چلا گیا تو تمام اعذار وموانع کو برطرف کرنا پڑا اور اللہ کی توفیق کا سہارا لیکر اسی سے دعاء نصرت واعانت کرتے ہوئے اس کام کو شروع کردیا ۔ واللّٰہُ ھُوَ المُتِمُّ وَھُوَ المُعِیْنُ ۔

بتراکم ۔ تراکم کے معنی ایک شئے کا دوسری شئے کے اوپر تہ بتہ جمع ہونا ۔ عوائق عائق کی جمع بمعنی رکاوٹ حوادث زمانہ افواج فوج کی جمع بمعنی جماعت، گروہ، ھموم ھَمّ کی جمع بمعنی غم، فکر تلاطم آپس میں ایک دوسرے کے طمانچہ مارنا، تھپیڑے مارنا العلائق عَلاقۃ کی جمع ہے بمعنی وہ چیز جس کے ساتھ انسان اپنی زندگی میں مشغول ومتعلق رہتا ہے جیسے مال، اہل وعیال وغیرہ یہاں پر اس سے مراد مطلقاً مشاغل ہوسکتے ہیں امواج موج کی جمع بمعنی لہر ۔ الاقتباس طلب کرنا، لینا، استفادہ کرنا ۔

فرقمتہٗ ۔ رَقَمَ (ن) رقماً، لکھنا ۔ مامولھم ماموَل جس کی امید کی جائے، امل یامل (ن) املاً امید کرنا ۔

والمرجو ۔ رجا یرجو (ن) رجاءً بمعنی امید کرنا سے اسم مفعول کا صیغہ ہے ۔ الرَّشاد بمعنی حق واستقامت رحیق بمعنی خالص شراب، السَّداد بفتح السین بمعنی صواب، درستگی، الوِدَاد بکسر الواو بمعنی دوستی رکھنا، محبت کرنا، التعرض باب تفعل کا مصدر ہے بمعنی درپے ہونا کسی چیز کے پیچھے پڑنا چھیڑ چھاڑ کرنا الجَدَل بفتح الجیم والدال بمعنی جھگڑا، والعناد باب مفاعلۃ کا مصدر ہے فِعال کے وزن پر، عاند یعاند معاندۃ وعناداً بمعنی مقابلہ کرنا دشمنی کرنا

وَمَا اُبَرِّئُ نَفْسِی اِنَّ الاِنسَانَ یُسَاوِقُ السَّھْوَ وَالنِّسیَانَ عَلٰی اَنَّہٗ لَا یَسَعُ الْمَجَالُ لِتَحقِیقِ الصَّوَابِ فِی کُلِّ بَابٍ وَھٰذَا اَوَّلُ مَا صَنَّفْتُہٗ فِی عُنْفُوَانِ الشَّبَابِ وَمِنْہُ الاِسْتِعَانَۃُ لِفَتحِ اَبْوَابِ الھِدَایَۃِ وَعَلَیْہِ التَّوَکُّلُ فِی البِدَایَۃِ وَالنِّھَایَۃِ

ترجمہ:۔ اور میں اپنے آپ کو بَری نہیں کہتا بیشک انسان کے ساتھ سہو ونسیان لگا ہوا ہے علاوہ اسکے کہ علمی میدان ہر باب میں درستگی کو محقق وثابت کرنے کی طاقت نہیں رکھتا۔ اور یہ میری آغازِ جوانی میں سب سے پہلی تصنیف ہے، اور ہدایت کے دروازوں کو کھولنے کے لئے اللہ ہی سے اعانت مطلوب ہے اور ابتداء و انتہاء میں اسی کی ذات پر بھروسہ ہے۔

تشریح:۔

وما ابرئُ نفسی الخ:۔ شارح علیہ الرحمۃ اپنے عجز وقصور کا اظہار واعتراف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میں اپنے نفس کو خطاء وقصور سے بَری نہیں کہتا اور یہ نہیں کہتا کہ میری شرح مکمل طور پر درست ہے کوئی غلطی نہیں ہے، انسان کے ساتھ بھول چوک لگی ہوئی ہے اس لئے میری اس شرح میں غلطیاں ہونے کا بہت امکان ہے۔ شارح نے اس عبارت میں چار طریقہ سے معذرت پیش کی ہے (۱) یہ کہ انسان کے ساتھ سہو ونسیان لگا ہوا ہے اس سے خطائیں سرزد ہوسکتی ہیں بلکہ ہوتی رہتی ہیں (۲) دوسرے یہ کہ ہر کام میں درستگی پر اُترنا اور قائم رہنا انسان کی طاقت سے باہر ہے یہ شان تو حق سبحانہ وتعالیٰ ہی کی ہے کہ وہ تمام عیوب ونقائص سے پاک صاف اور منزہ ومقدس ہے اور اس کا ہر ہر فعل حق اور صواب ہے (۳) تیسرے یہ کہ میری یہ سب سے پہلی تصنیف ہے اور پہلی تصنیف میں غلطی کا اغلب طور پر احتمال ہوتا ہے (۴) چوتھے یہ کہ یہ شرح آغازِ جوانی میں لکھی ہے اس زمانہ میں نہ تو انسان کے پاس زیادہ علوم کا خزانہ ہوتا ہے اور نہ ہی زیادہ تجربہ ہوتا ہے بوڑھا ہوکر آدمی تجربہ کار بھی ہوجاتا ہے اور علوم کا ایک معتدبہ ذخیرہ بھی جمع ہوجاتا ہے ہر گوشہ اور ہر پہلو پر نظر کرکے وہ تصنیف وتالیف کرتا ہے اس لئے غلطی کا صدور کم ہوتا ہے۔

یُسَاوِقُ السھو والنسیان:۔ مساوقت کے معنی مساوات اور مرادفت کے آتے ہیں جب دو چیزوں کے درمیان ترادف ظاہر ہوتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ ان دونوں میں مرادفت ہے اور اگر ترادف ظاہر نہیں ہوتا تو اس کو مساوقت سے تعبیر کیا جاتا ہے، انسان اور سہو ونسیان میں مساوات وترادف کا مطلب یہ ہے کہ ہر انسان کے ساتھ سہو ونسیان لگا ہوا ہے۔ حضرات انبیاء علیہم السلام اگرچہ سیئات سے معصوم ہوتے ہیں مگر سہو ونسیان کا صدور ان حضرات سے بھی ہوجاتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ اَنْسیٰ کَمَا تَنْسَوْنَ (رواہ البخاری ص۵۸) میں تم جیسا ایک بشر ہوں میں بھی بھول جاتا ہوں جس طرح تم بھول جاتے ہو۔ سہو اور نسیان دونوں کے معنی غفلت کے ہیں بعض نے ان دونوں میں فرق کیا ہے کہ کسی شئی کی صورت کا قوت حافظہ میں رہتے ہوئے مُدرِکہ سے زائل ہوجانا سہو ہے اور حافظہ و مُدرِکہ دونوں سے زائل ہوجانے کو نسیان کہتے ہیں۔

لَایَسَعُ الْمَجَالُ۔ وسِعَ یَسَعُ (س) سِعَۃً گنجائش رکھنا، کشادہ ہونا الْمَجَال جَالَ یَجُولُ (ن) جَوْلًا وجَوْلَانًا بمعنی گھومنا چکر لگانا مَجَال اسم ظرف ہے گھومنے کی جگہ، میدان، یہاں پر علمی میدان مراد ہے کہ علمی میدان اگرچہ بہت وسیع ہے مگر اس میں اتنی گنجائش نہیں ہے کہ ہر باب میں درستی ہی درستی رہے کسی بات میں کوئی غلطی صادر ہی نہ ہو۔

فِی عُنْفُوَانِ الشَّبَابِ۔ عُنْفُوَان ہر چیز کی ابتدا اور آغاز کو کہتے ہیں یہ بھی حسن اتفاق کی بات ہے کہ میبذی کی یہ شرح جو آپ کے مطالعہ میں ہے بندہ کی بھی آغاز جوانی کی سب سے پہلی تصنیف ہے[ع] اس سے قبل کوئی تصنیف نہیں کی ہمت اور دعا کرے سب سے پہلے اسی کتاب پر قلم اٹھایا ہے خدا مدد فرمائے۔ آمین۔ لہٰذا میں بھی شارح کی طرح یہ کہتا ہوں ھٰذا اوّل ماصنفتہ فی عنفوان الشباب پہلی تصنیف بھر جوانی کا آغاز، علوم کثیرہ تو کیا علم کے درجۂ اقل سے بھی عاری اور خالی ہوں نہ معلوم کتنی لغزشیں اور خطائیں اس میں ہوئی ہوں گی اس لئے اپنی عاجزی اور قصور کا اعتراف کرتے ہوئے عرض کرتا ہوں کہ مطالعہ کرنے والے مدرسین کرام اور عزیز طلبہ جدل وعناد کی نظر سے نہ دیکھیں بلکہ محبت وعنایت کی نظر سے مطالعہ کریں اور مسامحت سے کام لیتے ہوئے حوصلہ افزائی فرمائیں فالمرجو من الاساتذۃ الاجلاء والطلبۃ الاعزاء ان ینظروا فیہ بعین العنایۃ والوداد ویعرضوا عن التعرض بالجدل والعناد۔

ع بندہ کا مؤلفہ ایک رسالہ "انوار الدرایات لدفع التعارض بین الآیات" اگرچہ اس شرح سے قبل ہی طبع ہو کر سامنے آچکا ہے مگر وہ تالیف کے اعتبار سے اس سے مؤخر ہی ہے، اوّلاً شرح میبذی کی تالیف شروع کی تھی ایک معتد بہ حصہ تالیف ہونے کے بعد بعض عوارضات کی وجہ سے ایک عرصہ تک تالیف موقوف رہی اس وقفہ کے دوران ایک مختصر سے رسالہ "انوار الدریات" کی تالیف وطباعت عمل میں آئی اس کے بعد شرح مذکور کی تالیف کی تکمیل ہوئی اس لئے آغاز تصنیف کے اعتبار سے اوّلیت شرح میبذی ہی کو حاصل ہے۔

انوار الدرایات) ایک مختصر رسالہ ہے جو دفع تعارض بین الآیات کے موضوع پر تالیف کیا گیا ہے یعنی قرآن مقدس کی جن آیات میں بظاہر تعارض نظر آتا ہے مثلاً بعض آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ بارش آسمان سے ہوتی ہے اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ بادلوں سے ہوتی ہے اسی طرح بعض آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ تخلیق سماوات مقدم ہے تخلیق ارض پر اور بعض آیات میں اس کا برعکس ہے اس رسالہ میں ان تعارضات کے جوابات دیئے گئے ہیں اور ترتیب یہ رکھی گئی ہے کہ اوّلاً ہر عنوان کے تحت اس مضمون کی وہ آیات جمع کی گئی ہیں جن میں بظاہر تعارض ہے ہر آیت کیساتھ پارہ نمبر رکوع نمبر جلالین شریف کا صفحہ نمبر بھی درج کیا گیا ہے اسکے بعد تشریح تعارض کے عنوان سے تعارض کی توضیح کی گئی ہے اور سمجھایا گیا ہے کہ ان آیات میں تعارض کسطرح ہے پھر دفع تعارض کے عنوان سے اس کے جوابات نہایت سلیس اور آسان اردو زبان میں مستند اور معتبر کتب تفسیر کے حوالوں کے ساتھ تحریر کئے گئے ہیں۔ اپنے موضوع پر یہ سب سے پہلی تصنیف ہے جو بیضاوی شریف، جلالین شریف، ترجمۃ القرآن اور دیگر کتب تفسیر پڑھنے پڑھانے والوں اور علم تفسیر سے دلچسپی رکھنے والے دیگر اہل علم کے لئے ان شاء اللہ مفید اور معاون ہے۔ خداوند قدوس اس کا نفع عام وتام فرمائے۔ آمین
۱۲۵ مضامین اور ۲۸۰ صفحات پر مشتمل خوبصورت ٹائیٹل اور عکسی طباعت سے مزین ہے۔ سائز ۲۳×۳۶/۱۶
کتاب کی افادیت کا اندازہ مطالعہ کے بعد ہی ہو سکتا ہے

مؤلف عفی عنہ

لفتح ابواب الهدایۃ :- ہدایت کے لغوی معنی مراد ہیں یعنی ہدایت کے دروازے کھولنے میں اللہ ہی سے مدد طلب کرتا ہوں مگر لطیف انداز میں اس میں متن کے نام کی طرف بھی اشارہ ہے کہ ہدایۃ الحکمۃ کے ہر باب اور ہر بحث کی شرح کرنے میں اللہ ہی سے اعانت مطلوب ہے،

اعلم انّ الحکمۃ علمٌ باحوال اعیانِ الموجودات علی ما ھی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقۃ البشریۃ وتلک الاعیان اِمّا الافعال والاعمال التی وجودھا بقدرتنا واختیارنا اَوْ لا فالعلم باحوال الاوّل من حیث انہ یؤدی الی صلاح المعاش والمعاد یسمّٰی حکمۃً عملیۃً والعلم باحوال الثانی یسمّٰی حکمۃً نظریۃً

ترجمہ :- جان تو کہ بیشک حکمت موجودات خارجیہ کے نفس الامری احوال کا جاننا ہے طاقت انسانی کے مطابق اور وہ موجودات خارجیہ یا تو ایسے افعال و اعمال ہوں گے جن کا وجود (کسب کے اعتبار سے) ہماری قدرت و اختیار میں ہے یا ایسے نہیں ہوں گے پس اول کے احوال کے جاننے کا نام اس حیثیت سے کہ وہ دنیا و آخرت کی صلاح کی طرف پہنچاتا ہے حکمت عملیہ رکھا جاتا ہے اور ثانی کے احوال کے علم کا نام حکمت نظریہ رکھا جاتا ہے۔

تشریح :-

شارح علیہ الرحمۃ سبب تالیف سے فراغت کے بعد حکمت کی تعریف بیان کرتے ہیں کہ حکمت موجودات خارجیہ کے واقعی اور نفس الامری احوال کا جاننا ہے طاقت بشریہ کے بقدر۔ یعنی جو چیزیں خارج میں موجود ہیں مثلاً عناصر اربعہ (مٹی پانی، ہوا، آگ) اور افلاک وغیرہ ان کے نفس الامری اور واقعی احوال یعنی عوارض ذاتیہ اس حد تک معلوم ہو جائیں جہاں تک انسان کی طاقت و قدرت میں ہے۔ جمیع موجودات خارجیہ کے جمیع احوال کا جاننا تو ممکن نہیں ہے، یہ صفت تو صرف حق سبحانہ و تعالیٰ کی ہے کہ وہ تمام اشیاء کے تمام احوال سے واقف اور باخبر ہے۔ انسان کی طاقت سے یہ بات باہر ہے۔

اعیان :- عین کی جمع ہے، عین کے معنی قائم بالذات کے بھی آتے ہیں جسکو جوہر کہا جاتا ہے اور اس کا اطلاق موجود فی الخارج پر بھی ہوتا ہے خواہ وہ قائم بالذات ہو جیسے: جوہر یا قائم بالغیر ہو جیسے عرض، یہاں پر مراد دوسرے معنی ہیں کیونکہ اگر قائم بالذات مراد ہو تو لفظ عین اعراض کو شامل نہ ہوگا اور اعراض کا علم علم حکمت سے خارج ہو جائے گا حالانکہ علم حکمت میں اعراض سے بھی بحث ہوتی ہے کیونکہ اعراض بھی خارج میں موجود ہوتے ہیں، اعیان کی قید سے علم منطق علم حکمت سے خارج ہو گیا کیونکہ علم منطق میں موجودات ذہنیہ سے بحث ہوتی ہے نہ کہ خارجیہ سے۔ اعیان کی اضافت موجودات کی طرف اضافۃ الصفۃ الی الموصوف ہے بمعنی الموجودات العینیۃ ای الخارجیۃ۔

علیٰ ما ھی علیہ فی نفس الامر :- ما موصولہ سے مراد وجہ ہے اور ھی ضمیر احوال یا اعیان کی طرف راجع ہے معنی یہ ہیں موجودات خارجیہ کے احوال ایسے طریقہ پر جاننا جس طریقہ پر وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ہیں، قطع نظر

کرتے ہوئے اعتبار معتبر، وضع واضع، اصطلاح مُصطلِح اور تعیین شارع سے۔ یعنی علم حکمت میں موجودات خارجیہ کے واقعی اور نفس الامری عوارض ذاتیہ معلوم ہوتے ہیں خواہ ان کا کسی نے اعتبار کیا ہو یا نہ کیا ہو کسی واضع نے ان کو وضع کیا ہو یا نہ کیا ہو، کسی نے ان کی اصطلاح مقرر کی ہو یا نہ کی ہو، شریعت کی طرف سے ان کی تعیین کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو، اس قید یعنی "علیٰ ما ہی علیہ فی نفس الامر" سے علم حکمت اور علوم عربیہ مثلاً نحو و صرف وغیرہ نیز علم فقہ کے مابین امتیاز نمایاں ہوجاتا ہے اس لئے کہ علم نحو میں اگرچہ لفظ (جو کہ موجود فی الخارج ہے) کے احوال جیسے معرب ہونا، مبنی ہونا وغیرہ سے بحث ہوتی ہے لیکن یہ لفظ کے احوال فی حد ذاتہ نہیں ہیں بلکہ واضع کی طرف سے وضع شدہ ہیں ان احوال کا وجود اہل نحو کے اعتبار کرنے اور ان کی اصطلاح مقرر کرنے پر موقوف ہے اگر وہ ان چیزوں کا اعتبار نہ کرتے، اصطلاحیں مقرر نہ کرتے تو معرب و مبنی وغیرہ کا کوئی علم نہ ہوتا اور علم فقہ میں مکلفین (جو کہ موجود فی الخارج ہیں) کے افعال سے بحث ہوتی ہے جیسے نماز، روزہ وغیرہ۔ لیکن یہ افعال بھی فی حد ذاتہ نہیں ہیں بلکہ شارع کی طرف سے متعین شدہ ہیں اگر شارع کی جانب سے صوم و صلوٰۃ وغیرہ کا حکم نہ ہوتا تو ان کا بھی کوئی وجود اور علم نہ ہوتا بخلاف علم حکمت کے کہ اس میں موجودات خارجیہ کے نفس الامری احوال وعوارض سے بحث ہوتی ہے مثلاً جسم حرکت کر رہا ہے اس کو نفس الامر اور واقع میں حرکت عارض ہے کوئی اس کا اعتبار کرے یا نہ کرے یا مثلاً ایک جسم کو شکل مثلث یا مربع عارض ہے یہ بھی نفس الامری اور واقعی ہے اعتبار مُعتبر یا وضع واضع پر موقوف نہیں ہے، پس علم حکمت اور علوم عربیہ و فقہ و نحو وغیرہ کے درمیان فرق وضاحت کیساتھ سامنے آگیا۔ البتہ علم کلام اور حکمت میں کوئی فرق نظر نہیں آتا کیونکہ علم کلام میں امور اعتقادیہ نفس الامریہ سے بحث ہوتی ہے مگر یہ کہا جاسکتا ہے کہ علم کلام میں امور اعتقادیہ نفس الامریہ کا قانونِ اسلام کے موافق ہونیکا اعتبار کیا جاتا ہے اور علم حکمت میں اس کا اعتبار نہیں ہے خواہ وہ احوال نفس الامریہ قانونِ اسلام کے موافق ہوں یا مخالف، پس علم کلام اور علم حکمت کے درمیان بھی فرق ظاہر ہے۔

بقدر الطاقۃ البشریۃ :۔ یعنی تمام موجودات خارجیہ کے جمیع احوال کا علم مراد نہیں ہے بلکہ جتنے موجودات خارجیہ کے جس قدر احوال انسان معلوم کرسکتا ہے اتنے احوال مراد ہیں اس لئے کہ تمام موجودات کے جمیع احوال کا علم تو حق تعالیٰ کے علاوہ کسی کو بھی نہیں ہے پس اگر یہ قید نہ لگائی جائے تو اس صورت میں باری تعالیٰ کے علم کے علاوہ کسی علم پر بھی حکمت کی تعریف صادق نہیں آئے گی اس لئے بقدر الطاقۃ البشریہ کی قید ضروری ہے، پھر طاقت بشریہ سے مراد ایسے لوگوں کی طاقت ہے جن میں اتنی صلاحیت ہو کہ وہ پیش آمدہ جمیع مسائل کا استنباط کرسکیں اگر مطلق بشر کی طاقت مراد لی جائے تو ہر کس و ناکس کے علم پر حکمت کی تعریف صادق آئے گی اور ہر شخص کا حکیم ہونا لازم آئیگا والامر لیس کذلک فافہم۔

وتلک الاعیان :۔ یہاں سے شارح موضوع (موجودات خارجیہ) کے اعتبار سے حکمت کی تقسیم بیان کرتے ہیں جس کے تحت اولاً دو قسمیں ہیں ۱۔ حکمت عملیہ ۲۔ حکمت نظریہ، حکمت کا موضوع جیسا کہ اوپر معلوم ہوچکا اعیان یعنی موجودات خارجیہ ہیں چونکہ یہ تقسیم موضوع کے اعتبار سے ہے اس لئے پہلے یہ سمجھو کہ موجودات خارجیہ دو حال سے خالی نہیں (۱) موجودات خارجیہ یا تو وہ افعال و اعمال ہوں گے جن کا وجود (کسب کے اعتبار سے) ہماری قدرت و اختیار میں ہے جیسے صنعت و حرفت کسب معاش کے ذرائع اور عبادات و احکام شرعیہ وغیرہ (۲) یا ایسے افعال و اعمال نہیں ہوں گے جن کا وجود

ہماری قدرت واختیار میں ہے اس کی پھر دوصورتیں ہیں یا تو وہ افعال واعمال کے قبیل سے ہی نہوں جیسے واجب تعالیٰ یا افعال واعمال کے قبیل سے تو ہوں مگر ان کا وجود ہماری قدرت واختیار میں نہ ہو جیسے افلاک وعناصر وغیرہ، افعال سے مراد تاثیرات نہیں ہیں بلکہ وہ آثار مراد ہیں جو موجود فی الخارج ہوتے ہیں اس کے بعد سمجھو کہ حکمت کی دو قسمیں ہیں حکمتِ عملیہ، حکمتِ نظریہ، دلیل حصر اس کی یہ ہے کہ حکمت دو حال سے خالی نہیں یا تو ایسے افعال واعمال کے احوال کا علم ہوگا جن کا وجود ہماری قدرت واختیار میں ہے یا ایسے افعال واعمال کے احوال کا علم نہیں ہوگا۔ اول علم کو اس حیثیت سے کہ وہ دنیا وآخرت کی صلاح کی طرف مفضی ہو حکمت عملیہ کہتے ہیں اور ثانی کو حکمت نظریہ کہا جاتا ہے مثلاً صنعتوں اور حرفتوں کا جاننا، کسب معاش کے ذرائع اور طریقوں کا معلوم کرنا یہ سب چیزیں ایسی ہیں جن سے انسان کی دنیوی زندگی سنورتی ہے اور صوم ودیگر احکام شرعیہ کے احوال کے جاننے سے انسان کی آخرت بنتی ہے اور یہ سب ایسے امور ہیں جن کا وجود ہماری قدرت واختیار میں ہے کہ ہم اپنے اختیار سے ان کاموں کے کرنے پر قدرت رکھتے ہیں پس ان تمام امور کی معرفت حاصل کرنے کا نام حکمت عملیہ ہے اور مثلاً واجب تعالیٰ کے وجود، وجوب وغیرہ اور افلاک کا کروی (گول) ہونا وغیرہ یہ وہ امور ہیں جن کا وجود ہماری قدرت واختیار میں نہیں ہے ان کے جاننے کو حکمت نظریہ کہتے ہیں۔

اِمّا الافعال والاعمال:۔ افعال واعمال میں عموم خصوص مطلق کا فرق ہے، عمل اس امر کو کہتے ہیں جس کا مصدر اعضاء وجوارح سے ہو جیسے چلنا، چھونا، بولنا، دیکھنا، نماز پڑھنا وغیرہ اور فعل عام ہے خواہ اعضاء وجوارح سے صادر ہو جیسے یہی اعمال مذکورہ یا بغیر اعضاء وجوارح کے، جیسے بارش کا برسنا، سورج کا نکلنا، ستاروں کا چمکنا، ہواؤں کا چلنا وغیرہ یہ افعال ہیں ان کو اعمال نہیں کہا جاتا ہے پس ہر عمل کا فعل ہونا ضروری ہے مگر ہر فعل کا عمل ہونا ضروری نہیں ہے۔

بقدرتنا واختیارنا:۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر افعال کا وجود بندہ کی قدرت واختیار میں مانا جائے تو بندہ کا اپنے افعال کا خالق ہونا لازم آئے گا اور یہ مذہب معتزلہ کا ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مراد قدرت کسبیہ اور اختیار کسبی ہے اہل حق کے نزدیک بندہ اپنے افعال کا کاسب ہوتا ہے خالق نہیں۔ یعنی بندہ کو اپنے افعال پر کسب کے اعتبار سے قدرت واختیار ہوتا ہے خلق کے اندر بندے کو دخل نہیں خلق تو حق تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے اور معتزلہ بندہ کو خالق مانتے ہیں پس جب قدرت کسبیہ اور اختیار کسبی مراد ہے تو بندہ کا اپنے افعال کا خالق ہونا لازم نہیں آیا فلا اشکال، ہم نے ترجمہ کرتے ہوئے بین القوسین کی عبارت میں اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

من حیث انہٗ الخ:۔ حکمت عملیہ کی تعریف میں حیثیت کی قید کا اضافہ کیا حکمت نظریہ کی تعریف میں یہ قید نہیں بڑھائی اس کی وجہ یہ ہے کہ حکمت عملیہ میں افعال واعمال دو قسم کے ہوتے ہیں معتبر اور غیر معتبر مثلاً صوم وصلوٰۃ کو اگر شرائط وآداب کی رعایت کیساتھ ادا کیا جائے تو معتبر ورنہ غیر معتبر ہیں اور صلاح دارین کی طرف پہنچانے والے

افعال کا معتبر ہونا ضروری ہے غیر معتبرہ افعال سے صلاح دارین تک رسائی نہیں ہوتی اب اگر حیثیت کی قید نہ لگائی جاتی تو دونوں قسم کے افعال اس میں داخل ہو جاتے حالانکہ حکمت عملیہ میں افعال معتبرہ کا لحاظ ہوتا ہے جو صلاح دارین کی طرف مفضی ہوتے ہیں اس لئے اس قید کا لگانا ضروری ہوا بخلاف حکمت نظریہ کے کہ اس میں جو افعال ہیں جیسے وجود باری تعالیٰ، وجوب باری تعالیٰ، افلاک کا گول ہونا وغیرہ یہ معتبر اور غیر معتبر دو قسموں کی طرف منقسم نہیں ہوتے اس لئے وہاں اس قید کی ضرورت نہیں چنانچہ وجود باری تعالیٰ کے بارے میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ اللہ کا وجود ایک صورت میں تو معتبر ہے دوسری صورت میں معتبر نہیں ہے اسی طرح افلاک کا کروی (گول) ہونا اس کے متعلق بھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ایک صورت میں تو یہ معتبر ہے دوسری صورت میں معتبر نہیں جیسا کہ صوم وصلوٰۃ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ شرائط وآداب کی رعایت کے ساتھ تو معتبر ہیں بغیر اس کے معتبر نہیں۔ فافہم۔

تُسمّٰی حِکْمَةً عَمَلِیَّةً :۔ چونکہ اس میں عمل مقصود ہوتا ہے اس لئے عمل کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کو حکمت عملیہ کہا جاتا ہے اور حکمت نظریہ میں علم اور نظر مقصود ہوتی ہے اس لئے اس کو حکمت نظریہ کہتے ہیں یعنی جن افعال کا وجود بندہ کی قدرت اور اختیار میں ہے ان کو تو بندہ عمل میں لا سکتا ہے مگر جو قدرت واختیار سے باہر ہیں ان میں انسان نظر و فکر کر کے ان کے احوال معلوم تو کر سکتا ہے ان کو عمل میں نہیں لا سکتا اس لئے اول کو حکمت عملیہ ثانی کو نظریہ کہا گیا، فافہم۔

وكلٌ منهما ثلثة اقسام أمّا العملية فلانها امّا علمٌ بمصالح شخصٍ بانفراده ليتحلّٰى بالفضائل ويتخلّٰى عن الرذائل ويسمّٰى تهذيبَ الاخلاق وامّا علمٌ بمصالح جماعةٍ متشاركةٍ في المنزل كالوالد والمولود والمالك والمملوك ويُسمّٰى تدبيرَ المنزل وامّا علمٌ بمصالح جماعةٍ متشاركةٍ في المدينةِ ويُسمّٰى السياسةَ المدنيةَ

ترجمہ :۔ اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں بہرحال عملیہ پس اس لئے کہ وہ یا تو تنہا ایک شخص کے مصالح کا جاننا ہے تاکہ وہ فضائل کے ساتھ آراستہ ہو جائے اور رذائل سے (صفات ذمیمہ سے) خالی ہو جائے اور اس کا نام تہذیب الاخلاق رکھا جاتا ہے اور یا ایک ایسی جماعت کے مصالح کا علم ہے جو مکان میں مشترک ہے جیسے باپ اور بیٹا، آقا اور غلام اور اس کا نام تدبیر المنزل رکھا جاتا ہے اور یا ایسی جماعت کی مصلحتوں کا جاننا ہے جو شہر میں مشترک ہے اور اس کا نام سیاست مدنیہ رکھا جاتا ہے

تشریح :۔ یہاں سے حکمت کے اقسام ثانویہ یعنی حکمت عملیہ اور نظریہ کے اقسام کا بیان کرتے ہیں کہ حکمت عملیہ کی تین قسمیں ہیں، تہذیب الاخلاق، تدبیر المنزل، سیاست مدنیہ، دلیل حصر اس کی یہ ہے کہ حکمت عملیہ دو حال سے خالی نہیں یا تو شخص واحد کی مصلحتوں کا علم ہوگا یا ایک جماعت کے مصالح کا۔ اول کا نام تہذیب الاخلاق ہے اور ثانی دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ جماعت مشترکہ فی المنزل ہوگی یا مشترکہ فی المدینہ ہوگی اول کو تدبیر المنزل اور ثانی کو سیاست مدنیہ کہتے ہیں۔ اب ہر ایک کی تعریف الگ الگ سمجھو۔

تہذیب الاخلاق:۔ وہ حکمت عملیہ ہے جس میں شخص واحد کی مصالح کی معلومات حاصل ہوں یعنی ہر ہر شخص اپنے اپنے اخلاق وعادات درست کرنے کے طریقوں کا علم حاصل کرے مثلاً یہ کہ سخاوت، شجاعت، عفت وغیرہ کس طرح سے حاصل ہوتی ہے، بخل، بزدلی اور فسق وفجور کو دور کرنے کا کیا طریقہ ہے وغیرہ تاکہ انسان رذائل یعنی اوصاف ذمیمہ سے خالی ہوکر فضائل یعنی اوصاف حمیدہ اور اخلاق کریمہ کے ساتھ مزین اور آراستہ ہو جائے اس کو تہذیب الاخلاق کہتے ہیں۔ **تدبیر المنزل:۔** وہ حکمت عملیہ ہے جس میں ایک جماعت مشترکہ فی المنزل کی مصالح کا علم حاصل ہو یعنی گھر میں رہنے والے جتنے اشخاص ہیں ان کے ساتھ زندگی گذارنے کا کیا طریقہ ہے باپ بیٹے شوہر بیوی بھائی بہن آقا وغلام وغیرہ کو آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ کس طرح پیش آنا چاہئے، اعزار واقارب کے ساتھ کیا سلوک کرنا چاہئے وغیرہ ان امور کی معلومات کو تدبیر المنزل کہتے ہیں اس سے گھر کا ماحول درست ہو جاتا ہے تمام اہل خانہ آداب وفضائل واخلاق حمیدہ سے آراستہ ہوکر شریفانہ زندگی بسر کرتے ہیں **سیاست مدنیہ:۔** وہ حکمت عملیہ ہے جس میں جماعت مشترکہ فی المدینہ کے مصالح کا علم ہو یعنی پورے ملک کا نظام چلانے اور امور سلطنت کو انجام دینے کیلئے ایک بادشاہ کو اپنی رعایا کے ساتھ جن امور کی ضرورت پڑتی ہے ان کا علم حاصل ہو جائے مثلاً شہر اور ملک کو چور اور ڈاکوؤں سے محفوظ رکھنا دشمنوں اور باغیوں سے حفاظت کیلئے لشکر کا انتظام کرنا ہتھیاروں کا تیار کرانا، خراج وصول کرکے مستحقین پر تقسیم کرنا، یتیموں کے اموال کی حفاظت کرنا، دار الحرب والوں سے جہاد کرنا، جمعہ اور جماعت کے قائم کرنے کیلئے ائمہ وخطباء کا تقرر کرنا تعلیم کیلئے مدرسین وقراء کا انتظام، فتاویٰ کیلئے مفتیان کرام کا تعین، اہل بدعت کے شبہات کے جوابات دینے کیلئے مناظرین کا تقرر کرنا وغیرہ ان سب امور کے جاننے کو سیاست مدنیہ کہتے ہیں۔

لیتحلی بالفضائل:۔ علم تہذیب الاخلاق کی غرض وغایت کا بیان ہے کہ تہذیب الاخلاق سے آدمی فضائل سے آراستہ اور رذائل سے خالی ہو جاتا ہے، شارح رحمہ نے صرف تہذیب الاخلاق کی غرض وغایت کو بیان کیا ہے، تدبیر المنزل اور سیاست مدنیہ کی غرض بیان نہیں کی اس لئے کہ یہی غرض ان دونوں قسموں کی بھی بن سکتی ہے تدبیر منزل اور سیاست مدنیہ سے بھی تمام اہل خانہ واہل ملک کو رذائل سے خالی ہوکر فضائل کیساتھ آراستگی حاصل ہوتی ہے۔

وتسمی تہذیب الاخلاق:۔ تہذیب الاخلاق کے معنی اخلاق کو سنوارنا کیونکہ اس میں آدمی کو اپنے اخلاق وعادات کو درست کرنے کا طریقہ معلوم ہوتا ہے اس لئے اس کو تہذیب الاخلاق کہتے ہیں۔

وتسمی تدبیر المنزل:۔ تدبیر المنزل کے معنی گھر کا نظام چلانا کیونکہ اس علم سے گھر کا نظام اور ماحول درست ہونے کے طریقوں کا علم ہوتا ہے اس لئے اس کو تدبیر المنزل کہتے ہیں۔

وتسمی السیاسۃ المدنیۃ:۔ ساس یسوس (ن) سیاسۃ بمعنی انتظام کرنا۔ دیکھ بھال کرنا مدنیۃ مدینہ بمعنی شہر کی طرف منسوب ہے کیونکہ اس کے ذریعہ شہری اور ملکی انتظام چلانے اور درست کرنے کے طریقے معلوم ہوتے ہیں اس لئے اس کو سیاست مدنیہ کہا جاتا ہے۔

وَاَمَّا النظریۃ فلانہا اِمّا علمٌ باحوال مالا یَفتقرُ فی الوجود الخارجی والتعقّلِ الی المادّۃِ کالالٰہ وھو العلمُ الاعلیٰ ویسمّٰی بالالٰہی والفلسفۃ الاولیٰ والعلم الکلی ومابعد الطبیعۃ وقد یُطلق علیہ ماقبل الطبیعۃِ ایضا لکنہٗ نادرٌ جدًّا واِمّا علمٌ باحوال مایفتقر الیہا فی الوجود الخارجی دون التعقّل کالکُرۃِ وھو العلمُ الاوسَطُ ویُسمّٰی بالرّیاضی والتعلیمی واِمّا علمٌ باحوال مایفتقر الیہا فی الوجُود الخارجی والتعقّلِ کالانسان وھو العلم الادنیٰ ویُسمّٰی بالطبیعی

ترجمہ:- اور بہرحال حکمت نظریہ پس اس لئے کہ وہ یا توان چیزوں کے احوال کا جاننا ہے جو وجود خارجی اور وجود ذہنی میں مادہ عہ کی طرف محتاج نہیں ہیں جیسے باری تعالیٰ اور وہ علم اعلیٰ ہے اور اس کا نام رکھا جاتا ہے علم الٰہی، فلسفۂ اولیٰ، علم کلی اور مابعد الطبیعۃ اور کبھی اس پر ماقبل الطبیعۃ کا بھی اطلاق ہوتا ہے لیکن یہ بہت نادر ہے اور یا ان چیزوں کے احوال کا جاننا ہے جو وجود خارجی میں تو مادّہ کی محتاج ہیں وجود ذہنی میں نہیں جیسے کُرہ (گیند وغیرہ) اور وہ علم اوسط ہے اور اس کا نام علم ریاضی اور علم تعلیمی بھی رکھا جاتا ہے اور یا ان چیزوں کے احوال کا جاننا ہے جو وجود خارجی اور وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج ہیں جیسے انسان اور وہ علم ادنیٰ ہے اور اس کا نام علم طبیعی بھی رکھا جاتا ہے۔

تشریح:-

جس طرح حکمت عملیہ کی تین قسمیں ہیں اسی طرح حکمت نظریہ کی بھی تین قسمیں ہیں علم اعلیٰ، علم اوسط، علم ادنیٰ یا یوں کہو علم الٰہی، علم ریاضی، علم طبعی، دلیل حصر اس کی یہ ہے کہ حکمت نظریہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ان چیزوں کے احوال کا علم ہوگا جو کسی بھی اعتبار سے مادہ کی محتاج نہیں نہ وجود خارجی کے اعتبار سے نہ وجود ذہنی کے اعتبار سے یا ان چیزوں کے احوال کا علم ہوگا جو مادّہ کی محتاج ہیں اوّل کا نام علم اعلیٰ اور علم الٰہی ہے، ثانی دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ چیزیں وجود خارجی اور وجود ذہنی دونوں میں مادہ کی محتاج ہوں گی یا صرف ایک وجود میں اگر دونوں وجودیں محتاج ہیں تو ان کے احوال کے علم کا نام علم ادنیٰ اور علم طبعی ہے اور اگر ایک اعتبار سے محتاج ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو صرف وجود خارجی کے اعتبار سے مادہ کی محتاج ہوں گی یا صرف وجود ذہنی کے اعتبار سے۔ اوّل کے احوال کے جاننے کو علم اوسط یا علم ریاضی کہتے ہیں۔ اور ثانی یعنی وہ جو صرف وجود ذہنی کے اعتبار سے مادہ کی محتاج ہیں وجود خارجی میں نہیں تو یہ عقلی اعتبار سے ایک چوتھی قسم نکلتی ہے مگر موجودات خارجیہ میں تتبع و تلاش کے بعد کوئی چیز ایسی نہیں ملی جو صرف وجود ذہنی میں مادّہ کی محتاج ہو وجود خارجی میں اسکو مادّہ کی ضرورت نہ ہو اس لئے فلاسفہ نے اس قسم سے اعراض کیا اس کے احوال سے کوئی بحث نہیں کی اور حکمت نظریہ کو اقسام ثلاثہ ہی میں منحصر رکھا۔ کیونکہ فلاسفہ تو ان ہی چیزوں سے بحث کرتے ہیں جو موجود فی الخارج ہوتی ہیں۔ یہ تو دلیل حصر تھی اب ہر ایک کی تعریف مع مثال الگ الگ سمجھئے۔

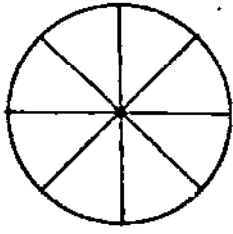
عہ مادّہ اس چیز کو کہتے ہیں جس سے کوئی چیز بنائی جائے جیسے تخت لکڑی کے ٹکڑوں سے بنایا گیا ہے تو لکڑی کے ٹکڑے تخت کا مادّہ ہیں مادّہ کو ہیولیٰ بھی کہتے ہیں ہیولیٰ کی بحث کتاب میں مفصّل طور پر عنقریب آرہی ہے ۱۲

علمِ اعلیٰ یا علمِ الٰہی ان چیزوں کے احوال کا علم ہے جو وجودِ خارجی اور وجودِ ذہنی کسی بھی لحاظ سے مادہ کی محتاج نہ ہوں جیسے اِلٰہ (باری تعالیٰ) اور بقول فلاسفہ عقولِ عشرہ[عـه]، باری تعالیٰ کسی بھی اعتبار سے مادہ کے محتاج نہیں ہیں ہیں ہر اعتبار سے مادّہ سے مجرّد اور مقدّس و منزّہ ہیں اور فلاسفہ کے نزدیک عقولِ عشرہ بھی اسی طرح مجرّدات عن المادّہ ہیں پس باری تعالیٰ اور عقولِ عشرہ کے احوال کے جاننے کو علمِ اعلیٰ کہتے ہیں اس کو علمِ اعلیٰ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کا موضوع باری تعالیٰ ہیں، باری تعالیٰ کے احوال سے اس میں بحث کی جاتی ہے اور باری تعالیٰ سب سے اعلیٰ و اشرف ہیں پس اس کا موضوع چونکہ دیگر تمام علوم کے موضوعات سے اعلیٰ و اشرف ہے اس لئے اس علم کا نام علمِ اعلیٰ رکھا گیا۔

ویُسمّٰی بالالٰھی الخ:۔ شارح رح علمِ اعلیٰ کے اور دوسرے نام ذکر فرماتے ہیں (۱) اس کو علمِ الٰہی بھی کہتے ہیں اِلٰہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے (۲) اس کو فلسفۂ اولیٰ بھی کہا جاتا ہے، فلسفہ تو اس لئے کہ فلسفہ کے معنی لغتِ یونان میں تشبہ بالباری تعالیٰ (تخلق باخلاق اللّٰہ) کے آتے ہیں اور یہ علمِ الٰہی تخلق باخلاق اللّٰہ کا سبب ہے لہذا سبب پر مسبب کا اطلاق کرتے ہوئے اس علم کو فلسفہ کہدیا گیا اور اولیٰ اس وجہ سے کہ یہ رتبہ کے اعتبار سے تمام علوم پر مقدم ہے پس یہ فلسفۂ اولیٰ ہوا (۳) تیسرا نام علمِ کُلّی ہے اس لئے کہ اس علم کے اندر جہاں اور دیگر مباحث ہیں وہیں امورِ عامّہ کے مباحث کا بھی بیان ہے اور امورِ عامہ کے مباحث کو علمِ کلّی کہا جاتا ہے پس اس علم کے ایک جزء کا نام جو علمِ کلّی تھا وہ تسمیۃ الکل باسم الجزء کے قبیل سے پورے علم کا نام رکھدیا گیا (امورِ عامہ کی تعریف اور ان کی تحقیق عنقریب اگلے سبق میں صـ۳۹ پر آرہی ہے) (۴) اس کو مابعد الطبیعۃ بھی کہتے ہیں اس لئے کہ علمِ الٰہی کا درجہ مجرّد عن المادّہ ہونے کی وجہ سے اگرچہ حقیقت میں طبعیات (مادّیات) سے مقدّم ہے کیونکہ مجرّدات علّت ہوا کرتے ہیں مادّیات کیلئے اور علّت کا درجہ معلول سے مقدم ہوتا ہے مگر تعلیم و تعلّم کے اعتبار سے الٰہیات طبعیات سے مؤخر ہیں پہلے طبعیات کی تعلیم دی جاتی ہے پھر الٰہیات پڑھائے جاتے ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ طبعیات کا سمجھنا بہ نسبت الٰہیات کے آسان ہے پس تعلیم و تعلّم کے اعتبار سے اس علم کا نام "مابعد الطبیعۃ" رکھدیا گیا (۵) اس کو ماقبل الطبیعۃ بھی کہا جاتا ہے اس لئے کہ حقیقت کے اعتبار سے الٰہیات کا رتبہ طبعیات پر مقدم ہے لیکن ماقبل الطبیعۃ کے نام کا اطلاق اس پر شاذ و نادر طریقہ پر ہوتا ہے تعلیم و تعلّم کی حیثیت کو غلبہ دیتے ہوئے اس علم کو فلاسفہ زیادہ تر مابعد الطبیعۃ کہنے لگے اور اس کا حقیقی نام مغلوب ہوگیا اسی لئے یہ نام شاذ و نادر ہو کر رہ گیا۔

عـه اہلِ اسلام جس طرح ملائکہ کے قائل ہیں جو منجانب اللّٰہ سماوات و ارض کے امور کا نظام چلانے پر مقرر اور مامور ہیں اسی طرح فلاسفہ اور حکماء عقولِ عشرہ کو مانتے گویا اہلِ اسلام جنکو ملائکہ کہتے ہیں فلاسفہ کی زبان میں ان کو عقولِ عشرہ کہا جاتا ہے مگر اہلِ اسلام کے یہاں ملائکہ از قبیل مادّیات ہیں نور سے بنے ہوئے اجسام ہیں اور حادث ہیں اور فلاسفہ کے یہاں عقولِ عشرہ مجردات عن المادہ ہیں اور قدیم ہیں پھر اہلِ اسلام کے یہاں تو ملائکہ کی تعداد معلوم نہیں ہے " وما یعلم جنود ربک الا ھو " اور فلاسفہ کے یہاں عقولِ عشرہ کا دس ہونا متعین ہے عقولِ عشرہ کے اثبات اور عشرہ کی تعیین اور ان کے قدیم ہونے کے دلائل اور ان کے متعلق دیگر تفصیلات کا مسئلہ الٰہیات سے متعلق ہے میبذی کی قسمِ ثالث " الٰہیات " میں کئی فصلوں کے تحت اس کا بیان موجود ہے ۱۲

اس علم کے پانچ نام تو یہ ہوئے اور ایک نام اوپر علم اعلیٰ آیا ہے اس طرح یہ علم چھ ناموں کیساتھ موسوم ہے۔

علم اوسط یا علم ریاضی ان چیزوں کے احوال کے جاننے کو کہتے ہیں جو وجود خارجی میں تو مادہ کی محتاج ہیں مگر وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج نہیں جیسے کُرہ، کُرہ لغت میں ہر گول چیز کو کہتے ہیں جیسے گیند وغیرہ، اور اصطلاح میں کرہ کی تعریف یہ ہے ھو جسمٌ یُحیط بہ سطحٌ مستدیرٌ بحیث یمکن اَنْ یُفرضَ فی داخلہ نقطۃٌ یکون جمیعُ الخطوطِ الخارجۃِ منھا الیہ متساویۃ کُرہ وہ جسم ہے جس کا ایک گول سطح احاطہ کئے ہوئے ہو اس طور پر کہ اس کے بیچ میں ایک نقطہ فرض کیا جا سکے اور اس نقطہ سے سطح کی طرف جو خطوط کھینچے جائیں وہ سب برابر ہوں جیسے نقشۂ ہٰذا میں۔

کُرہ وجود خارجی کے اعتبار سے تو مادہ کا محتاج ہے جب کُرہ خارج میں متحقق ہوگا تو کسی نہ کسی مادہ کے ساتھ پایا جائے گا، یا تو مٹی کا کُرہ ہوگا یا آگ' پانی' ہوا وغیرہ کا بغیر مادہ کے خارج میں اس کا تحقق نہیں ہوگا لیکن وجود ذہنی میں یہ مادہ کا محتاج نہیں اگر ہم کرہ کا تصور کریں تو مادہ کے تصور کی ضرورت نہیں بغیر مادہ کے مجرد طریقہ پر ایک شئ مستدیر اور گول چیز کا تصور کر سکتے ہیں۔ پس کُرہ اور دائرہ کے احوال کے علم کو علم اوسط کہتے ہیں۔ اس کو علم اوسط اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کا درجہ الٰہیات اور طبعیات کے درمیان ہے کیونکہ اس میں موضوع یعنی کُرہ نہ تو الٰہی کی طرح مجرد محض ہے اور نہ طبعی کی طرح محض مادی ہے بلکہ ایک اعتبار سے مجرد اور ایک اعتبار سے مادی ہے پس یہ متوسط بین الالٰہی والطبعی ہے اس لئے اسکو علم اوسط کہتے ہیں۔

ویسمّیٰ بالرّیاضی والتعلیمی:۔ علم اوسط کے دو نام اور ذکر فرماتے ہیں ایک علم ریاضی دوسرا علم تعلیمی۔ علم ریاضی تو اس کو اس لئے کہتے ہیں کہ اس علم کو حاصل کرنے کیلئے بہت ریاضت ومحنت اور مشقت کی ضرورت ہے[عہ] اور علم تعلیمی اس واسطے کہتے ہیں کہ قدما رفلاسفہ جب اپنے بچوں کو علوم نظریہ پڑھاتے تھے تو سب سے پہلے علم اوسط کی تعلیم دیتے تھے پس تعلیم کی طرف نسبت کرکے اس کو علم تعلیمی کہا جانے لگا یا اس وجہ سے کہ اس میں جسم تعلیمی سے بحث ہوتی ہے جسم تعلیمی کا بیان عنقریب کتاب میں آنے والا ہے۔ صلا۶۱ پر ملاحظہ فرمائیں۔

علم ادنیٰ یا علم طبعی ان چیزوں کے احوال کے کہتے ہیں جو وجود خارجی اور وجود ذہنی دونوں میں مادہ کی محتاج ہوں جیسے انسان کہ یہ خارج میں بھی بغیر مادہ کے متحقق نہیں ہو سکتا اور جب اس کا تصور کیا جائیگا تب بھی لحم وعظم ودم وغیرہ کے مادہ کے ساتھ متصور ہوگا بغیر کسی مادہ کے محض خطوط اور لکیروں سے انسان کا تصور نہیں کیا جا سکتا کیونکہ علم طبعی میں انسان کے محض مفہوم سے بحث نہیں ہوتی بلکہ اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ انسان بدن پر مشتمل ہے اور ظاہر ہے کہ انسان اس اعتبار سے دونوں وجود میں مادہ کا محتاج ہے اس کے احوال کے جاننے کو علم ادنیٰ کہتے ہیں' ادنیٰ یا تو بمعنی ارذل ہے دنائت بمعنی خساست ورذالت سے ماخوذ ہے کیونکہ یہ ہر لحاظ سے مادہ کا محتاج ہے پس اس کا درجہ الٰہیات وریاضیات سے مؤخر اور ارذل ہوا اس لئے اس کو علم ادنیٰ

عہ کیونکہ اس میں نقشے وغیرہ بنانے پڑتے ہیں ان کے دائروں اور خطوط کو نہایت غور وفکر کے ساتھ حساب لگا کر کھینچنا پڑتا ہے ۱۲

کہتے ہیں۔ یا ادنیٰ بمعنی اقرب ہے دُنُوٌّ بمعنی قُرب سے ماخوذ ہے کیونکہ یہ علم ہم سے قریب تر ہے اس لئے کہ ہم انسان ہیں اور مادی ہیں اور اس علم میں بھی انسان وغیرہ مادیات کے احوال سے بحث ہوتی ہے اسی لئے اس کا سمجھنا ہمارے لئے بہ نسبت ریاضیات والٰہیات کے آسان ہے پس ہم سے قرب کے اعتبار سے اس کو ادنیٰ کہدیا گیا۔
ویسمّٰی بالطبیعی :۔ اس علم کا دوسرا نام علم طبیعی بھی رکھا گیا ہے اس لئے کہ اس میں جسم طبعی کے احوال سے بحث ہوتی ہے۔ جسم طبعی کا بیان بھی عنقریب صـ۵۹ پر آنیوالا ہے۔

وقد جَعَلَ بعضُهم ما لا يفتقر الى المادة اصلاً قسمين ما لا يقارنها مطلقاً كالاله والعقول وما يقارنها لكن لا على وجه الافتقار كالوحدة والكثرة وسائر الامور العامة فيسمى العلم باحوال الاول الهيًا والعلم باحوال الثاني علمًا كليًا وفلسفةً اولى،

ترجمہ:۔ اور بعض لوگوں نے ان چیزوں کی جو بالکل مادہ کی محتاج نہیں دو قسمیں بنا دی ہیں ایک وہ جو مادہ کے بالکل مقارن اور متصل نہ ہوں جیسے باری تعالیٰ اور عقول عشرہ اور دوسری وہ جو مادہ کے مقارن تو ہوں مگر احتیاج کے طریقہ پر نہ ہوں جیسے وحدت، کثرت، اور باقی امور عامہ پس اول کے احوال کے علم کا نام علم الٰہی رکھا جاتا ہے اور ثانی کے احوال کے جاننے کو علم کلی اور فلسفۂ اولیٰ کہتے ہیں۔

تشریح:۔ وقد جَعَلَ بعضُهم الخ بعض فلاسفہ نے حکمت نظریہ کی قسم اول یعنی علم الٰہی کی دو قسمیں بنا دی ہیں ایک کا نام علم الٰہی دوسری کا نام علم کلی اور فلسفۂ اولیٰ رکھا ہے۔ حکمت نظریہ کی قسم اول کی تعریف اوپر گذر چکی ہے کہ ان چیزوں کے احوال کا جاننا جو وجود خارجی اور ذہنی کسی بھی اعتبار سے مادہ کی محتاج نہ ہوں اس کی دو قسمیں کردی گئی ہیں کہ وہ اشیاء دو حال سے خالی نہیں یا تو مادہ کی محتاج نہ ہونیکے ساتھ ساتھ مادہ کے ساتھ مقترن (ملی ہوئی) بھی نہیں ہوں گی یا مادہ کے ساتھ مقترن ہوں گی اگرچہ محتاج نہ ہوں، اگر وہ اشیاء نہ تو مادہ کی محتاج ہیں اور نہ مقارن تو ان کے احوال کے علم کا نام علم الٰہی ہے جیسے باری تعالیٰ اور عقول عشرہ، کہ یہ نہ تو مادہ کے محتاج ہیں اور نہ مادہ کے ساتھ ان کا اقتران ہوتا ہے بلکہ یہ مجردات میں سے ہیں اور اگر وہ اشیاء مادہ کی محتاج تو نہ ہوں لیکن مادہ کے ساتھ ان کا اقتران واتصال ہوتا ہو ان کے احوال کے جاننے کو علم کلی اور فلسفۂ اولیٰ کہا گیا ہے جیسے وحدت اور کثرت اور باقی امور عامہ یہ چیزیں مادہ کی محتاج تو نہیں ہیں البتہ مادہ کے ساتھ مقترن ہوتی ہیں۔ مادہ اُن کے ساتھ لگ جاتا ہے،
امورعامّہ وہ امور کہلاتے ہیں جو موجود کے اقسام (واجبؔ، جوہر، عرض) میں سے کسی ایک قسم کے ساتھ مختص

ؔ۔ موجود کی یہی تین قسمیں ہیں واجب، جوہر، عرض اسلئے کہ موجود کی اوّلاً دو قسمیں ہیں واجب اور ممکن، واجب اس کو کہتے ہیں جسکا وجود ضروری ہو عدم محال ہو جیسے باری تعالیٰ اور ممکن وہ ہے جس کا وجود و عدم دونوں برابر ہوں نہ وجود ضروری ہو اور نہ عدم جیسے عالَم اور عالَم کی تمام چیزیں، پھر ممکن کی دو قسمیں ہیں جوہر اور عرض کیونکہ ممکن دو حال سے خالی نہیں یا تو قائم بالذات ہوگا یا قائم بالغیر اگر قائم بالذات ہو تو جوہر ہے جیسے جسم، اور اگر قائم بالغیر ہے تو عرض ہے جیسے جسم کی سفیدی، سیاہی وغیرہ ۱۲

نہ ہوں بلکہ یا تو موجود کی اقسام ثلثہ مذکورہ کو شامل ہوں یا دو قسموں کے اندر پائے جاتے ہوں جیسے وجود، وحدت، کثرت، حدوث، حصول وغیرہ ان میں سے وجود کو دیکھو کہ یہ واجب، جوہر اور عرض تینوں کے اندر موجود ہے، اسی طرح وحدت یہ بھی واجب اور جواہر واعراض کے ہر ہر فرد کے اندر پائی جاتی ہے، اور کثرت یہ جواہر واعراض کے مجموعۂ افراد میں تو موجود ہے مگر واجب تعالیٰ میں نہیں کیونکہ واجب تعالیٰ تو واحد ہیں کثیر و متعدد نہیں ہیں، اسی طرح حدوث اور حصول کو دیکھو یہ دونوں جوہر اور عرض میں تو موجود ہیں کیونکہ جوہر اور عرض دونوں حادث ہوتے ہیں مگر واجب میں موجود نہیں ہیں کیونکہ واجب تعالیٰ قدیم ہیں حادث نہیں۔ پس یہ سب (وجود، وحدت، کثرت، حدوث حصول وغیرہ) امور عامہ ہوئے۔ اور امور عامہ مادہ کے محتاج نہیں ہوتے البتہ مادہ کے ساتھ مقترن ہوتے ہیں، مثلاً وحدت کو لیجئے یہ مادہ کی محتاج نہیں ہے کیونکہ یہ باری تعالیٰ میں بغیر مادہ کے پائی جاتی ہے اگر مادہ کی محتاج ہوتی تو بلا مادہ اس کا پایا جانا ناممکن تھا البتہ مادہ کے ساتھ مقترن ہوتی ہے جیسے زید، بکر، عمر وغیرہ میں سے ہر ایک کے اندر فرداً فرداً وحدت موجود ہے اور زید، بکر، عمر وغیرہم از قبیل مادیات ہیں پس ان کے اندر وحدت مادہ کے ساتھ مقترن ہو رہی ہے، اسی طرح کثرت کو دیکھئے کہ یہ عقول عشرہ میں تو بلا مادہ کے پائی جاتی ہے معلوم ہوا کہ کثرت مادہ کی محتاج نہیں ہے اور زید، عمر، بکر، خالد وغیرہ کی جماعت میں کثرت مادہ کے ساتھ مقترن ہو کر پائی جا رہی ہے اسی طرح حدوث و حصول مجردات یعنی عقول عشرہ میں موجود ہے کیونکہ عقول عشرہ اپنی ذات کے اعتبار سے حادث ہیں، حادث بالذات اس کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو اور عقول عشرہ اپنے وجود میں واجب تعالیٰ کے محتاج ہیں پس عقول عشرہ ذات کے اعتبار سے حادث ہیں اگرچہ زمانہ کے اعتبار سے فلاسفہ کے نزدیک قدیم ہیں، بہرحال حدوث ذاتی (یعنی اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہونا) عقول عشرہ میں بلا مادہ پایا جا رہا ہے معلوم ہوا کہ حدوث مادہ کا محتاج نہیں اور جواہر واعراض میں مادہ کے ساتھ مقترن ہو کر پایا جاتا ہے۔ فافہم۔

واختلفوا فی انّ المنطقَ مِن الحکمةِ ام لا فمَن فسّرها بخروج النفس الی کمالها الممکن فی جانبی العلم والعمل جَعَلَهٗ منها بل جَعَلَ العَمَلَ ایضًا منها وکذا مَن تَرَکَ الاعیانَ فی تعریفها جعلهٗ مِن اقسام الحکمة النظریة اذ لا یُبحثُ فیه الا عن المعقولات الثانیة التی لیس وجودها بقدرتنا واختیارنا وامّا مَن فسّرها بما ذکرناه وهو المشهور فیما بینهم فلم یَعُدّه منها لان موضوعه وهو المعقولات الثانیه لیس من اعیان الموجودات الماخوذة فی تعریفها

ترجمہ:- اور فلاسفہ نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ منطق حکمت میں داخل ہے یا نہیں پس جس نے حکمت کی تفسیر کی ہے نفس کے نکلنے کے ساتھ اپنے کمال ممکن کی طرف علم و عمل کی جانبوں میں اس نے منطق کو حکمت میں داخل مانا ہے بلکہ عمل کو بھی حکمت میں سے بنایا اور ایسے ہی جس نے حکمت کی تعریف (مذکور فی ما سبق) میں اعیان (خارجیہ

کی قید) کو ترک کر دیا اس نے منطق کو حکمت نظریہ کے اقسام میں سے بنایا ہے اس لئے کہ منطق میں نہیں بحث کی جاتی ہے مگر ان معقولات ثانیہ سے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہیں ہے اور بہرحال جس نے حکمت کی تفسیر اسی تعریف کیساتھ کی ہے جس کو ہم نے (شروع میں) ذکر کیا ہے اور یہی فلاسفہ کے درمیان مشہور ہے اس نے منطق کو حکمت میں سے شمار نہیں کیا اس لئے کہ منطق کا موضوع اور وہ معقولات ثانیہ ہیں وہ ان موجودات خارجیہ میں سے نہیں ہیں جنکو حکمت کی تعریف میں لیا گیا ہے

تشریح:۔ حکمت کی تعریف اور اس کے اقسام بیان کرنے کے بعد فلاسفہ کا ایک اختلاف بیان کرتے ہیں کہ علم منطق علم حکمت میں داخل ہے یا نہیں بعض نے داخل بعض نے خارج مانا ہے یہ نزاع حقیقی نہیں ہے بلکہ نزاع لفظی ہے اس لئے کہ یہ اختلاف حکمت کی تفسیر کے اختلاف پر مبنی ہے علم حکمت کی تین تعریفیں کی گئی ہیں، پہلی دو تعریفوں کے لحاظ سے منطق حکمت میں داخل ہے تیسری تعریف کے اعتبار سے خارج ہے۔ اب اس کی تفصیل سمجھئے۔

حکمت کی پہلی تعریف اس طرح کی گئی ہے۔ هی خروج النفس الی کمالها الممکن فی جانبی العلم والعمل نفس کا نکلنا اپنے کمال ممکن کی طرف علم اور عمل کی جانبوں میں خروج کا مطلب قوۃ سے فعل کی طرف نکلنا ہے یعنی نفس کے لئے علم و عمل کے اعتبار سے جتنے کمالات حاصل ہونے ممکن ہیں اور بالقوۃ اس میں موجود ہیں وہ اس کو بالفعل حاصل ہوجائیں اس کو حکمت کہتے ہیں۔ جنھوں نے حکمت کی یہ تعریف کی ہے انھوں نے منطق کو حکمت میں داخل مانا ہے اس لئے کہ منطق سے کمالات علمیہ حاصل ہوجاتے ہیں منطق سے انسان کو علم کی دونوں قسموں یعنی تصورات و تصدیقات اور ان کی تفصیلات کی معرفت حاصل ہوجاتی ہے اور وہ علوم تصوریہ و تصدیقیہ میں کمال حاصل کرلیتا ہے اور چونکہ اس تعریف میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ نفس کو عمل کی جانب میں بھی کمال حاصل ہوجائے اس لئے عمل کو بھی حکمت میں داخل کیا گیا ہے پس حکمت علم و عمل دونوں کے مجموعہ کا نام ہوا، عالم باعمل کو حکیم اور دانا کہا جاتا ہے۔

وکذا من ترك الاعیان الخ:۔ حکمت کی دوسری تعریف وہی ہے جو شروع میں بایں الفاظ گذر چکی ہے هی علم باحوال اعیان الموجودات علی ما هی علیه فی نفس الامر بقدر الطاقة البشریة مگر بعض فلاسفہ نے اس میں سے اعیان (خارجیہ) کی قید کو ترک کر کے تعریف یوں کی ہے هی علم باحوال الموجودات الخ موجودات کے نفس الامری احوال کا جاننا طاقت بشریہ کے مطابق، اس تعریف کے اعتبار سے بھی منطق حکمت میں داخل ہے اس لئے کہ جب موجودات کو اعیان یعنی خارجیہ کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا تو موجودات مطلق مراد ہوئے خواہ وہ موجودات خارجیہ ہوں یا ذہنیہ اور منطق میں موجودات ذہنیہ کے احوال سے بحث ہوتی ہے جن کو معقولات ثانیہ کہا جاتا ہے (معقولات ثانیہ کی تحقیق ابھی چند سطور کے بعد آرہی ہے) پس حکمت کی تعریف میں عموم ہونے کی بنا پر منطق کو بھی شامل ہوجائے گی اور منطق حکمت میں داخل ہوجائے گی اور چونکہ معقولات ثانیہ ایسے امور ہیں جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہیں ہے اس لئے منطق کو حکمت نظریہ کے اقسام میں شمار کیا جائے گا اس لئے کہ حکمت نظریہ ان چیزوں کے احوال جاننے کو کہتے ہیں جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہیں ہے کما مر۔

اذ لا یبحث فیہ الا عن المعقولات الثانیۃ :۔ معقولات ثانیہ کن چیزوں کو کہا جاتا ہے اسکو یوں سمجھئے کہ جو چیزیں خارج میں موجود ہوتی ہیں ان کو موجودات خارجیہ کہتے ہیں جیسے ماہیات کلیہ کے افراد اور جزئیات جیسے زید، عمر، بکر، فلاں گھوڑا، فلاں بکری، فلاں گائے، فلاں درخت، فلاں پتھر وغیرہ اور جو خارج میں موجود نہیں ہوتیں ان کو موجودات ذہنیہ کہتے ہیں جیسے ماہیات کلیہ۔ ماہیت انسان، ماہیت حیوان، ماہیت فرس وغیرہ موجودات ذہنیہ کو معقولات بھی کہتے ہیں پھر معقولات کی دو قسمیں ہیں معقولات اولیٰ، معقولات ثانیہ۔ معقولات اولیٰ وہ معقولات کہلاتے ہیں جن کے مصداق اور افراد خارج میں پائے جاتے ہیں جیسے ماہیت انسان، ماہیت حیوان، ماہیت ناطق وغیرہ یہ سب معقولات ہیں اور ان کے افراد و مصداق (زید، عمر، بکر، فلاں گھوڑا، فلاں بکری) خارج میں پائے جاتے ہیں جن پر ان ماہیات کو محمول کیا جاتا ہے کہا جاتا ہے۔ زید انسان ہے۔ زید ناطق ہے فلاں گھوڑا حیوان ہے اور معقولات ثانیہ ان معقولات کو کہا جاتا ہے جن کے افراد اور مصداق خارج میں نہ پائے جائیں جیسے نوع، جنس، فصل، خاصہ اور عرض عام یہ سب معقولات ہیں اور ان کے مصداق خارج میں موجود نہیں ہیں موجودات خارجیہ میں سے کسی پر بھی ان کو محمول نہیں کیا جاتا مثلاً زیدٌ نوعٌ، زیدٌ جنسٌ، زید فصلٌ وغیرہ کہنا درست نہیں کیونکہ ان کے مصداق تو انسان، حیوان، ناطق، ضاحک اور ماشی ہیں جن پر ان کو محمول کیا جاتا ہے کہا جاتا ہے الانسان نوعٌ، الحیوان جنسٌ، الناطق فصلٌ، الضاحک خاصۃٌ، الماشی عرضٌ عامٌ۔ اور انسان حیوان ناطق وغیرہ یہ سب کلیات ہیں جن کا خارج میں وجود نہیں ہے پس معقولات ثانیہ کی تعریف یہ ہوئی ھی ما یعرض فی الذھن ولا یکون لہ مصداق فی الخارج رہی یہ بات کہ علم منطق میں مطلق معقولات سے بحث ہوتی ہے خواہ اولیٰ ہوں یا ثانیہ یا صرف معقولات ثانیہ سے بحث ہوتی ہے یہ مسئلہ اختلافیہ ہے قدمائے مناطقہ کے نزدیک علم منطق کا موضوع صرف معقولات ثانیہ ہیں۔ پھر ان کے یہاں ثانیہ کہکر ثالثہ اور رابعہ وغیرہ کی نفی مقصود نہیں بلکہ ثانیہ سے مراد اولیٰ کے علاوہ ہیں جسمیں ثالثہ رابعہ وغیرہ سب داخل ہیں چنانچہ نوع، جنس، فصل وغیرہ جو کہ تصورات ہیں ان سے مل کر تصدیقات اور قضایا بنتے ہیں جیسے الانسان نوعٌ، الحیوان جنسٌ، الناطق فصلٌ وغیرہ یہ قضایا معقولات ثالثہ کہلاتے ہیں پھر قضایا سے مل کر قیاسات بنتے ہیں یہ معقولات رابعہ کہلاتے ہیں معقولات ثانیہ میں یہ سب داخل ہیں اور متاخرین کے نزدیک منطق کا موضوع مطلق معقولات ہیں خواہ اولیٰ ہوں یا ثانیہ، ثالثہ ہوں یا رابعہ، اسی کو صاحب سلم العلوم نے اختیار کیا ہے کیونکہ انھوں نے وموضوعہ المعقولات مطلق کہا ہے ثانیہ کی قید نہیں لگائی۔

واما من فسرھا بما ذکرناہ الخ :۔ حکمت کی تیسری تعریف وہی تعریف مذکور ہے جسمیں اعیان کی قید کا لحاظ کیا گیا ہے یعنی موجودات خارجیہ کے نفس الامری احوال کا بقدر طاقت بشریہ جان لینا۔ اس تعریف کے اعتبار سے منطق حکمت سے خارج ہے کیونکہ منطق کا موضوع تو معقولات ثانیہ (موجودات ذہنیہ) ہیں اور حکمت میں موجودات خارجیہ سے بحث ہوتی ہے

وقد یقال فعلیٰ ھذا لا یکون العلمُ باحوال الامورِ العامۃ منھا لانھا غیر موجودۃ فی الخارج علیٰ ما بیّنہ المحققون واُجیب بانّ الامورَ العامۃَ ھنالک لیستْ بموضوعاتٍ

بل محمولات تثبت للاعیان فانّ قولنا الوجودُ زائدٌ فی الممکن فی قوۃ قولنا الممکن موجودٌ بوجود زائد

ترجمہ: اور کبھی اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس بنا پر امور عامہ کے احوال کا جاننا علم حکمت میں سے نہیں ہوگا اس لئے کہ امور عامہ خارج میں موجود نہیں ہوتے جیساکہ محققین نے بیان کیا ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امور عامہ اُس جگہ موضوعات نہیں ہیں بلکہ محمولات ہیں جو موجودات خارجیہ کیلئے ثابت ہوتے ہیں اس لئے کہ ہمارا قول "وجود زائد ہوتا ہے ممکن کے اندر" یہ ہمارے قول "ممکن موجود ہوتا ہے وجود زائد کے ساتھ" کے درجہ میں ہے۔

تشریح: وقد یقال فعلیٰ هذا الخ اس عبارت سے شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کرتے ہیں هذا کا مشارالیہ "اخذ الاعیان فی تعریف الحکمۃ" (حکمت کی تعریف میں خارجیہ کی قید کا لحاظ کرنا) ہے اعتراض یہ ہے کہ جب حکمت کی تیسری تعریف میں اعیان (خارجیہ) کی قید ملحوظ ہے اور اسی لئے منطق کو علم حکمت سے خارج مانا ہے تو امور عامہ کے احوال کے علم کو بھی حکمت سے خارج ماننا چاہئے کیونکہ امور عامہ محققین کے بیان کے مطابق موجود فی الخارج نہیں ہیں مثلاً وجود، حدوث، امکان، حصول وغیرہ جتنے بھی امور عامہ ہیں یہ سب معانی مصدریہ اور مفہومات انتزاعیہ ہیں ان کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا البتہ ان کے مشتقات خارج میں پائے جاتے ہیں اور ان مشتقات سے ذہن ان مفاہیم کو اخذ اور منتزع کرتا ہے جیسے موجود، حادث، ممکن، حاصل وغیرہ یہ ان کے مشتقات ہیں اور خارج میں موجود ہیں ان سے وجود، حدوث، امکان اور حصول وغیرہ کو سمجھا جاتا ہے پس جب امور عامہ خارج میں موجود نہیں ہیں تو ان کو حکمت سے خارج ہونا چاہئے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ فلاسفہ نے امور عامہ کو علم حکمت میں داخل کیا ہے، وہ ان کو اپنے مسائل کا موضوع بناتے ہیں اور ان کے احوال سے بحث کرتے ہیں۔ مثلاً فلاسفہ کے یہاں ایک قاعدہ ہے الوجودُ زائدٌ فی الممکن کہ وجود ممکن کے اندر زائد ہوتا ہے اور اسکو عارض ہوتا ہے اس کی ذات میں داخل نہیں ہوتا اور نہ اس کیلئے ضروری ہوتا ہے جیساکہ واجب کی ذات میں وجود داخل بھی ہے اور اس کیلئے ضروری بھی ہے کیونکہ واجب اسکو کہتے ہیں جس کا وجود ضروری اور عدم محال ہو جیسے باری تعالیٰ، اور ممکن اس کو کہتے ہیں جس کے وجود و عدم دونوں برابر ہوں نہ وجود ضروری اور نہ عدم ضروری، موجود بھی ہو سکتا ہے معدوم بھی۔ پس ممکن کی ذات کے اندر وجود نہ تو داخل ہے اور نہ اس کیلئے لازمی اور ضروری ہے لہذا ممکن میں وجود ایک زائد شئے ہے یہ تو اس قاعدہ کا مطلب ہوا۔ یہاں پر تو یہ کہنا مقصود ہے کہ فلاسفہ نے اس قاعدہ میں وجود کو موضوع بنایا ہے اور اس پر زائد فی الممکن ہونے کا حکم لگایا ہے تو گویا فلاسفہ نے اس قاعدہ میں وجود کی حالت کے متعلق بحث اور گفتگو کی ہے کہ وجود کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ وہ ممکن کے اندر زائد ہوتا ہے خلاصۂ اشکال یہ ہوا کہ جب وجود خارج میں موجود نہیں ہے تو فلسفی کو اس کے متعلق بحث کرنے کی کیا ضرورت ہے فلسفی کا کام تو موجودات خارجیہ سے بحث کرنا ہے۔

واجیب بان الامور العامۃ الخ شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں کہ بات تو یہی ہے کہ امور عامہ کی بحث علم حکمت سے خارج ہے البتہ جہاں فلاسفہ نے امور عامہ کو موضوع بحث بنالیا ہے وہاں تاویل کرلی جائے گی مثلاً یہ کہا جائے گا "الوجود زائد فی الممکن" کا مطلب ہے "الممکن موجود لوجود زائد" کہ ممکن وجود زائد کے ساتھ موجود ہوتا ہے اس کا وجود ذاتی اور لازمی نہیں ہوتا تو بحث وجود کے احوال سے نہیں ہوئی بلکہ ممکن کے احوال سے ہوئی پس اس قاعدہ کا موضوع وجود نہیں ہے بلکہ ممکن ہے جو خارج میں موجود ہے، وجود تو محمول کی جگہ واقع ہے جو موضوع یعنی ممکن کیلئے ثابت ہورہا ہے۔ اس اشکال کا ایک دوسرا جواب شارح نے حاشیہ منہیہ میں دیا ہے کہ علم حکمت میں جو اعیان کی قید ہے اس سے مراد عام ہے خواہ وہ اشیاء بذات خود خارج میں موجود ہوں یا ان کا منشاء (جس سے ان کو اخذ اور منتزع کیا جاتا ہے) خارج میں موجود ہو پس امور عامہ اگرچہ بذات خود موجود فی الخارج نہیں لیکن اپنے منشاء کے اعتبار سے خارج میں موجود ہیں مثلاً وجود بذات خود تو خارج میں موجود نہیں ہے البتہ اس کا منشاء یعنی موجود جس سے وجود کو اخذ کیا گیا اور سمجھا گیا ہے وہ خارج میں موجود ہے اسی طرح حدوث وامکان تو خارج میں نہیں البتہ حادث وممکن خارج میں موجود ہیں ان دونوں جوابوں میں سے دوسرا جواب ارجح واصح ہے اس لئے کہ پہلے جواب میں اولاً تو تاویل وتکلف کو اختیار کرنا پڑا ہے دوسرے یہ کہ اس جواب میں یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ امور عامہ کی بحث علم حکمت میں داخل نہیں ہے حالانکہ اس سے قبل علم الٰہی کی دو قسمیں ذکر کی گئی ہیں جن میں سے ایک ان اشیاء کا علم ہے جو مادہ کی محتاج تو نہیں ہیں مگر مادہ کے ساتھ مقارن ہوجاتی ہیں اور اس کی مثال میں امور عامہ کو پیش کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امور عامہ کی بحث علم حکمت میں داخل ہے خارج نہیں اس لئے یہ جواب ضعیف ہے اسی لئے شارح نے اس کو صیغہ تضعیف یعنی اُجیبَ صیغۂ مجہول سے بیان کیا ہے۔

والمصنفُ رَتّبَ کتابَہ علیٰ ثلثۃِ اقسامٍ الاول فی المنطق لانہ اٰلۃٌ لتحصیل العلوم والثانی فی الطبعی والثالثُ فی الالٰہی بالمعنی الاعم وقدّم الطبیعی علی الالٰہی مع انّ المجرداتِ عِلَلٌ للمادیات لانّ مباحثہٗ کالمبادی للالٰہی ولہٗ شدۃُ احتیاجٍ الی الطبعی فلذا اَخَّرَہٗ عنہ وقیل اَعرضَ عن الحکمۃِ الریاضیۃِ لابتناءِ ھا فی الاکثر علی الامورِ الموھومۃ کالدوائرِ الموھومۃِ المبحوثۃِ عنہا فی علم الھیئۃِ وعن اقسامِ الحکمۃِ العملیۃِ باسرِھا لانّ الشریعۃَ المصطفویۃَ قد قضتِ الوطرَ عنہا علیٰ اکملِ وجہٍ واتمِّ تفصیلٍ

ترجمہ :۔ مصنف نے اپنی کتاب (ہدایۃ الحکمۃ) کو تین قسموں پر مرتب کیا ہے قسم اول منطق کے بیان میں ہے اس لئے کہ منطق علوم کو حاصل کرنے کیلئے ذریعہ ہے اور دوسری قسم علم طبعی کے بیان میں ہے اور تیسری قسم علم الٰہی بالمعنی الاعم کے بیان میں ہے اور طبعی کو الٰہی پر مقدم کیا باوجودیکہ مجردات علتیں ہیں مادیات کیلئے اس لئے کہ علم طبعی کے مباحث علم الٰہی کیلئے مبادی کی طرح ہیں اور علم الٰہی علم طبعی کا شدید محتاج ہے اسی لئے علم الٰہی کو طبعی

سے مؤخر کیا اور کہا گیا ہے کہ مصنف نے حکمت ریاضیہ سے اس لئے اعراض کیا ہے کہ وہ اکثر مباحث میں امور موہومہ پر مبنی ہے جیسے دوائر موہومہ جن سے علم ہیئت میں بحث کیجاتی ہے اور حکمت عملیہ کے تمام اقسام سے اس لئے اعراض کیا کہ شریعت مصطفویہ (علی صاحبہا الصلوٰۃ والتحیۃ) نے اس کی ضرورت کو مکمل طریقہ پر اور پوری تفصیل کیساتھ پورا کر دیا ہے۔

تشریح:۔ والمصنفُ رَتّبَ کتابَہٗ الخ :۔ ماتن نے اپنی کتاب ہدایۃ الحکمۃ کو تین اقسام پر مرتب کیا ہے پہلی قسم منطق کے بیان میں ہے منطق کو سب سے مقدم اس لئے کیا کہ یہ علوم کے لئے آلہ اور ذریعہ ہے خصوصاً علم فلسفہ کے لئے تو منطق بہت معین ومددگار ثابت ہوئی ہے اور آلہ ذوآلہ پر مقدم ہوتا ہے اس لئے سب سے پہلے منطق کو بیان کیا پھر دوسری قسم میں طبعیات کا بیان ہے اور تیسری میں الٰہیات کا

والثالث فی الالٰہی بالمعنی الاعم :۔ ص ۳۹ پر علم الٰہی کی دو قسمیں بیان کی گئی تھیں ایک ان اشیاء کے احوال کا علم جو نہ مادہ کی محتاج ہوں اور نہ مادہ کے مقارن جیسے باری تعالیٰ اور عقول عشرہ دوسرے ان اشیاء کے احوال کا علم جو مادہ کی محتاج تو نہ ہوں البتہ مادہ کے مقارن ہو جاتی ہوں جیسے وحدت، کثرت اور امور عامہ، یہ دونوں قسمیں خاص ہیں اور انکا مقسم جو مطلق علم الٰہی ہے اور دونوں قسموں کو شامل ہے وہ عام ہے شارح نے بالمعنی الاعم کی قید لگا کر بتایا ہے کہ مصنف قسم ثالث میں مطلق علم الٰہی کو بیان کرینگے جو کہ عام ہے

وقدّم الطبعی علی الالٰہی :۔ طبعیات کو الٰہیات پر مقدم کیا حالانکہ الٰہیات از قبیل مجردات ہیں اور طبعیات از قبیل مادیات ہیں اور مجردات علتیں ہوتی ہیں مادیات کیلئے اور علت معلول پر مقدم ہوتی ہے تو اس لحاظ سے الٰہیات کو طبعیات پر مقدم ہونا چاہئیے تھا مگر مصنف نے اس کے برعکس کیا اس کی وجہ شارح نے بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ الٰہیات اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے مادیات کیلئے علت ہیں مگر تعلیم وتعلم کے اعتبار سے طبعیات کے مباحث الٰہیات کیلئے مبادی اور مقدمات کی حیثیت رکھتے ہیں کیونکہ طبعیات از قبیل محسوسات ہیں اور الٰہیات غیر محسوسات ہیں اور محسوسات کو غیر محسوسات کیلئے دلیل بنایا جاتا ہے شاہد سے غائب پر استدلال کیا جاتا ہے پس الٰہیات کو حاصل کرنے کیلئے طبعیات کی سخت ضرورت پڑتی ہے نیز طبعیات کو مادیات ہونے کی وجہ سے ہم سے زیادہ قرب حاصل ہے چونکہ انسان بھی مادی ہے پس طبعیات کا سمجھنا ہمارے لئے بہ نسبت الٰہیات کے آسان ہے اور قاعدہ ہے کہ اسہل واقرب سے انتقال ہوتا ہے اصعب وابعد کی طرف اس واسطے مصنف نے طبعی کو الٰہی پر مقدم اور الٰہی کو طبعی سے مؤخر کیا۔

وقیل اعرضَ عن الحکمۃ الریاضیۃ :۔ شروع میں حکمت کی چھ قسمیں ذکر کی گئی تھیں تین تو حکمت عملیہ کی (۱) تہذیب الاخلاق، (۲) تدبیر المنزل، (۳) سیاست مدنیہ اور تین حکمت نظریہ کی، (۱) حکمت الٰہیہ، (۲) حکمت ریاضیہ، (۳) حکمت طبعیہ۔ مصنف نے اپنی کتاب میں ان اقسام ستہ میں سے صرف دو قسموں کو ذکر کیا ہے علم طبعی اور علم الٰہی حکمت عملیہ کی تو تینوں قسموں کو ترک کر دیا اور حکمت نظریہ کی ایک قسم یعنی علم ریاضی کو چھوڑ دیا ایسا کیوں کیا یہاں سے اس کی وجہ بیان

کرتے ہیں، یہ وجہ ملا زادہ حرزبانی نے بیان کی ہے شارح اسکو نقل کرتے ہیں کہ علم ریاضی سے تو اس لئے اعراض کیا کہ اس علم کا دار و مدار اکثر مسائل میں امور موہومہ پر ہے جیسے دوائر موہومہ جن سے علم ہیئت میں بحث کی جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ امور وہمیہ خیالیہ کے مباحث کو کتابوں میں بیان کرکے وقت ضائع کرنا مناسب نہیں ان کا تو ترک ہی بہتر ہوتا ہے کیونکہ ان سے ملکۂ تخیل پیدا ہوتا ہے بخلاف طبعی والٰہی کے کہ ان سے ملکۂ تعقل پیدا ہوتا ہے اور حکمت عملیہ سے اعراض اس لئے کیا کہ تہذیب اخلاق، تدبیر منزل اور سیاست مدنیہ سے متعلق معلومات اور ضروریات کو شریعت مصطفویہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والتحیہ نے مکمل و مفصل طور پر بیان کر دیا ہے ان امور کو معلوم کرنے کے لئے علوم شریعت کے علاوہ کسی اور چیز کی ضرورت نہیں کتب احادیث وتفاسیر وفقہ وغیرہ ان کی تفاصیل سے بھری پڑی ہیں۔ پس حکمت عملیہ کے مباحث بیان کرنے کا مطلب تو یہ ہوگا کہ حدیث وتفسیر، فقہ وتصوف، آداب واخلاق وغیرہ سبھی علوم کے مباحث بیان کئے جائیں اور اس کے لئے عمر طویل اور دفاتر کثیرہ درکار ہیں۔

کالدوائر الموھومۃ:۔ دوائر دائرہ کی جمع ہے دائرہ ایسی سطح کو کہا جاتا ہے جس کا ایک خط مستدیر احاطہ کئے ہوئے ہو ایسے طور پر کہ اگر ان کے اندر بالکل وسط میں ایک نقطہ فرض کیا جائے تو اس نقطے سے خط مستدیر کی طرف نکلنے والے تمام خطوط برابر ہوں اور کبھی دائرہ کا اطلاق احاطہ کرنیوالے خط مستدیر پر بھی ہوتا

فی علم الھیئۃ:۔ لفظ ہیئت لغت میں صورت، شکل، ساخت، بناوٹ، حالت، کیفیت اور طور طریق وغیرہ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اصطلاح میں علم ہیئت اس علم کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ اجسام فلکیہ اور کرۂ زمین کی گردش، کشش اور ان کے باہمی بُعد ومسافت اور ان کی ساخت بناوٹ وغیرہ احوال وکیفیات معلوم ہوں، صاحب مدینۃ العلوم نے ہیئت کی تعریف اس طرح کی ہے ھو علم یعرف بہ احوال الاجرام البسیطۃ العلویۃ والسفلیۃ واشکالھا واوضاعھا ومقادیرھا وابعادھا ارشاد المقاصد میں بھی یہی تعریف مذکور ہے اور کشاف اصطلاحات الفنون میں اس طرح ہے ھو علم یبحث فیہ عن احوال الاجرام البسیطۃ العلویۃ والسفلیۃ من حیث الکمیۃ والکیفیۃ والوضع والحرکۃ اللازمۃ وما یلزم منھا۔

وعن اقسام الحکمۃ العملیۃ:۔ اس کا عطف عن الحکمۃ الریاضیۃ پر ہے یعنی واعرض عن اقسام الحکمۃ العملیۃ، باَسرِھا۔ اَسَرَ (ض) اَسْرًا واَسارۃً تسمہ سے باندھنا قید کرنا الاَسْر کے معنی تمام اور کل کے آتے ہیں باَسرِھا کے معنی بتمامِھا، بکلّھا۔

وفیہ بحث لانہ اِنْ ارادَ بالامُور الموھومۃ ما لایکون موجودًا فی نفس الامر ویخترعہ الوھمُ فلا نسلم ابتناءَ الرّیاضی علیھا اذ لاشک ان الکُرَۃَ اذا تحرکتْ علیٰ مَرکزھا فلابد اَنْ یفرضَ فیھا نقطتان لاحرکۃ لھما اصلاً وھما القطبان وان یفرض بینھما دائرۃ عظیمۃ فی حاقّ الوَسْط وتکون الحرکۃ علیھا سریعۃً وھی المنطقۃ واَنْ یُفرَضَ عن

جَنْبَيْهَا دوائرُ صغارٌ متوازيةٌ لها وتكونُ الحركةُ عليهما بطيئةٌ بالقياس اليها بُطوءً متفاوتًا جدًّا فما هُوَ اَقْرَبُ الى القُطبِ يكونُ اَبْطاَ مِمّا هو اقربُ مِنَ المِنْطَقَةِ فهٰذه وامثالُها وَاِنْ لَمْ تكنْ مَوْجودةً في الخارج لكنها اُمورٌ مَوْهومة متخيلة تخيلًا صحيحًا مُطابقًا لما في نفسِ الامرِ كما تَشْهَدُ به الفطرةُ السليمةُ وليست مما يخترعه الوهمُ كاَنْيَابِ الاَغْوَالِ۔

ترجمہ:۔ اور اس میں بحث ہے اس لئے کہ اگر امور موہومہ سے مراد وہ امور لئے ہیں جو نفس الامر میں موجود نہیں ہوتے اور ان کو وہم گھڑ لیتا ہے تو علم ریاضی کا ایسے امور پر موقوف ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ اسمیں کوئی شک نہیں کہ جب کرہ اپنے مرکز پر حرکت کرے تو ضروری ہے کہ اس میں دو نقطے ایسے فرض کئے جائیں جن کو بالکل حرکت نہ ہو اور وہ دونوں نقطے قطبین (کہلاتے) ہیں اور ان دونوں نقطوں کے درمیان ایک بڑا دائرہ بالکل بیچ میں فرض کیا جائے اور اس پر حرکت سریعہ (تیز) ہو اور وہ منطقہ ہے اور اس منطقہ کے برابر میں چھوٹے چھوٹے دائرے فرض کئے جائیں جو منطقہ کے مقابل ہوں ان دائروں کی حرکت منطقہ کی طرف قیاس کرتے ہوئے کافی تفاوت کے ساتھ ہلکی ہو پس جو دائرہ قطب کے زیادہ قریب ہے وہ اس دائرہ سے زیادہ ہلکی حرکت والا ہو جو منطقہ کے زیادہ قریب ہے پس یہ امور اور ان جیسی چیزیں اگرچہ خارج میں موجود نہیں ہیں لیکن یہ ایسے امور موہومہ ہیں جو تخیل صحیح کے طور پر خیال میں آتے ہیں جو نفس الامر کے مطابق ہے جیسا کہ طبیعت سلیمہ اس کی شہادت دیتی ہے اور یہ ان چیزوں میں سے نہیں ہیں جن کو وہم گھڑ لیتا ہے جیسے بھوت اور چڑیلوں کے دانت۔

تشریح:۔

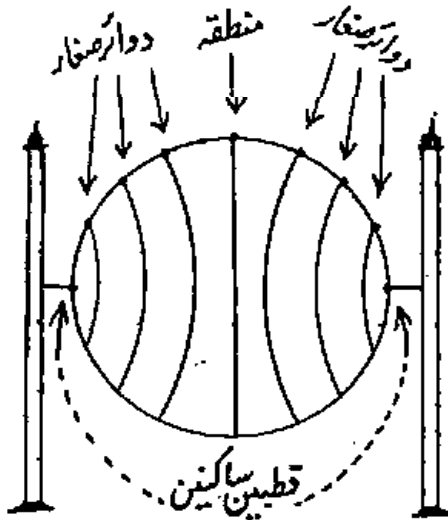
وفیہ بحث:۔ حکمت ریاضیہ سے اعراض کرنے کی جو وجہ بیان کی گئی ہے شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ حکمت ریاضیہ کے اکثر مسائل امور موہومہ پر موقوف ہوتے ہیں اس میں امور موہومہ سے کون سے امور موہومہ مراد ہیں کیونکہ امور موہومہ دو قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ جو محض خیالی اور وہم کے گھڑے ہوئے ہوتے ہیں نفس الامر اور واقع سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہوتا دوسرے وہ امور موہومہ جو خارج میں تو موجود نہیں ہوتے البتہ موہومہ ہونے کے باوجود نفس الامر کے مطابق ہوتے ہیں محض خیالی نہیں ہوتے اگر قسم اول مراد ہے تو ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ حکمت ریاضیہ کی بناء ایسے امور موہومہ محضہ پر ہوتی ہے کیونکہ حکمت ریاضیہ میں تو دوائر فلکیہ وغیرہ کا بیان ہوتا ہے اور یہ ایسے امور موہومہ ہیں جو نفس الامر کے مطابق ہیں۔ دوائر فلکیہ وہ دائرے ہیں جو فلک کے اپنے مرکز پر حرکت کرتے ہوئے اس میں فرض کئے جاتے ہیں جن میں سے بیچ کا دائرہ جو بڑا ہوتا ہے منطقہ کہلاتا ہے اور اس کے دونوں طرف چھوٹے بڑے دائروں کو دوائر صغار کہتے ہیں اور فلک کے دونوں جانب یعنی جانب جنوب اور جانب شمال میں دو ساکن نقطے متصور ہوتے ہیں ان کو قطبین ساکنین کہتے ہیں ایک قطب جنوبی دوسرا قطب شمالی۔ اس کا مشاہدہ آپ اس طرح کر سکتے ہیں کہ دو لکڑیاں زمین میں گاڑ کر ان کے سروں میں دو سوئیاں لگا کر ان کے درمیان ایک گیند پھنسائیں

اور گیند کے اوپر کسی ایک جانب سیاہی وغیرہ سے برابر برابر نقطوں کی شکل میں نشان لگا دیں اس کے بعد گیند کو تیزی کے ساتھ گھمائیں اس طرح کہ وہ اپنے مرکز پر دو سوئیوں کی نوکوں پر گھومتی رہے تو گیند کے گھومنے کے وقت اس پر لگے ہوئے نقطوں سے دائرے پیدا ہوں گے جو نقطہ بالکل بیچ میں لگایا تھا اس سے بڑا دائرہ پیدا ہوگا کیونکہ گیند کی مقدار اور مسافت بالکل وسط میں زیادہ ہے اس بڑے دائرے کو تو منطقہ کہتے ہیں اور اس کی دونوں جانب جو نقطے لگائے گئے ہیں وہاں کی مسافت کم و بیش ہونے کے بقدر ان نقطوں سے چھوٹے بڑے دائرے پیدا ہوں گے ان کو دوائر صغار کہا جاتا ہے اور جس جگہ گیند میں سوئیوں کی نوکیں لگی ہوئی ہیں وہاں پر دونوں جانب دو نقطے ایسے متصور ہوں گے جن میں بالکل حرکت نہیں ہوگی بلکہ ساکن ہوں گے کیونکہ وہاں آکر مسافت بالکل ختم ہوگئی ہے اور حرکت مسافت ہی میں ہوتی ہے پس مسافت کے نہ ہونے کی وجہ سے حرکت بھی نہیں ہوگی ان دونوں نقطوں کو قطبین ساکنین کہتے ہیں ۔

دوائر صغار

منطقہ

دوائر صغار

قطبین ساکنین

نقشہ ہذا سے خوب سمجھ لو ۔ اس کے بعد یہ سمجھو کہ جو بڑا دائرہ یعنی منطقہ ہے اس کی حرکت سریعہ ہوگی اور دوائر صغار کی حرکتیں آپس میں کچھ تفاوت کیساتھ منطقہ کی حرکت سے ہلکی ہوں گی پس جو دائرہ قطب کے بالکل قریب ہے اس کی حرکت بہت ہلکی ہوگی اور اس کے قریب جو اس سے کچھ بڑا دائرہ ہے اس کی حرکت پہلے دائرہ سے تیز ہوگی پھر اس کے قریب اس سے بڑے دائرہ کی حرکت اور تیز ہوگی اور اس کے پاس جو سب سے بڑا دائرہ بالکل بیچ میں ہے یعنی منطقہ اس کی حرکت سب سے سریعہ ہوگی پھر دوسری جانب کے دائروں کی حرکتیں بھی پہلے کی طرح تفاوت کے ساتھ سریعہ و بطیئہ (تیز اور ہلکی) ہوگی یہاں تک کہ قطب کے قریب والے دائرہ کی حرکت بہت ہلکی ہوگی اور قطب پر آکر حرکت ختم ہو جائے گی، پس یہ دائرے اور قطبین اگرچہ خارج میں موجود نہیں ہیں بلکہ موہومہ ہیں لیکن ایسے موہومہ و متخیلہ ہیں جن کا تخیل بالکل صحیح اور نفس الامر کے مطابق ہے فطرت سلیمہ اور طبیعت مستقیمہ رکھنے والا شخص ان امور کی شہادت دے گا اور ان کو تسلیم کرے گا یہ ایسے امور نہیں ہیں جو محض وہمی اور خیالی ہوتے ہیں نفس الامر سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہوتا جیسے انیاب اغوال یعنی بھوت اور چڑیلوں کے دانت کہ نفس الامر میں ان کا کوئی وجود نہیں ہوتا انسان اپنی قوت وہمیہ کے غلبہ سے کسی چیز کو بھوت اور چڑیل اور اس کے دانت تصور کر لیتا ہے ۔

أنّ الكرة :۔ کرہ کی تعریف صـ۳۵ پر گزر چکی ہے ھو جسم محیط به سطح مستدیر بحیث یمکن ان یفرض فی داخله نقطة یکون جمیع الخطوط الخارجة منها الیه متساویة کرہ ایسا جسم ہے جس کا ایک گول سطح احاطہ کئے ہوئے ہو اس طور پر کہ اس کے اندر ایک نقطہ فرض کیا جائے اور اس نقطہ سے اس گول سطح تک کھینچے جانے والے تمام خطوط برابر ہوں ، ابھی قریب میں صـ۴۶ پر دائرہ کی تعریف گذری ہے کرہ اور دائرہ میں

فرق یہ ہے کہ کرہ تو اس جسم کا نام ہے جس کا احاطہ سطح مستدیر کرتی ہے اور دائرہ اس سطح کا نام ہے جس کا خط مستدیر احاطہ کرتا ہے یا احاطہ کرنے والے خط مستدیر ہی کو دائرہ کہا جاتا ہے۔

نقطتان لاحرکۃ لہما اصلاً :۔ کرہ کی دونوں جانب میں جو نقطے فرض کئے گئے ہیں وہ بالکل ساکن ہیں کیونکہ وہاں آکر مسافت بالکل ختم ہوگئی ہے اور حرکت مسافت میں ہوتی ہے پس مسافت نہ ہونے کی وجہ سے حرکت بھی نہیں ہوگی کما مر۔ ان دونوں نقطوں کو قطبین ساکنین کہتے ہیں، مولانا محمد عین القضاۃ کی تحقیق یہ ہے کہ قطبین بھی درحقیقت متحرک ہوتے ہیں مگر چونکہ نقطۂ قطب ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل نہیں ہوتا بلکہ ایک ہی جگہ رہتے ہوئے حرکت وضعیہ کرتا رہتا ہے اور پھر وہ نقطہ غیر منقسم اور بہت باریک بھی ہے اس لئے وہ حرکت کرتا ہوا نظر نہیں آتا بلکہ ساکن معلوم ہوتا ہے بخلاف دوسرے نقطوں کے کہ وہ ایک مسافت پر گھومتے رہتے اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے ہیں اس لئے ان کی حرکت نظر آتی ہے لہذا قطبین کو ظاہری اعتبار سے ساکنین کہدیا گیا ہے ورنہ حقیقت میں وہ ساکن نہیں بلکہ متحرک ہیں وہذا التحقیق ہو الصواب عندی۔

فی حاقّ الوسط :۔ حاقّ بتشدید القاف بمعنی وسط (بیچ) پس حاقّ کی اضافت وسط کی طرف اضافت بیانیہ ہے حاقّ الوسط سے مراد وسط حقیقی یعنی بالکل بیچ کا حصہ جہاں پر کرہ کی تنصیف ہوتی ہے۔

وتکون الحرکۃ علیہا سریعۃ :۔ منطقہ کی حرکت سریعہ (تیز) ہوگی اور دوائر صغار کی حرکت بطیئہ (سست) ہوگی۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ بظاہر مشاہدہ اس کے خلاف ہے دائرہ جتنا چھوٹا ہے اتنا ہی تیز حرکت کرتا ہوا نظر آتا ہے اور بڑے دائرے کی حرکت ہلکی معلوم ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے حرکت کی سرعت اور بطوء کا مطلب سمجھئے، سرعت حرکت کے معنی زمانۂ قلیل میں مسافت طویلہ طے کرنا اور بطوء کے معنی زمانۂ کثیر میں مسافت قصیرہ کو طے کرنا پس اگر دو حرکتوں کا زمانہ تو برابر ہوں مگر مسافت میں کمی بیشی ہو تو زیادہ مسافت طے کرنیوالی حرکت کو سریعہ اور کم مسافت طے کرنیوالی کو بطیئہ کہیں گے جیسے دو ٹرینیں ۱۰ بجے چل کر ۱۱ بجے رک جائیں اور اس ایک گھنٹہ میں ایک ٹرین تو سو کلومیٹر پہنچ جائے اور دوسری ساٹھ کلومیٹر تو اول کی رفتار سریع اور دوسری کی رفتار ہلکی ہوگی پس اسی طرح یہاں پر سمجھو کہ گیند کے اوپر جو ہم نے برابر نقطے لگائے تھے وہ سب نقطے ایک چکر پورا کرکے اپنی پہلی جگہ پر ایک ساتھ پہنچیں گے ایک چکر پورا کرنے کا زمانہ سب نقطوں کا برابر ہوگا مثلاً سب نے ایک چکر ایک سکنڈ میں لگایا ہے لیکن بیچ والے نقطہ نے اس ایک سکنڈ میں زیادہ مسافت طے کی ہے اس لئے کہ گیند کی مقدار وسط میں بڑی ہے اور اس کے آس پاس والے نقطوں نے اسی ایک سکنڈ میں مسافت کم طے کی ہے اور جو نقطہ قطب کے جتنا قریب ہے اتنی ہی کم مسافت طے کرنیوالا ہے پس منطقہ کی حرکت سریعہ اور دوائر صغار کی حرکات بطیئہ ہوں گی فافہم واحفظ۔

وان لم تکن موجودۃ فی الخارج :۔ یہ دوائر فلکیہ وغیرہ اگرچہ خارج میں موجود نہیں بلکہ موہومہ ہیں لیکن ایسے موہومہ ہیں جو نفس الامر کے مطابق ہیں اور ہر موجود فی نفس الامر کا موجود فی الخارج ہونا ضروری نہیں

اس لئے کہ وجود نفس الامری اور وجود خارجی میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے وجود خارجی خاص مطلق اور وجود نفس الامری عام مطلق ۔ ہر موجود فی الخارج موجود فی نفس الامر ہوگا لیکن ہر موجود فی نفس الامر کا موجود فی الخارج ہونا ضروری نہیں جیسا کہ شارح عنقریب اس کو بیان کریں گے پس یہ دوائر خارج میں تو موجود نہیں لیکن نفس الامر میں موجود ہیں کیونکہ موجود فی الخارج اس کو کہتے ہیں جس کا ادراک حواس خمسہ ظاہرہ سے ہو سکتا ہو اور موجود فی نفس الامر اس کو کہتے ہیں جو اپنی ذات کے اعتبار سے موجود ہو کسی کے فرض کرنے یا اعتبار کرنے پر موقوف نہ ہو کوئی اس کو مانے یا نہ مانے اعتبار کرے یا نہ کرے وہ بہر حال موجود ہو پس اگر کوئی شے ایسی ہو جو مُدرَک بالحواس الظاہرہ نہ ہو سکتی ہو اور اس کا وجود کسی فرض فارض اور اعتبار مُعتبر پر موقوف نہ ہو وہ موجود فی نفس الامر ہوگی موجود فی الخارج نہیں ہوگی ۔ اور یہ دوائر فلکیہ موہومہ ایسے ہی ہیں کہ ان دائروں کا ادراک قوتِ باصرہ سے نہیں ہوتا بلکہ ان کا ادراک قوتِ حسِ مشترک کرتی ہے جو حواس خمسہ باطنہ میں سے ایک قوت ہے ۔ قوتِ باصرہ کے ذریعہ ان دوائر کا ادراک اس لئے نہیں ہوتا کہ باصرہ تو صرف ایک نقطہ کا ادراک کر رہی ہے جو گیند پر گھمانے سے پہلے لگایا گیا تھا مگر وہ نقطہ چونکہ حرکت کرتا ہوا ہر جگہ پر ہو کر گذر رہا ہے تو ہر مقام پر پہنچنے کی صورت قوت حِس مشترک میں بڑی تیزی کے ساتھ نقش ہوتی جارہی ہے کہ پہلی جگہ پر ہونے کی صورت ابھی زائل نہیں ہوئی تھی کہ فوراً دوسرے مقام پر پہنچنے کی صورت سامنے آگئی پس اسی طرح تسلسل کے ساتھ صورتوں کے نقش ہو جانے سے ایک دائرہ نظر آتا ہے حالانکہ گیند پر کوئی دائرہ بنایا نہیں گیا ہے بلکہ صرف نقطہ لگایا گیا ہے گیند کی حرکت کو روک کر دیکھئے تو صرف ایک نقطہ ہی نظر آئے گا پس موجود فی الخارج نقطہ ہے اور دائرہ موجود فی نفس الامر ہے کیونکہ دوائر کا وجود کسی کے فرض کرنے اور اعتبار کرنے پر موقوف نہیں ہے کوئی ان کو مانے یا نہ مانے یہ بہر حال موجود ہیں یہی وجہ ہے کہ کوئی بھی فطرت سلیمہ اور ذہن مستقیم رکھنے والا شخص ان دوائر کے وجود کا انکار نہیں کر سکتا ۔ اسی کے مثل شعلۂ جوالہ (گھومنے والا شعلہ) ہے ایک لکڑی کے سرے پر آگ لگائیے تو لکڑی کا سر جل کر شعلہ ہو جائے گا اس کے بعد لکڑی کو گھمائیے تو ایک دائرہ نظر آئے گا اس کو شعلۂ جوالہ کہتے ہیں خارج میں تو صرف ایک شعلہ ہے مگر گھومنے کی وجہ سے حس مشترک کے ذریعہ دائرہ نظر آتا ہے ۔

کانیاب الاغوال :۔ انیاب ناب بمعنی دانت کی جمع ہے اور اغوال غول کی جمع ہے بمعنی بھوت، چڑیل انیابِ اغوال کا نفس الامر میں کوئی وجود نہیں ہوتا بلکہ یہ محض خیالی اور وہمی چیزیں ہیں اس کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ آدمی کی قوت وہمیہ بسا اوقات غالب ہو جاتی ہے وہ کسی بھی شئے کو بھوت اور چڑیل تصور کر لیتا ہے اور پھر اس کیلئے دانت وغیرہ کو فرض کر لیتا ہے مثلاً کوئی شخص تنہا رات کی تاریکی میں سنسان خوفناک جنگل یا قبرستان میں جائے اور وہاں دہشت طاری ہو کر قوت وہمیہ کا غلبہ ہو جائے تو وہ کسی درخت وغیرہ کو دیکھ کر محسوس کرے کہ یہ سامنے بھوت کھڑا ہے اور اگر اس درخت پر کوئی سفید پاجامہ وغیرہ لٹکا ہوا ہو تو وہ سمجھے کہ یہ اس بھوت کے دو دانت ہیں اور اگر درخت کی شاخیں اور پاجامہ ہوا سے حرکت کرنے لگیں تو وہ سمجھے گا کہ یہ

بھوت اپنے ہاتھوں کو پھیلائے ہوئے اور دانتوں کو نکالے ہوئے مجھے پکڑنے اور کھانے کیلئے میری طرف آرہا ہے پس یہ انیاب اغوال ہیں واقع میں ان کا کوئی وجود نہیں بلکہ اس کا وجود اس آدمی کی قوت وہمیہ کے فرض کرنے اور اعتبار کرنے پر موقوف ہے جتنی دیر تک اس کی قوت وہمیہ اس کا اعتبار کرتی رہے گی اس کو بھوت نظر آئے گا اور جب اس کی دہشت دور ہو جائے گی اور قوت عقلیہ غالب ہو کر قوت وہمیہ مغلوب ہو جائے گی اور بھوت کا اعتبار کرنا اور اس کو فرض کرنا ترک کر دے گی تو اس کے سامنے نہ کوئی بھوت ہو گا نہ اس کے دانت بلکہ وہ دیکھے گا کہ یہ تو درخت وغیرہ ہے، یہی وجہ ہے کہ بسا اوقات چند آدمی ساتھ ہوں ایک تو ان میں سے کسی شے کو بھوت تصور کرتا ہے دوسرا نہیں اس لئے کہ اس ایک ہی کی قوت وہمیہ نے اس بھوت کو فرض کیا ہے دوسرے کی قوت وہمیہ نے فرض نہیں کیا پس معلوم ہوا کہ انیاب اغوال فرض فارض اور اعتبار معتبر پر موقوف ہیں نفس الامری نہیں۔ بخلاف دوائر کے کہ اگر دس آدمی بھی مثلاً گیند کو گھومتا دیکھیں گے تو دس کے دس ان دائروں کا ادراک کریں گے اور جب تک وہ گیند گھومتی رہے گی دائرے نظر آتے رہیں گے پس دائروں کا وجود نفس الامری ہے اگرچہ یہ موہومہ ہیں موجود فی الخارج نہیں فوضح الفرق بین الدوائر الموہومۃ وانیاب الاغوال۔

وَإِنْ أَرَادَ بِهَا مَا لَا يَكُونُ مَوْجُودًا فِي الْخَارِجِ وَإِنْ كَانَ مَوْجُودًا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْابْتِنَاءَ عَلَيْهَا يَصْلُحُ عِلَّةً لِلْإِعْرَاضِ كَيْفَ وَيَنْضَبِطُ بِهَا أَحْوَالُ الْحَرَكَاتِ مِنَ السُّرْعَةِ وَالْبُطْءِ وَالْجِهَةِ عَلَى الْوَجْهِ الْمَحْسُوسِ وَالْمَرْصُودِ بِالْآلَاتِ الرَّصَدِيَّةِ وَيَنْكَشِفُ بِهَا أَحْكَامُ الْأَفْلَاكِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهَا مِنْ دَقَائِقِ الْحِكْمَةِ وَعَجَائِبِ الْفِطْرَةِ بِحَيْثُ يَتَحَيَّرُ الْوَاقِفُ عَلَيْهَا فِي عَظَمَةِ مُبْدِعِهَا قَائِلًا رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا

ترجمہ:۔ اور اگر امور موہومہ سے مراد وہ امور ہیں جو خارج میں موجود نہیں ہیں اگرچہ نفس الامر میں موجود ہیں تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ان امور پر (علم ریاضی کا) موقوف ہونا اعراض کی علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ حکمت ریاضیہ کے ذریعہ حرکتوں کے احوال معلوم ہوتے ہیں یعنی حرکت کا سریع ہونا، سست ہونا اور حرکت کی جہت (کے احوال معلوم ہوتے ہیں) محسوس طریقہ پر اور محفوظ طریقہ پر آلات رصدیہ (دوربینوں) کے ذریعہ اور اس سے آسمانوں اور زمینوں کے احکام اور جو کچھ ان میں حکمت کی باریکیاں اور پیدائش کے عجائبات پوشیدہ ہیں منکشف ہوتے ہیں اس طور پر کہ ان امور پر مطلع ہونے والا شخص ان کے ایجاد کرنے والے کی عظمت میں حیران ہو کر پکار اٹھتا ہے کہ اے ہمارے رب تو نے یہ کارخانہ باطل اور بیکار نہیں بنایا۔

تشریح:۔

وان اراد بہا مالا یکون موجوداً فی الخارج:۔ اس سے پہلے بتلایا گیا تھا کہ امور موہومہ کی دو قسمیں ہیں، قسم اول مراد لینے کی صورت میں جو اشکال تھا اس کا بیان ہو چکا، قسم ثانی مراد لینے میں جو خرابی ہے اس کو یہاں سے بیان کرتے ہیں کہ اگر امور موہومہ سے مراد قسم ثانی یعنی وہ امور ہیں جو خارج میں تو موجود نہیں بلکہ موہومہ ہیں مگر موہومہ ہونے کے

باوجود نفس الامر میں موجود ہیں جیسے دوائر فلکیہ وغیرہ تو ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ اگر حکمت ریاضیہ ایسے امور پر مبنی ہے تو اس سے اعراض کرنا چاہیئے کیونکہ جس علم کے اندر امور مطابقہ لنفس الامر کا بیان ہو وہ مفید اور قابل ذکر ہوتا ہے نہ کہ اعراض اور ترک کے قابل۔ پس حکمت ریاضیہ میں جب امور موہومہ نفس الامریہ کا بیان ہے تو اس سے اعراض کرنا اور اس کو چھوڑنا کیسے درست ہو سکتا ہے جب کہ اس کے ذریعہ سے معلومات کثیرہ مفیدہ حاصل ہوتی ہیں۔ حرکات کے احوال معلوم ہوتے ہیں کہ کونسی حرکت سریعہ ہے کونسی بطیئہ، نیز یہ حرکت کس جہت میں ہو رہی ہے مشرق سے مغرب کی طرف یا برعکس، آلات رصدیہ یعنی دوربینوں اور خوردبینوں وغیرہ کے ذریعہ آدمی حرکات کے ان احوال کا محسوس اور محفوظ طریقہ پر ادراک کرتا ہے اس طرح اس کے ذریعہ آسمانوں اور زمینوں کے احکام اور ان کے حقائق و دقائق عجائب وغرائب کا انکشاف ہوتا ہے اور ایسے طور پر آدمی ان چیزوں کا مشاہدہ کرتا ہے کہ اس کی عقل حیران رہ جاتی ہے کہ ان چیزوں کا بنانے والا اس عجیب کارخانہ کا موجد کس قدر عظیم قدرت و حکمت والا ہے اور وہ بلا اختیار پکار اٹھتا ہے رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا۔

پس اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ حکمت ریاضیہ سے اعراض کرنے کی وجہ جو ملازادہ حرزبانی نے بیان کی ہے درست نہیں، شارح اعتراض کر کے خاموش ہو گئے اپنی طرف سے کوئی وجہ اعراض بیان نہیں فرمائی۔ حق بات یہ ہے کہ مصنف نے حکمت ریاضیہ کو اس لئے چھوڑا کہ اگر اس کے مباحث بغیر براہین و دلائل کے ذکر کرتے ہیں تو فائدہ تام حاصل نہیں ہوگا اور اگر دلائل کے ساتھ بیان کرتے ہیں تو کتاب بہت طویل ہو جائے گی اس لئے اس کو ترک ہی کر دیا۔

بالآلاتِ الرّصدیّة :- آلات رصدیہ کسی شئے کو تاکنے اور دیکھنے کے آلات جیسے دوربینیں اور خوردبینیں وغیرہ، یہ رَصَد سے ماخوذ ہے جس کے معنی کسی کی گھات میں یا انتظار میں بیٹھنا۔ راصد وہ شخص کہلاتا ہے جو راستہ میں کسی کی گھات اور انتظار میں بیٹھتا ہے پھر اصطلاح میں راصد کا اطلاق اس شخص پر ہونے لگا جو ستاروں کی تاک میں بیٹھتا ہے اور ان کی حرکتوں کا انتظار کرتا رہتا ہے اور یہ دیکھتا رہتا ہے کہ فلاں ستارہ فلاں مکان معین میں کس وقت پہنچے گا۔

ومعنی کون الشئ موجودًا فی نفس الامر انّه موجودٌ فی نفسه فالامرُ هو الشئ ومُحصّلهُ انّ وجودَه لیس متعلقا بفرضِ فارضٍ واعتبارِ مُعتبِرٍ مثلاً المُلازمةُ بین طُلوعِ الشمسِ ووجودِ النهار متحققةٌ فی حَدِّ ذاتِها سواءٌ وُجِدَ فارضٌ اولم یُوجَدْ اصلاً وسَواءٌ فَرَضَها اولم یفرضها قطعًا ونفسُ الامرِ اَعمُّ من الخارج مطلقًا فکل مَوجُودٍ فی الخارج موجودٌ فی نفس الامرِ بلاعکسٍ کُلّیٍ ومِنَ الذهنِ من وجهٍ لامکانِ مُلاحَظةِ الکواذبِ کزوجیة الخمسة فتکون موجودًا فی الذهنِ لا فی نفس الامر ومثلها یسمیٰ ذهنیًا فرضیًا وزوجیة الاربعة موجودة فیهما ومثلها یسمّیٰ ذهنیًا حقیقیًا

ترجمہ :- اور شئے کے موجود فی نفس الامر ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے موجود ہے پس امر شئے ہی ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اس کا وجود کسی فرض کرنے والے کے فرض کرنے اور کسی اعتبار کرنے والے کے اعتبار کرنے سے متعلق نہیں ہے مثلاً طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان تلازم اپنی ذات کے اعتبار سے متحقق ہے خواہ کوئی فرض کرنے والا پایا جائے یا بالکل نہ پایا جائے اور خواہ کوئی فارض اس کو فرض کرے یا قطعاً فرض نہ کرے اور نفس الامر خارج سے عام ہے مطلقاً پس ہر موجود فی الخارج موجود فی نفس الامر ہو گا بغیر کلی عکس کے اور (نفس الامر) ذہن سے عام من وجہ ہے جھوٹی باتوں کے تصور کے ممکن ہونے کی وجہ سے جیسے پانچ کا زوج ہونا پس یہ موجود فی الذہن تو ہے موجود فی نفس الامر نہیں ہے اور اس جیسی چیز کا نام ذہنی فرضی رکھا جاتا ہے اور چار کا زوج ہونا (ذہن اور نفس الامر) دونوں میں موجود ہے اور اس جیسی چیز کا نام ذہنی حقیقی ہے۔

تشریح :-

ومعنی کون الشئ الخ :- چونکہ بحث سابق کا مدار اس بات پر ہے کہ وجود کی دو قسمیں ہیں ایک[1] وجود فرضی اور اختراعی جیسے انیاب اغوال کا وجود، دوسرے وجود نفس الامری جیسے دوائر موہومہ وغیرہ کا وجود، اس لئے بحث مذکور کی وضاحت کے واسطے شارح وجود نفس الامری کے معنی بیان کرتے ہیں اور اس سے وجود فرضی اختراعی کے معنی بھی خود سمجھ میں آجائیں گے لان الاشیاء تعرف باضدادہا، اسی لئے صرف وجود نفس الامری کے معنی کے بیان پر اکتفا فرمایا۔ نیز حکمت کی تعریف میں بھی نفس الامر کا لفظ آیا ہے (علیٰ ما ہی علیہ فی نفس الامر) پس یہاں پر نفس الامر کے معنی بیان کرنے سے مقصود تعریف کے اس جزء کی وضاحت بھی ہے چنانچہ فرمایا کہ شئے کے موجود فی نفس الامر ہونے کے معنی یہ ہیں کہ شئے موجود فی نفسہ ہے نفسہ کی ضمیر شئے کی طرف راجع ہے یعنی الشئ موجود فی نفس الامر کے معنی الشئ موجود فی نفس الشئ ہوئے بایں طور کہ الامر کے جو مختلف معانی آتے ہیں شئے، صفت، شان، طریق اور وہ لفظ جو طلب فعل پر علی سبیل الاستعلاء دلالت کرے جیسے اِضْرِبْ۔ یہاں پر ان مختلف معانی میں امر کے معنی اول یعنی شئے مراد ہے اور جب امر سے مراد شئے ہے تو کہا جائے گا کہ وضع الظاہر موضع المضمر کرتے ہوئے الشئ موجود فی نفسہ کے بجائے الشئ موجود فی نفس الامر کہدیا گیا ہے اور الشئ موجود فی نفسہ کے معنی یہ ہیں کہ شئے اپنی ذات کے اعتبار سے موجود ہے نفس ذات کے معنی میں ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ تعلم ما فی نفسی ولا اعلم ما فی نفسك میں نفس ذات کے معنی میں ہے یعنی تعلم ما فی ذاتی ولا اعلم ما فی ذاتك اور کسی شئے کا اپنی ذات کے اعتبار سے موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا وجود کسی فرض کرنے اور اعتبار کرنے والے پر موقوف نہیں ہے خواہ کوئی مانے یا نہ مانے وہ شئے اپنی ذات کے اعتبار سے بہر حال موجود ہے، اس کی مثال شارح نے یہ بیان فرمائی جیسے طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان تلازم کا پایا جانا نفس الامری چیز ہے اور یہ اپنی ذات کے اعتبار سے متحقق ہے خواہ دنیا میں کوئی فرض کرنے والا موجود ہو یا نہ ہو اور اگر موجود ہو تو وہ اس تلازم کو فرض کرے یا نہ کرے ان دونوں میں تلازم بہر حال ثابت و متحقق رہے گا۔ کہ طلوع شمس ہوتے ہی فوراً وجود نہار ہو جائے گا یہ کسی فرض فارض اور اعتبار معتبر

پر موقوف نہیں ہے، وجود نفس الامری کے معنی واضح ہو جانے سے وجود فرضی اختراعی کا مطلب خود سمجھ میں آجاتا ہے کہ جو فرض فارض اور اعتبار معتبر پر موقوف ہو وہ وجود فرضی اختراعی کہلاتا ہے جیسے انیاب اغوال کا وجود کما مر تفصیلاً۔

والنفس الامر اعم من الخارج ۔ یہاں سے شارح وجود نفس الامری اور وجود خارجی نیز وجود نفس الامری اور وجود ذہنی کے درمیان نسبت بیان کرتے ہیں۔ وجود خارجی کے معنی تو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ جس شئے کا ادراک حواس خمسہ ظاہرہ میں سے کسی سے ممکن ہو وہ موجود فی الخارج کہلاتی ہے اور جو شئے حواس باطنہ سے مُدرَک ہو اسکو موجود فی الذہن کہا جاتا ہے۔ شارح نے وجود نفس الامری اور وجود خارجی کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت بیان کی ہے وجود نفس الامری عام مطلق اور وجود خارجی خاص مطلق ہے، اور خاص کے ساتھ عام کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے لیکن عام کے ساتھ خاص کا پایا جانا ضروری نہیں ہوتا جیسے منطق میں آپ نے پڑھا ہے کہ انسان خاص مطلق اور حیوان عام مطلق ہے جو انسان ہوگا وہ حیوان ضرور ہوگا لیکن جو حیوان ہو اس کا انسان ہونا ضروری نہیں جیسے بقر، فرس غنم وغیرہ۔ پس اسی طرح یہاں سمجھو کہ جو شئے موجود فی الخارج ہوگی وہ موجود فی نفس الامر ضرور ہوگی جیسے زید، عمر، بکر وغیرہم موجود فی الخارج بھی ہیں اور موجود فی نفس الامر بھی، اس لئے کہ حواس ظاہرہ سے ان کا ادراک بھی ہوتا ہے اور ان کا وجود فرض فارض اور اعتبار معتبر پر موقوف بھی نہیں ہے۔ لیکن اس کے برعکس نہیں ہے کہ ہر وہ شئے جو نفس الامر میں موجود ہو وہ موجود فی الخارج بھی ہو جیسے دوائر فلکیہ موجود فی نفس الامر تو ہیں مگر موجود فی الخارج نہیں۔ وقد مر توضیحہ مفصلاً علی صنہ ۵ ۔ اور وجود نفس الامری اور وجود ذہنی میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ یہ یاد رکھو کہ جن دو چیزوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے ان میں دو مادّوں کی تین مثالوں کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے ایک مثال مادہ اجتماعی کی جسمیں دونوں جمع ہوں اور دو مثالیں مادہ افتراقی کی۔ ایک مثال تو ایسی ہونی چاہئے جس میں اول ہو ثانی نہ ہو دوسری اس کے برعکس۔ جیسے حیوان اور ابیض میں عموم خصوص من وجہ ہے مادۂ اجتماعی کی مثال سفید کبوتر کہ اس میں حیوان اور ابیض دونوں جمع ہیں۔ مادہ افتراقی کی ایک مثال کالی بھینس کہ یہ حیوان ہے ابیض نہیں اور دوسری مثال سفید پتھر کہ یہ ابیض ہے حیوان نہیں۔ اسی طرح یہاں سمجھو کہ موجود فی نفس الامر اور موجود فی الذہن میں بھی تین مثالوں کا متحقق ہونا ضروری ہے مادۂ اجتماعی کی مثال زوجیت اربع (چار کا زوج ہونا) یہ نفس الامر میں بھی متحقق ہے کہ واقع میں چار کا عدد زوج ہوتا ہے اور موجود فی الذہن بھی ہے کہ آدمی چار کی زوجیت کا تصور کرتا ہے۔ اس جیسی چیز کو ذہنی حقیقی کہتے ہیں کیونکہ یہ موجود فی الذہن بھی ہے اور موجود فی الحقیقۃ و نفس الامر بھی ہے۔ اور مادۂ افتراقی کی ایک مثال جہاں وجود ذہنی ہو وجود نفس الامری نہ ہو زوجیت خمسہ (پانچ کے عدد کا زوج ہونا) ہے کہ یہ موجود فی نفس الامر تو نہیں ہے کیونکہ واقع میں پانچ زوج نہیں بلکہ فرد ہے البتہ موجود فی الذہن ہے اس لئے کہ تصور تو کاذب چیزوں کا بھی ممکن ہے التصور یتعلق بکل شئے تصور ہر چیز سے متعلق ہو جاتا ہے پس زوجیت خمسہ موجود فی الذہن ہے مگر موجود فی نفس الامر نہیں اس جیسی شئے کو ذہنی فرضی کہتے ہیں کیونکہ یہ ایسی چیز ہے جس کو محض ذہن نے فرض کیا ہے واقع میں اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ مادہ افتراقی کی دوسری مثال جہاں وجود نفس الامری ہو وجود ذہنی نہ ہو اس کو

شارح نے ذکر نہیں کیا اس کی مثال کُنہِ واجب تعالیٰ (باری تعالیٰ کی حقیقت) ہے یہ نفس الامر اور واقع میں تو موجود ہے مگر موجود فی الذہن نہیں کیونکہ باری تعالیٰ کی حقیقت کا تصور محال ہے لَا یُحَدُّ وَلَا یُتَصَوَّرُ۔
بِلا عکسٍ کلّی:۔ شارح نے عکس کو کلی کے ساتھ مقید کیا ہے اس سے ایک شبہ کو دفع کرنا مقصود ہے۔ شبہ یہ ہوتا ہے کہ شارح کا یہ کہنا درست نہیں کہ کل موجود فی الخارج موجود فی نفس الامر تو صادق ہے مگر اس کا عکس صادق نہیں اس لئے کہ ہر قضیہ کا صدق اس کے عکس کے صدق کو مستلزم ہوتا ہے پس جب اصل قضیہ صادق ہے تو اس کا عکس بھی صادق ہونا چاہئے، شارح نے کلی کی قید لگا کر اس شبہ کو دور کر دیا کہ یہاں پر عکس اصطلاحی یعنی عکس جزئی کی نفی نہیں ہے بلکہ عکس لغوی یعنی عکس کلی کی نفی ہے، اصطلاح مناطقہ میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ ہوتا ہے اور لغت میں موجبہ کلیہ ہی ہوتا ہے اور اصل قضیہ کا صدق اس کے عکس اصطلاحی کے صدق کو تو مستلزم ہوتا ہے مگر عکس لغوی کے صدق کو مستلزم نہیں ہوتا پس کل موجود فی الخارج موجود فی نفس الامر موجبہ کلیہ ہے اور صادق ہے لیکن اس کا عکس کلی یعنی کل موجود فی نفس الامر موجود فی الخارج صادق نہیں ہے کیونکہ دوائر فلکیہ موجود فی نفس الامر ہیں مگر موجود فی الخارج نہیں کما علمت سابقاً، البتہ اس کا عکس جزئی صادق ہے بعض الموجود فی نفس الامر موجود فی الخارج جیسے زید عمر و بکر وغیرہم موجود فی نفس الامر بھی ہیں اور موجود فی الخارج بھی۔ فافہم

فائدہ:۔ شارح نے وجود ذہنی اور وجود خارجی میں نسبت بیان نہیں فرمائی میں کہتا ہوں کہ ان کے درمیان بھی عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے، مادہ اجتماعی کی مثال زید، عمر و بکر وغیرہم ہیں کہ موجود فی الخارج بھی ہیں اور ان کا چونکہ تصور بھی ہوتا ہے اس لئے موجود فی الذہن بھی ہیں۔ مادہ افتراقی کی ایک مثال ذاتِ باری تعالیٰ کہ موجود فی الخارج ہے موجود فی الذہن نہیں موجود فی الخارج تو اس لئے کہ ذات باری کا ادراک حواس خمسہ ظاہرہ میں سے قوت باصرہ کے ذریعہ ممکن ہے اگرچہ وجود موانع اور ارتفاع شرائط کی وجہ سے دنیا میں خدائے تعالیٰ کی رویت نہیں ہوتی کیونکہ ہر ممکن کا واقع ہونا ضروری نہیں۔ امکان رویت باری تعالیٰ کا مسئلہ مختلف فیہا ہے اہل سنت والجماعت کے نزدیک رویت باری تعالیٰ ممکن ہے اور معتزلہ کے نزدیک محال ہے وتفصیلہٗ فی علم الکلام۔ اور موجود فی الذہن اس لئے نہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ کا تصور محال ہے۔ مادہ افتراقی کی دوسری مثال مفہومات کلیہ ہیں کہ یہ موجود فی الذہن ہیں لیکن موجود فی الخارج نہیں ہیں۔

> وَلَمَّا نَسَجَتْ عَنَاکِبُ النِّسْیَانِ عَلَی الْقِسْمِ الْاَوَّلِ مَا کَانَ مَشْهُوْرًا وَصَارَ کَاَنْ لَّمْ یَکُنْ شَیْئًا مَذْکُوْرًا فَاقْتَصَرْتُ عَلٰی شَرْحِ الْقِسْمَیْنِ الْاَخِیْرَیْنِ مُعْرِضًا فِیْ اَکْثَرِ الْمَبَاحِثِ عَمَّا یَرِدُ عَلَی الشَّارِحِیْنَ رَبَّنَا افْتَحْ بَیْنَنَا وَبَیْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَاَنْتَ خَیْرُ الْفَاتِحِیْنَ

ترجمہ:۔ اور جب قسم اول پر نسیان کی مکڑیوں نے جالا تن دیا تو وہ مشہور نہیں رہی اور ایسی ہو گئی جیسے کسی شے کا ذکر ہی نہیں کیا جاتا۔ پس میں نے اخیر کی دو قسموں کی شرح کرنے پر اکتفا کیا اکثر مباحث میں ان اعتراضات سے

اعراض کرتے ہوئے جو شراح پر وارد ہوتے ہیں اے ہمارے پروردگار ہمارے اور ہماری قوم کے درمیان حق کا فیصلہ فرما اور آپ بہتر فیصلہ کرنیوالے ہیں

تشریح: ولما انسجت عناکب النسیان:۔ نسج (ن ض) نسجاً کپڑا بننا، جالا تننا، عناکب عنکبوت کی جمع ہے بمعنی مکڑی۔ ماتن نے اپنی کتاب ہدایۃ الحکمۃ کو تین اقسام پر مرتب کیا تھا، علم منطق، علم طبیعی، علم الٰہی مگر شارح نے صرف اخیر کی دو قسموں کی شرح کی ہے قسم اول کو ترک کر دیا۔ یہاں سے اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ ہم نے قسم اول کی شرح اس لئے نہیں کی کہ منطق کو لوگوں نے بھلا ڈالا اور ترک کر دیا اور یہ علم غیر مشہور ہو کر اس درجہ میں آگیا کہ وہ گویا قابل ذکر چیز ہی نہیں ہے بایں وجہ ہم نے قسمین اخیرین (علم طبعی، علم الٰہی) کی شرح پر اکتفا کیا۔ شارح نے اس عبارت میں استعارات کا استعمال کیا ہے، کونسا استعارہ ہے اس سلسلہ میں دو احتمال ہیں یا تو اس کو استعارہ مصرحہ مانا جائے یا استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخییلیہ مانا جائے، استعارہ مصرحہ کی تعریف یہ ہے کہ دل ہی دل میں ایک شئے کو دوسری شئے کے ساتھ تشبیہ دی جائے اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مُشبہ بہ کو ذکر کرکے مُشبہ مراد لیا جائے یہاں پر قسم اول کے نسیان اور ترک سے حاصل شدہ حالت یعنی نگاہوں سے پوشیدہ ہوجانے کو مکڑیوں کے جالا تاننے کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور ارکان تشبیہ میں سے مشبہ بہ یعنی نسج عناکب کو ذکر کرکے مشبہ یعنی نسیان وترک اور نگاہوں سے پوشیدہ ہونا مراد لیا گیا ہے جس طرح کسی جگہ پر مکڑی کے جالا تان دینے کی وجہ سے اس سے پیچھے کی شئے پوشیدہ ہوجاتی ہے اسی طرح قسم اول (منطق) بھی متروک اور مستور عن الابصار ہوگئی۔ پس یہ استعارہ مصرحہ ہوا اور استعارہ بالکنایہ کی تعریف پہلے گذر چکی ہے ایک شئے کو دل ہی دل میں دوسری شئے کے ساتھ تشبیہ دینا اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مُشبہ کو ذکر کرنا اور استعارہ تخییلیہ میں مزید یہ ہے کہ مُشبہ بہ کے مختصات و لوازمات میں سے کسی مختص ولازم کو مُشبہ کیلئے ثابت کیا جاتا ہے یہاں پر نسیان کو ایسے گھر کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جس میں نہ کوئی داخل ہوتا ہے اور نہ اس کی صفائی کی جاتی ہے پھر مُشبہ بہ (گھر) کو حذف کرکے صرف مشبہ (نسیان) کو ذکر کیا گیا ہے یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور چونکہ خالی گھروں میں جبکہ ان کی صفائی بھی نہ کی جائے مکڑی کے جالوں کا لگ جانا لازمی چیز ہے پس مشبہ بہ کے لازم مختص (نسج عناکب) کو مشبہ (نسیان) کے لئے ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہے فافہم وتشکر۔ ما کان مشہوراً:۔ یہ لما انسجت شرط کی جزاء ہے۔

مُعرضاً فی اکثر المباحث الخ:۔ اس کا مطلب یا تو یہ ہے کہ ہم نے یہ شرح اس انداز کی لکھی ہے کہ ہدایۃ الحکمۃ کے دیگر شراح پر اکثر مباحث میں جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں وہ ہماری اس شرح پر وارد نہیں ہوں گے یا مطلب یہ ہے کہ لوگوں نے اکثر مباحث میں دیگر شراح پر جو اعتراضات کئے ہیں میں نے اپنی شرح میں اس بات سے احتراز کیا ہے اور شراح پر اعتراضات نہیں کئے۔

ربنا افتح بیننا وبین قومنا الخ:۔ یہ آیت قرآنی سے اقتباس ہے شارح نے قوم سے مراد اساتذہ کرام اور طلبہ کو لیا ہے اور دعا کی ہے کہ اے اللہ ہمارے اور ہماری قوم کے سامنے حق کی وضاحت اور اس کا فیصلہ فرما دے۔

القسم الثانی فی الطبعیات قیل ای فی مباحث الاجسام الطبعیة اقول الاَوْلیٰ اَنْ یُفَسَّرَ بمباحث الحکمة الطبعیة ولعلك تقول ان مباحثَ الاجسامِ الطبعیة ھی بعینھا مباحثُ الحکمة الطبعیة لاَنّ الجسمَ الطبعی موضوعُھا فالمآل واحدٌ فما وَجْہُ اَوْلَوِیَّةِ ما ذکرتَ اقول لانُسَلِّمُ اَنّ المآلَ واحدٌ فانّ موضوعَ الحکمة الطبعیة ھو الجسمُ الطبعی من حیث یَستعد للحرکة والسکون لامطلقاً فلیستْ مباحث الاجسام الطبعیة مُطلقاً ھی مباحث الحکمة الطبعیة بل من الحیثیة المذکورة ولادلالة للفظ الطبعیات علیٰ تلك الحیثیة وان سلمناہ فلاشك ان مقصودَ المصنف بیانُ اَنّ القسم الثانی فی الحکمة الطبعیة فاذا امکن حمل کلامہ علیٰ مقصودہٖ من غیر تکلُّفٍ فحملُہٗ علیہ اولیٰ من حملہٖ علیٰ مایؤل الیہ وایضاً یجب حمل الالٰھیات فیمایاتی من قولہٖ والقسم الثالث فی الالٰھیات علیٰ مباحث الحکمة الالٰھیة قطعاً فحمل الطبعیات التی ھی نظیرھا علیٰ ما ذکرناہ اولیٰ لیطابق النظیران

ترجمہ:۔ دوسری قسم طبعیات کے بیان میں ہے کہا گیا ہے یعنی اجسام طبعیہ کے مباحث کے بیان میں ہے، میں کہتا ہوں بہتر یہ ہے کہ اس کی تفسیر مباحث حکمت طبعیہ کے ساتھ کی جائے اور شاید تو کہے گا کہ اجسام طبعیہ کے مباحث بعینہٖ حکمت طبعیہ ہی کے مباحث ہیں اس لئے کہ جسم طبعی حکمت طبعیہ کا موضوع ہے پس (دونوں تفسیروں کا) انجام ایک ہی ہے پس آپ کی مذکورہ تفسیر کے اولیٰ ہونے کی کیا وجہ ہے تو میں کہوں گا کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ (دونوں کا) انجام اور مطلب ایک ہے اس لئے کہ حکمت طبعیہ کا موضوع جسم طبعی ہے اس حیثیت سے کہ وہ حرکت اور سکون کی استعداد رکھتا ہے نہ کہ مطلقاً پس مطلقاً اجسام طبعیہ کے مباحث حکمت طبعیہ کے مباحث نہیں ہیں بلکہ حیثیت مذکورہ سے ہیں اور لفظ طبعیات کی اس حیثیت پر کوئی دلالت نہیں اور اگر ہم اسکو تسلیم کرلیں (کہ دونوں کا مطلب ایک ہے) تو اس میں کوئی شک نہیں کہ مصنف کا مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ قسم ثانی حکمت طبعیہ کے بیان میں ہے تو اس کو اسی پر محمول کرنا بہتر ہے اسکو اس چیز پر محمول کرنے سے جس کی طرف انجام لوٹ کر آتا ہے اور نیز مصنف کے آئندہ قول "القسم الثالث فی الالٰہیات" میں الٰہیات کو مباحث حکمت الٰہیہ پر محمول کرنا قطعی طور پر واجب ہے پس طبعیات کو جو کہ الٰہیات کی نظیر ہے اس پر محمول کرنا جس کو ہم نے ذکر کیا ہے زیادہ بہتر ہے تاکہ دونوں نظیروں میں مطابقت ہو جائے۔

تشریح:۔

القسم الثانی فی الطبعیات :۔ ہدایۃ الحکمۃ کی قسم ثانی طبعیات کے بیان میں ہے طبعیات کی تفسیر سید شریفؒ نے مباحث اجسام طبعیہ کے ساتھ کی ہے کہ مصنف کا مقصود قسم ثانی میں اجسام طبعیہ کے مباحث یعنی ان کے احوال اور عوارض ذاتیہ کو بیان کرنا ہے اس لئے کہ ہر علم میں اس کے موضوع کے احوال وعوارض ذاتیہ ہی سے بحث کی جاتی ہے۔
شارح کہتے ہیں کہ اولیٰ یہ ہے کہ طبعیات کی تفسیر مباحث اجسام طبعیہ کرنے کے بجائے مباحث حکمت طبعیہ کیساتھ کیجائے

اور کہا جائے کہ قسم ثانی حکمت طبعیہ کے مباحث کے بیان میں ہے اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ خواہ مباحث اجسام طبعیہ کے ساتھ تفسیر کی جائے یا مباحث حکمت طبعیہ کے ساتھ ۔ دونوں کا مطلب ایک ہی ہے اس لئے کہ حکمت طبعیہ کا موضوع جسم طبعی ہے اور ہر علم میں اس کے موضوع کے احوال ہی سے بحث کی جاتی ہے پس حکمت طبعیہ کے مباحث کا بیان اجسام طبعیہ کے مباحث ہی کا بیان ہوگا تو جب دونوں تفسیریں برابر ہیں تو مباحث اجسام طبعیہ والی تفسیر کے اولیٰ ہونے کی کیا وجہ ہے ؟ شارح نے اس کے دو جواب دئے ہیں ایک جواب انکاری دوسرا تسلیمی، جواب انکاری تو یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم ہی نہیں کہ دونوں تفسیروں کا مطلب ایک ہے اس لئے کہ تفسیر اول میں اجسام طبعیہ مطلق کہا گیا ہے اور حکمت طبعیہ کا موضوع مطلق جسم نہیں ہے بلکہ ایک حیثیت کی قید کے ساتھ مقید ہے جیساکہ ہر علم کا موضوع کسی نہ کسی حیثیت کی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے علم نحو کا موضوع کلمہ اور کلام ہے من حیث الاعراب والبناء، علم منطق کا موضوع معلوم تصوری اور معلوم تصدیقی ہے من حیث الایصال الی المجہول، اسی طرح حکمت طبعیہ کا موضوع مطلق جسم نہیں ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ استعداد وصلاحیت رکھتا ہے حرکت اور سکون کی ۔ پس مطلق اجسام طبعیہ کے مباحث حکمت طبعیہ کے مباحث کیسے ہو سکتے ہیں؟ حکمت طبعیہ کے مباحث تو ان اجسام طبعیہ کے مباحث ہوں گے جن میں حیثیت مذکورہ ملحوظ ہو اس لئے مباحث حکمت طبعیہ کے ساتھ تفسیر کرنا اولیٰ ہے ۔

ولا دلالۃ للفظ الطبعیات :- یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہوتا ہے کہ تفسیر اول میں اجسام طبعیہ سے مراد اجسام طبعیہ من حیث انہا تستعد للحرکۃ والسکون ہی ہیں لہذا دونوں تفسیروں کا مطلب ایک ہی ہو جائے گا شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ الاجسام الطبعیہ یہ لفظ "طبعیات" ہی کی تو تفسیر ہے اور لفظ "طبعیات" سے حیثیت کی قید پر کوئی دلالت نہیں ہوتی پس اس کی تفسیر یعنی اجسام طبعیہ سے مراد اجسام طبعیہ بالحیثیۃ المذکورہ کیسے ہو سکتے ہیں ؟

وان سلمنا :- یہاں سے شارح جواب تسلیمی دیتے ہیں کہ چلئے ہم تسلیم کرتے ہیں کہ دونوں تفسیروں کا انجام ایک ہے بایں طور کہ "الطبعیات" پر الف لام عہدی ہے اور مراد وہی اجسام ہیں جو حیثیت مذکورہ کے ساتھ مقید ہوں مگر اس کے باوجود ہماری ہی تفسیر کو دو وجہ سے اولویت حاصل ہے ایک تو اس وجہ سے کہ مصنف کا مقصود اپنی کتاب میں تین علوم کو بیان کرنا ہے پہلی قسم میں علم منطق دوسری میں حکمت طبعیہ تیسری میں حکمت الہیہ ، اور طبعیات کی تفسیر مباحث حکمت طبعیہ کے ساتھ کرنے کی صورت میں مصنف کے کلام کو اس کے مقصود پر محمول کرنے کیلئے کسی تکلف کی حاجت نہیں ہوتی اس کے برخلاف مباحث اجسام طبعیہ کے ساتھ تفسیر کرنے کی صورت میں مآل کا تکلف اختیار کرنا پڑتا ہے اور یوں کہنا پڑتا ہے کہ اجسام طبعیہ کے مباحث مآل (انجام) کے اعتبار سے حکمت طبعیہ ہی کے مباحث ہیں اس لئے کہ حکمت طبعیہ کا موضوع جسم طبعی ہے پس جسم طبعی سے بحث کرنا انجام کار حکمت طبعیہ ہی سے بحث کرنا ہے تو دیکھو مصنف کا کلام اس کے مقصود پر اس تکلف کے بعد محمول ہو رہا ہے اور ہماری تفسیر میں کوئی تکلف اختیار کرنا نہیں پڑتا کیونکہ ہم نے تو شروع ہی میں حکمت طبعیہ کہدیا ہے ۔ اور ظاہر ہے کہ جو کلام تکلفات سے خالی ہو وہ اولیٰ ہوتا ہے اس لئے ہماری ہی تفسیر اولیٰ ہے ۔ دوسری وجہ اولویت یہ ہے کہ مصنف نے آئندہ چل کر جب قسم ثالث کو بیان کیا ہے

تو فرمایا ہے "القسم الثالث فی الالٰہیات" وہاں آپ الٰہیات کی تفسیر لامحالہ مباحث حکمت الٰہیہ کے ساتھ ہی کریں گے مباحث اجسام الٰہیہ کے ساتھ تفسیر نہیں کرسکتے اس لئے کہ الٰہیات از قبیل اجسام نہیں ہیں بلکہ از قبیل مجردات ہیں پس طبعیات کو جو کہ الٰہیات کی قسیم اور نظیر ہے مباحث حکمت طبعیہ کے معنی میں لینا اولیٰ ہے مباحث اجسام طبعیہ کے معنی میں لینے سے، تاکہ دونوں قسموں اور نظیروں میں مطابقت ہوجائے اس لئے کہ نظیرین میں حتی الامکان تطابق مستحسن اور بہتر ہوتا ہے۔

فحملُ الطبعیاتِ الخ:- مضاف مضاف الیہ سے مل کر مبتدا ر، علیٰ ما ذکرنا حمل کے متعلق ہے اور اولیٰ خبر ہے

وذکروا انّ الجسمَ الطبعی جوھرٌ قابلٌ للانقسام فی الجھات الثلث اقول فیہ نظرٌ لانھم ان ارادوا القابل بالذات فلا یصدُق ھٰذا التعریف علیٰ شئٍ من افرادِ المعرّفِ لانّ القابلَ بالذات فی الجھات الثلث منحصرٌ فی الجسم التعلیمی ای الکمّ القائم بالجسمِ الطبعی الساری فیہ فی الجھات الثلث وقد صرّحوا بذٰلک وان ارادوا القابلَ فی الجملۃ یصدُق التعریف علیٰ کلٍّ من الھیولیٰ والصورۃ ایضاً

ترجمہ:- اور فلاسفہ نے ذکر کیا ہے کہ جسم طبعی ایسا جوہر ہے جو تینوں جہات (طول، عرض، عمق یعنی لمبائی، چوڑائی موٹائی) میں تقسیم کو قبول کرنے والا ہو میں کہتا ہوں اس میں اشکال ہے اس لئے کہ انھوں نے اگر بلا واسطہ انقسام کو قبول کرنے والا مراد لیا ہے تو یہ تعریف مُعرَّف کے افراد میں سے کسی فرد پر بھی صادق نہیں آتی ہے اس لئے کہ بلا واسطہ انقسام فی الجہات الثلثۃ کو قبول کرنے والا جسم تعلیمی میں منحصر ہے یعنی وہ مقدار جو جسم طبعی کے ساتھ قائم ہوتی ہے اس میں سرایت کرنے والی (داخل ہونیوالی) ہوتی ہے تینوں جہات میں اور فلاسفہ نے اس کی تصریح کی ہے اور اگر انہوں نے تمام حالات میں انقسام کو قبول کرنے والا مراد لیا ہے (خواہ بلا واسطہ ہو یا بالواسطہ) تو یہ تعریف ہیولیٰ (مادہ) اور صورت میں سے ہر ایک پر بھی صادق آتی ہے۔

تشریح:- وذکروا ان الجسم الطبعی:- چونکہ حکمت طبعیہ کا موضوع جسم طبعی ہے اس لئے شارح رح جسم طبعی کی تعریف بیان کرتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ فلاسفہ نے ذکر کیا ہے کہ جسم طبعی ایسا جوہر ہے جو تینوں جہات یعنی لمبائی چوڑائی اور موٹائی میں انقسام کو قبول کرنے والا ہو یعنی تینوں اطراف میں اس کی تقسیم ہوسکتی ہو شارح نے جسم کی تعریف بیان کرتے ہوئے ذکروا کہا ہے عرّفوا نہیں کہا۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ عرّفوا کہنے سے ذہن اس طرف جاتا کہ حقیقت میں یہ تعریف جسم طبعی ہی کی تعریف ہے حالانکہ یہ حقیقۃً جسم طبعی کی تعریف نہیں ہے بلکہ جسم طبعی کے ایک جزء یعنی صورت جسمیہ کی تعریف ہے جیسا کہ شارح نے آگے چل کر اثبات ہیولیٰ کے بیان میں صورت جسمیہ کے متعلق کہا ہے ھی جوھرٌ ممتدٌ فی الجھات الثلثۃ کہ صورت جسمیہ ایسا جوہر ہے جو تینوں جہات میں امتداد (لمبائی) والا ہو اور ظاہر ہے کہ جوہرٌ قابلٌ للانقسام فی الجہات الثلثۃ کا مطلب بھی یہی ہے پس یہ تعریف صورت جسمیہ کی ہوئی لیکن مسامحۃً

اس کو جسم طبعی کی تعریف بنا دیا گیا ہے ورنہ درحقیقت جسم طبعی کی تعریف یہ ہے ھو الجوھر المرکب من الھیولیٰ والصورۃ الجسمیۃ ایسا جوہر جو مادہ اور صورت سے مرکب ہو۔ اب سوال یہ ہے کہ مسامحت کیوں اختیار کی گئی اس کا جواب یہ ہے کہ اگر جسم کی حقیقی تعریف کی جاتی تو فریق مخالف (متکلمین) اس کو تسلیم نہ کرتے کیونکہ ان کے نزدیک جسم طبعی ہیولیٰ اور صورت سے مرکب نہیں ہوتا بلکہ اجزائے لاتتجزیٰ سے مرکب ہوتا ہے جیسا کہ عنقریب ص ٦٦ پر اس کا مفصل بیان آنے والا ہے پس مسامحت اختیار کرتے ہوئے ایسی تعریف کی جو مسلّم بین الفریقین ہو کیونکہ متکلمین یہ تو تسلیم کرتے ہی ہیں کہ جسم انقسام فی الجہات الثلثۃ کو قبول کرتا ہے اور جوہر ہوتا ہے اور فلاسفہ کے مذہب پر بھی اس تعریف پر کوئی زد نہیں پڑتی اس لئے کہ تعریف الشئ بجزئہ جائز ہے آئندہ جب ہیولیٰ کو ثابت کیا جائے گا اور بتایا جائے گا کہ جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے تو خود بخود معلوم ہو جائے گا کہ جسم طبعی کی جو تعریف کی گئی تھی وہ اس کے ایک جزء یعنی صورت جسمیہ کی تعریف تھی، تعریف الشئ بجزئہ کے طور پر اس کو جسم کی تعریف بنا دیا۔ پس بایں وجہ شارح نے عرّفوا کے بجائے ذکروا فرمایا فافہم۔

اب جسم طبعی کی تعریف کے فوائد قیود سمجھئے۔ اس تعریف میں لفظ جوہر بمنزلہ جنس ہے جو اجسام، مجردات، خطوط جوہریہ اور سطوح جوہریہ سب کو شامل ہے اس لئے کہ جوہر قائم بالذات کو کہتے ہیں یعنی جو اپنے قیام میں کسی کا تابع نہ ہو جیسے عرض اپنے قیام میں معروض کا تابع ہوتا ہے اور اجسام، مجردات، خطوط جوہریہ، سطوح جوہریہ یہ سب قائم بالذات ہوتے ہیں اس لئے لفظ جوہر ان سب کو عام ہے آگے قابل للانقسام کی قید فصل اول ہے اس سے مجردات خارج ہو گئے اس لئے کہ وہ تقسیم کو قبول نہیں کرتے آگے فی الجہات الثلث فصل ثانی ہے اس سے خطوط جوہریہ اور سطوح جوہریہ جسم طبعی کی تعریف سے خارج ہو گئے اس لئے کہ یہ تینوں جہات میں تقسیم کو قبول نہیں کرتے خط جوہری تو وہ جوہر ہے جو ہر ہے جو صرف جہت طول میں انقسام کو قبول کرتا ہے اور سطح جوہری وہ ہے جو صرف دو جہت (طول وعرض) میں تقسیم کو قبول کرے۔ فلاسفہ خط جوہری اور سطح جوہری کے وجود کے قائل نہیں ہیں جبکہ متکلمین ان کا وجود مانتے ہیں۔

خط جوہری اور سطح جوہری کا بیان اور ان کے بطلان کی دلیل آئندہ مستقل طور پر ص ١٩٥ پر آرہی ہے فانتظر۔

اقول فیہ نظر:- شارح جسم طبعی کی تعریف مذکور پر اعتراض کرتے ہیں۔ یہ بات یاد رکھئے کہ جب کسی تعریف پر اعتراض ہوتا ہے تو اس کی جامعیت یا مانعیت پر ہوا کرتا ہے تعریف کا چونکہ معرَّف کے افراد کے لئے جامع ہونا اور دخول غیر سے مانع ہونا ضروری ہے اس لئے تعریف پر اعتراض کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ یہ تعریف معرَّف کے افراد کو جامع نہیں ہے معرَّف کے بعض افراد اس سے خارج ہو رہے ہیں ان پر یہ تعریف صادق نہیں آتی ہے یا یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے یعنی غیر معرَّف اس کی تعریف میں داخل ہو رہا ہے تعریف غیر معرَّف پر بھی صادق آرہی ہے یہاں بھی جسم طبعی کی تعریف کی جامعیت اور مانعیت پر اعتراض ہو رہا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اس تعریف میں قابل للانقسام سے مراد کیا ہے؟ قابل للانقسام بالذات یعنی بلا واسطہ یا قابل فی الجملہ یعنی خواہ بلا واسطہ ہو یا بالواسطہ۔ اگر قابل للانقسام بلا واسطہ مراد ہے تو یہ تعریف افراد معرَّف کو جامع نہیں جامع تو کیا ہوتی یہ تو معرَّف کے افراد میں سے کسی فرد پر بھی صادق نہیں

آتی اس لئے کہ کوئی جسم طبعی بلا واسطہ انقسام کو قبول ہی نہیں کرتا بلکہ جسم طبعی میں تو انقسام بالواسطہ ہوتا ہے بلا واسطہ انقسام فی الجہات الثلثۃ کو قبول کرنے والا تو صرف جسم تعلیمی ہوتا ہے پھر جسم تعلیمی کے واسطہ سے جسم طبعی انقسام کو قبول کرتا ہے ۔ جسم تعلیمی کی تعریف هو الکم القائم بالجسم الطبعی الساری فیہ فی الجہات الثلثۃ ہے یعنی جسم تعلیمی اس مقدار کو کہتے ہیں جو جسم طبعی کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور تینوں جہات میں اس کے اندر سرایت کرنے والی اور داخل ہونیوالی ہوتی ہے جیسے مثلاً لکڑی کا تخت یہ ایک جسم طبعی ہے اور اس کے اندر جو مقدار یعنی لمبائی اور چوڑائی اور موٹائی اس کے ساتھ قائم ہے اس مقدار کو جسم تعلیمی کہا جاتا ہے تو جسم تعلیمی کم یعنی مقدار کا نام ہوا اور کم کی تعریف ہے مایقبل القسمۃ لذاتہ یعنی کم ایسا عرض ہے جو بالذات (بلا واسطہ) تقسیم کو قبول کرے پس اصلاً تو انقسام مقدار میں ہوتا ہے اب جس چیز کے ساتھ مقدار قائم ہوگی وہ شئے بھی مقدار کے واسطہ سے انقسام کو قبول کرے گی اور جس شئے میں مقداریت نہیں ہوگی وہ تقسیم کو بھی قبول نہیں کرے گی جیسے نقطہ کہ اس میں مقداریت نہیں ہے اس لئے یہ تقسیم کو بھی قبول نہیں کرتا تو معلوم ہوا کہ جسم طبعی جو تقسیم کو قبول کرتا ہے وہ اس لئے کہ اس میں مقداریت ہوتی ہے اور مقدار جسم تعلیمی ہے پس جسم طبعی بواسطہ جسم تعلیمی قابل للانقسام ہوا نہ کہ بلا واسطہ ۔ لہذا یہ تعریف مذکور جسم طبعی کے کسی بھی فرد پر صادق نہیں ہوئی فلم یکن التعریف جامعًا بل لم یکن صادقًا علی فرد من افراد المعرّف ۔

فی الجسم التعلیمی :۔ جسم تعلیمی کو تعلیمی اس لئے کہتے ہیں کہ اس سے علوم تعلیمیہ یعنی علوم ریاضیہ میں بحث ہوتی ہے وقد صرحوا بذلك :۔ ذلك سے اشارہ انحصار کی طرف ہے جو منحصر سے سمجھ میں آرہا ہے ای وقد صرحوا بانحصار القابل للانقسام بالذات فی الجسم التعلیمی یعنی فلاسفہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ بلا واسطہ انقسام فی الجہات الثلثۃ قبول کرنے والی چیز جسم تعلیمی میں منحصر ہے اس لئے کہ پہلے معلوم ہوچکا ہے کہ انقسام کو بالذات قبول کرنے والی چیز کم (مقدار) ہے اور جسم تعلیمی بھی کم کے افراد میں سے ایک فرد ہے پس جسم طبعی کے اندر بلا واسطہ انقسام کو قبول کرنے والی کوئی چیز اگر ہوسکتی ہے تو وہ جسم تعلیمی ہی ہے ۔

وان اراد القابل فی الجملۃ :۔ یہاں سے اعتراض کی شق ثانی کا بیان ہے کہ اگر جسم طبعی کی تعریف میں قابل للانقسام سے مراد قابل فی الجملہ ہے یعنی تمام حالات اور صورتوں میں انقسام قبول کرنے والا ہو خواہ بلا واسطہ ہو یا بواسطہ تو یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہوگی جسم طبعی کے علاوہ دوسری چیزوں پر بھی صادق آئے گی جیسے ہیولیٰ (مادّہ) اور صورت جسمیہ ان دونوں میں سے ہر ہر واحد پر جسم طبعی کی تعریف صادق آئے گی اس لئے کہ ہیولیٰ اور صورت دونوں میں سے ہر ایک بالواسطہ انقسام کو قبول کرتے ہیں کیونکہ ہیولیٰ محل ہے صورت جسمیہ کا اور صورت جسمیہ محل ہے جسم تعلیمی کا ۔ بالفاظ دیگر جسم تعلیمی حلول کرتا ہے صورت جسمیہ میں اور صورت جسمیہ حلول کرتی ہے ہیولیٰ (مادّہ) میں اور ان کا یہ حلول حلول سریانی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جسم تعلیمی سرایت کرنیوالا ہے صورت میں اور صورت سرایت کرتی ہے مادہ میں اور حلول سریانی میں حال کا انقسام محل کے انقسام کو مستلزم ہوتا ہے جیسے دودھ کی سفیدی کا

حلول دودھ میں حلول سَریانی ہے سفیدی کے انقسام سے دودھ کا انقسام ہوجاتا ہے پس جسم تعلیمی تو مقدار ہونے کی وجہ سے منقسم بالذات ہے اور چونکہ یہ حلول کرنے والا ہے صورت میں پس اس کے انقسام کے واسطے سے صورت انقسام کو قبول کرے گی اور صورت کے واسطہ سے ہیولیٰ (مادّہ) انقسام کو قبول کرنے والا ہوگا کیونکہ صورت حال اور مادّہ محل ہے پس صورت اور ہیولیٰ ہیں سے ہر ایک انقسام کو بالواسطہ قبول کرنے والے ہوئے لہٰذا جسم کی تعریف مذکور ہیولیٰ اور صورت میں سے ہر ایک پر صادق آئی حالانکہ ہیولیٰ جسم طبعی نہیں ہے بلکہ اس کا ایک جزء ہے اسی طرح صورت جسمیہ بھی جسم طبعی نہیں بلکہ اس کا ایک جزء ہے صرف ہیولیٰ یا صرف صورت جسمیہ کو جسم طبعی نہیں کہا جاتا ہے بلکہ جسم طبعی دونوں کے مجموعہ مرکب کا نام ہے تو دیکھو جب ان میں سے کوئی بھی جسم طبعی نہیں اور جسم طبعی کی تعریف ان میں سے ہر ہر واحد پر صادق آرہی ہے تو تعریف دخولِ غیر سے مانع نہ ہوئی۔ شارح نے جسم طبعی کی تعریف پر اعتراض کرکے کوئی جواب نہیں دیا کیونکہ شارح کا نظریہ اکثر فلسفہ کے مسائل کی تردید کرنا اور باطل کرنا ہے اسی لئے اکثر مقامات پر فلسفہ کے مسائل و قواعد پر اعتراض کرکے اور ان میں ضعف و نقصان کو بیان کرتے چلے جاتے ہیں اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ میبذی لطیف انداز میں فلسفہ کا رد ہے یہاں پر جسم طبعی کی تعریف پر اعتراض کرکے اشارہ کردیا کہ جب علم طبعی کے موضوع جسم طبعی کی تعریف ہی غیر معتبر اور ناقص ہے حالانکہ موضوع پر علم کا دار و مدار ہوتا ہے تو اس پر مرتب ہونے والے دیگر مسائل طبعیہ کا کیا حال ہوگا وہی کیا معتبر ہوں گے ؟

وهو مُرتّبٌ على ثلثة فنون لان الاجسامَ منحصرةٌ في الفلكيات والعُنصريات و البحثُ إمّا عن احوالٍ عامةٍ لهما اوخاصةٍ باحدهما الفن الاوّل فيما يعمّ الاجسامَ اى الطبعية وهي المتبادرُ عند الاطلاق الى الفهم واكثرُهم على انّ اطلاق الجسم على الطبعي والتعليمي بالاشتراك اللفظي وقد يقالُ انّ الجسمَ هو القابلُ للابعاد الثلثة فإن كان جوهرًا فطبعيٌّ وإن كان عرضًا فتعليميٌّ

ترجمہ:۔ اور وہ (قسم ثانی) تین فنون پر مرتب ہے اس لئے کہ اجسام منحصر ہیں فلکیات اور عنصریات میں اور بحث یا تو ایسے احوال سے ہوگی جو ان دونوں کو عام ہیں یا ایسے احوال سے ہوگی جو ان میں سے ایک کے ساتھ خاص ہیں۔ فن اوّل ان احوال کے بیان میں ہے جو اجسام کو عام ہیں یعنی طبعیہ کو اور مطلق بولنے کے وقت طبعیہ ہی ذہن کی طرف سبقت کرنے والے ہیں اور اکثر فلاسفہ اس بات پر ہیں کہ جسم کا اطلاق طبعی اور تعلیمی پر اشتراک لفظی کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ جسم تو ابعاد ثلثہ (طول، عرض، عمق) کو قبول کرنے والا ہے پس اگر وہ جوہر ہے تو طبعی ہے اور اگر عرض ہے تو تعلیمی ہے۔

تشریح:۔ وهو مرتب على ثلثة فنون :۔ قسم ثانی تین فنون پر مرتب ہے۔ مُرتَّبٌ ترتیب کا اسم مفعول ہے ترتیب کے معنی وضع کُلِّ شيٍ في مرتبته ہر چیز کو اس کے مرتبہ پر رکھنا۔ فنون فنٌّ کی جمع ہے بمعنی نوع، قسم،

فنون بمعنی انواع واقسام، یہاں ہر فن سے مراد وہ مسائل ہیں جو نوع کے اعتبار سے متحد ہوں اور شخصی اعتبار سے مختلف ہوں۔

لان الاجسام الخ :۔ قسم ثانی کو تین فنون میں منحصر کرنے کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ اجسام دو قسموں میں منحصر ہیں، فلکیات اور عنصریات (مٹی، پانی، ہوا، آگ) اور ان کے بارے میں بحث دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں سے متعلق عام احوال سے بحث ہوگی یا ان میں سے کسی ایک سے متعلق خاص احوال سے اگر دونوں سے متعلق عام احوال سے بحث ہو تو فن اول ہے اور اگر دوسری صورت ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ احوال فلکیات کے ساتھ خاص ہوں گے یا صرف عنصریات کے ساتھ اگر احوال مختصہ بالفلکیات کا بیان ہے تو فن ثانی ہے اور اگر احوال مختصہ بالعنصریات کا بیان ہے تو فن ثالث ہے۔ فلکیات سے مراد فلک اور اس کے متعلقات ہیں اور عنصریات سے مراد عنصر اور اس کے متعلقات ہیں۔

شارح نے دلیل حصر تو بیان کی ہے وجہ ترتیب بیان نہیں کی۔ وجہ ترتیب یہ ہے کہ چونکہ عام مقدم ہوتا ہے خاص پر اس لئے احوال عامہ کو فن اول میں بیان کیا اور خاصہ کو ثانی اور ثالث میں پھر چونکہ فلکیات اشرف واقدم ہیں عنصریات سے اس لئے فلکیات کو فن ثانی میں اور عنصریات کو فن ثالث میں بیان فرمایا۔

عن احوال عامة لهما :۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ فن اول کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس میں فلکیات وعنصریات دونوں سے متعلق عام احوال بیان کئے جائیں گے حالانکہ مصنف نے فن اول میں مکان، حرکت وسکون کو بھی بیان کیا ہے اور مکان فلک اول کے لئے ثابت نہیں اور حرکت بعض عناصر کیلئے نہیں ہے جیسے زمین کہ اس کو فلاسفہ ساکن مانتے ہیں اور سکون افلاک کے اندر نہیں ہوتا کیونکہ افلاک تو متحرک بالدوام ہوتے ہیں جیسا کہ عنقریب اپنے اپنے مقام پر یہ سب باتیں معلوم ہو جائیں گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اسکا مطلب یہ نہیں ہے کہ جتنے احوال فن اول میں بیان کئے جائیں گے وہ سب افلاک میں سے ہر ہر فلک اور عناصر میں سے ہر ہر عنصر کے اندر پائے جاتے ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ احوال مجموعی اعتبار سے دونوں سے متعلق ہیں۔

او خاصة باحدهما :۔ جو احوال فلکیات کے ساتھ خاص ہیں وہ حرکت مستدیرہ، حرکت وضعیہ دائمہ قبول کرنا، خرق والتیام اور کون وفساد کا محال ہونا ہے ہیں اور احوال مختصہ بالعنصریات کون وفساد کو قبول کرنا، حرکت مستقیمہ کرنا وغیرہ ہیں۔ سوال ہوتا ہے کہ فن ثانی میں جو احوال بیان کئے گئے ہیں وہ سب فلکیات کے ساتھ ہی خاص نہیں ہیں بعض احوال جیسے بسیط ہونا، مستدیر ہونا عنصریات کے اندر بھی پائے جاتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ ان کا فلکیات کیساتھ خاص ہونا دلائل کے اعتبار سے ہے کہ جن دلائل سے بساطت اور استدارہ کو افلاک کیلئے ثابت کیا گیا ہے وہ افلاک ہی کے ساتھ خاص ہیں عنصریات کیلئے بساطت اور استدارہ کو دوسری قسم کے دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے۔

الفن الاول فیما یعم الاجسام :۔ فن اول میں ان احوال کا بیان ہے جو تمام اجسام کو عام ہیں خواہ وہ اجسام فلکیہ ہوں یا عنصریہ۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ فن اول میں تو مصنف نے غیر اجسام کے احوال کو بھی بیان کیا ہے جیسے ہیولیٰ اور صورت جسمیہ یہ اجسام نہیں ہیں مگر مصنف نے ان کے احوال اور ان دونوں کے درمیان تلازم کی کیفیت وغیرہ کو فن اول میں بیان کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہیولیٰ اور صورت کے مباحث کو مقاصد کی حیثیت سے بیان

نہیں کیا بلکہ مبادی کی حیثیت سے ذکر کیا ہے مقصد اصلی تو جسم طبعی کے احوال مثلاً حرکت، سکون، مکان، شکل وغیرہ کو بیان کرنا ہے مگر چونکہ جسم طبعی کے احوال بیان کرنے سے قبل جسم طبعی کی حقیقت کا معلوم ہونا ضروری ہے اور جسم طبعی ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے اس لئے شروع میں موضوع کی حقیقت واضح کرنے کیلئے مبادی کے طور پر ہیولیٰ اور صورت اور ان کے احوال کو بیان فرمایا ہے۔

ای الطبعیۃ:- ماتن نے تو مطلقاً الاجسام کہا ہے جس میں اجسام طبعیہ اور تعلیمیہ دونوں کا احتمال ہے لیکن شارح نے طبعیہ کے ساتھ تفسیر کر کے یہ بتلا دیا کہ یہاں پر اجسام طبعیہ مراد ہیں اجسام تعلیمیہ نہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جسم کے دو معنی ہیں ایک حقیقی دوسرے مجازی۔ حقیقی معنی جسم طبعی ہے اور مجازی جسم تعلیمی ہے یعنی جسم کو واضع نے جسم طبعی کے معنی کے لئے وضع کیا ہے پھر مجازاً اس کو جسم تعلیمی کے معنی میں استعمال کر لیا جاتا ہے اور جب کوئی لفظ مطلق بولا جائے تو ذہن اولاً اس کے حقیقی معنی کی طرف سبقت کرتا ہے جیسے لفظ اسد کے معنی حقیقی حیوان مفترس یعنی شیر اور مجازی معنی رجل شجاع (بہادر مرد) ہیں جب لفظ اسد مطلق بولا جائے گا تو ذہن کی سبقت اس کے معنی حقیقی حیوان مفترس کی طرف ہوگی نہ کہ معنی مجازی رجل شجاع کی طرف۔ اسی طرح جب لفظ جسم مطلق بولا جائے تو ذہن اس کے معنی حقیقی یعنی جسم طبعی کی طرف سبقت کرے گا اس لئے ہم نے اجسام کی تفسیر اجسام طبعیہ سے کی ہے۔

واکثرھم الخ:- لفظ جسم کے متعلق ایک مذہب تو معلوم ہو چکا کہ جسم کا استعمال جسم طبعی میں حقیقت اور جسم تعلیمی میں مجاز کے طور پر ہوتا ہے۔ یہی شارح کے نزدیک مختار ہے اسی لئے اس کو سب سے پہلے بیان کیا ہے اب آگے واکثرھم الخ سے جسم کے بارے میں دوسرے دو مذہب بیان کرتے ہیں کہ اکثر فلاسفہ کا مذہب تو یہ ہے کہ جسم کا اطلاق جسم طبعی اور جسم تعلیمی میں اشتراک لفظی کے ساتھ ہوتا ہے یعنی لفظ جسم مشترک لفظی ہے جسم طبعی اور جسم تعلیمی کے درمیان اور بعض فلاسفہ کہتے ہیں کہ اشتراک معنوی کے ساتھ استعمال ہوتا ہے یعنی جسم ان دونوں کے درمیان مشترک معنوی ہے۔ اس کو سمجھنے سے پہلے آپ اشتراک لفظی اور معنوی کا مطلب سمجھئے، اشتراک کے معنی ایک لفظ کا متعدد معانی کے لئے موضوع ہونا پھر اگر لفظ اپنے ہر معنی کیلئے مستقل طور پر علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہو تو اشتراک لفظی ہے جیسے لفظ عین مشترک ہے بہت سے معانی کے درمیان آنکھ، چشمہ، گھٹنا، سورج، جاسوس وغیرہ ان معانی میں سے ہر معنی کے لئے لفظ عین کی وضع مستقلاً ہوئی ہے اور اگر لفظ کو اولاً ایک معنی کلی کیلئے وضع کیا گیا ہو پھر اس کلی کے متعدد افراد میں اس لفظ کو استعمال کیا جائے تو اشتراک معنوی ہے جیسے لفظ کلمہ، اسم فعل اور حرف کے درمیان مشترک ہے کہ کلمہ کی وضع اولاً "لفظٌ وضع لمعنی مفرد" کیلئے ہوئی ہے جو ایک معنی کلی ہیں پھر اس کے افراد اسم فعل اور حرف میں سے ہر ایک پر کلمہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ اب سمجھئے کہ جسم کے متعلق اکثر فلاسفہ تو یہ کہتے ہیں کہ اس کو واضع نے جسم طبعی کے لئے بھی مستقلاً وضع کیا ہے اور جسم تعلیمی کیلئے بھی مستقلاً وضع کیا ہے پس جسم مشترک لفظی ہے طبعی اور تعلیمی کے درمیان اور بعض فلاسفہ کہتے ہیں کہ جسم کو واضع نے ایک معنی کلی (قابل للابعاد الثلثہ) کیلئے وضع کیا ہے کہ جسم ایک ایسی چیز ہے جو تین دوریوں کو یعنی طول، عرض، عمق کو قبول کرتی ہو پھر اس کے دو فرد ہیں جوہر اور عرض، ابعاد ثلثہ کو قبول کرنے والی شئی جوہر بھی ہوتی ہے اور عرض بھی اگر جوہر ہو تو اس کو جسم طبعی کہتے ہیں اور

اگر عرض ہو تو وہ جسم تعلیمی ہے پھر چونکہ مشترک کے متعدد معانی میں سے کسی ایک معنی کو مراد لینے کیلئے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے یہاں پر اجسام طبعیہ مراد لینے کا قرینہ یہ ہے کہ قسم ثانی مباحث حکمت طبعیہ کے بیان میں ہے پس اس کے فن اول میں اجسام سے مراد اجسام طبعیہ ہوں گے شارح نے ان مذاہب ثلاثہ میں سے مذہب اول کو جو اختیار کیا ہے وہ اس لئے کہ علم اصول کے اندر یہ بات ثابت شدہ ہے کہ حقیقت ومجاز اشتراک سے اولی ہے اس لئے کہ عرب کے محاورات میں اکثر استعمال حقیقت ومجاز ہی کا ہوتا ہے لہذا اگر کوئی لفظ حقیقت ومجاز اور اشتراک کے مابین دائر ہو تو اس کو حقیقت ومجاز پر محمول کیا جاتا ہے فافہم واحفظ

وهو مشتمل على عشرة فصول فصلٌ في ابطال الجزء الذي لا يتجزى ويقال له الجوهر الفرد وهو جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة مطلقاً لا قطعاً ولا كسراً ولا وهماً ولا فرضاً والقسمة الوهمية ما هو بحسب التوهم جزئياً والفرضية ما هو بحسب فرض العقل كلياً فان قلت لا حاجة الى اقامة الدليل على بطلان هذا الامر اذ لا يتصور شئ لا يمكن للعقل فرض قسمته غاية ما في الباب ان يكون المفروض محالا قلت المراد من انه لا يقبل القسمة الفرضية ان العقل لا يجوز القسمة فيه لا انه لا يقدر على تقدير قسمته ولا شك انه صالح للنزاع

ترجمہ:۔ اور یہ دس فصلوں پر مشتمل ہے پہلی فصل جزء لایتجزیٰ کے باطل کرنے کے بیان میں ہے اور اسکو جوہر فرد بھی کہا جاتا ہے اور وہ ایسا جوہر ہے جو وضع والا ہو (اشارہ حسیہ کو قبول کرنیوالا ہو) تقسیم کو بالکل قبول نہ کرتا ہو نہ کاٹ کر اور نہ توڑ کر، نہ وہمی طریقہ پر اور نہ فرضی طور پر اور تقسیم وہمی وہ ہے جو جزئی طور پر وہم کرنے کے اعتبار سے ہوتی ہے اور تقسیم فرضی وہ ہے جو کلی طور پر عقل کے فرض کرنے کے اعتبار سے ہوتی ہے پس اگر تو اعتراض کرے کہ اس چیز کے بطلان پر دلیل قائم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ ایسی کسی شئے کا تصور نہیں کیا جاتا ہے کہ عقل کیلئے اس کی تقسیم فرض کرنا ممکن نہ ہو اس بارے میں زیادہ سے زیادہ یہی بات تو لازم آئے گی کہ جو چیز فرض کیگئی ہے وہ محال ہوگی تو میں جواب دوں گا کہ اس بات سے مراد کہ جوہر فرد تقسیم فرضی کو قبول نہیں کرتا یہ ہے کہ عقل اس کے اندر تقسیم کو جائز نہیں رکھتی یہ مراد نہیں ہے کہ عقل اس کی تقسیم فرض کرنے پر قادر ہی نہیں ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ بات محل نزاع بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

تشریح:۔

فصل فی ابطال الجزء الذی لا یتجزیٰ:۔ ہم اولاً تمہید کے طور پر یہ بیان کرتے ہیں کہ متکلمین اور فلاسفہ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ جسم کی ترکیب کن چیزوں سے ہوتی ہے فلاسفہ کہتے ہیں کہ ہیولیٰ (مادہ) اور صورت جسمیہ سے ہوتی ہے یعنی جسم کے اندر ایک مادہ ہوتا ہے جو انفصال کو قبول کرتا ہے اور ایک صورت جسمیہ یعنی ایسا جوہر متصل ہوتا ہے

جو تینوں جہات میں امتداد (لمبائی) والا ہوتا ہے اور متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ جسم اجزاء لاتتجزّیٰ (اجزاء غیر منقسمہ) سے مرکب ہوتا ہے یعنی نہایت ہی چھوٹے چھوٹے اجزاء کو جو تقسیم کو بالکل قبول نہیں کرتے اللہ جل شانہٗ نے اپنی قدرت کاملہ سے جمع کرکے ایسے ایسے اجسام عنصریہ اور فلکیہ تیار کر دیئے ہیں کہ دیکھنے میں تو وہ اجسام متصل نظر آتے ہیں لیکن حقیقت میں متصل نہیں ہوتے بلکہ وہ انہی اجزاء غیر منقسمہ سے مرکب شدہ ہوتے ہیں اور ان کے درمیان مفاصل ہوتے ہیں مگر وہ مفاصل زیادہ چھوٹے ہونے کی وجہ سے دکھائی نہیں دیتے۔ فلاسفہ جسم کو متصل واحد مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جسم کے اندر جو صورت جسمیہ ہے یہ متصل واحد ہے جب جسم پر انفصال طاری ہوتا ہے یعنی اس کے دو ٹکڑے کئے جاتے ہیں تو انفصال کو قبول کرنے والا جسم کے اندر ہیولیٰ یعنی مادہ ہوتا ہے دیکھئے تفصیلہٗ علیٰ صـ۱۱۶ پھر فلاسفہ ہیولیٰ اور صورت کو قدیم (ازلی اور ابدی) مان کر پورے عالم کو قدیم (ازلی و ابدی ہمیشہ رہنے والا) کہتے ہیں جبکہ متکلمین عالم کے حدوث (عدم سے وجود میں آنے اور وجود سے عدم میں چلے جانے) کے قائل ہیں وہو الحق۔

فلاسفہ ہیولیٰ کے قدیم ہونے کی دلیل اس طرح پیش کرتے ہیں کہ اگر ہیولیٰ (مادّہ) حادث ہو تو تسلسل مستحیل لازم آئے گا بایں طور کہ ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے یعنی ہر حادث شے اپنے وجود میں آنے سے قبل ایک مادہ کے ساتھ موجود ہوتی ہے اس لئے کہ ہر حادث وجود میں آنے سے پہلے ممکن ہوگا اور ممکن میں جو صفت امکان ہے وہ ایک عرض موجود ہے جس کو ایک محل یعنی مادہ کی ضرورت ہے پس حادث وجود میں آنے سے قبل مادہ کے ساتھ موجود ہوتا ہے اب اگر ہیولیٰ حادث ہو تو اس کو بھی وجود میں آنے سے پہلے مادہ کی ضرورت ہوگی پھر اس مادہ کے حادث ہونے کی وجہ سے اس سے پہلے ایک اور مادہ کی ضرورت ہوگی پھر وہ مادہ بھی ایک مادہ کا محتاج ہوگا اسی طرح تسلسل الیٰ غیر النہایہ لازم آئے گا اور تسلسل الیٰ غیر النہایہ محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتا ہے پس مادہ کا حادث ہونا محال ہوگیا لہٰذا مادہ قدیم ہے اور چونکہ مادہ کبھی صورت جسمیہ سے جدا نہیں ہوتا جیساکہ مصنف فصل رابع میں ثابت کریں گے "الہیولیٰ لاتتجرد عن الصورۃ" اس لئے صورت بھی قدیم ہوگی اور ہر جسم خواہ وہ عنصری ہو یا فلکی ان ہی دونوں سے مرکب ہوتا ہے جب یہ دونوں قدیم تو تمام عناصر و افلاک قدیم ہوئے اور عناصر و افلاک کے مجموعہ کا نام ہی عالم ہے پس عالم بھی قدیم ہوگا اور جب عالم قدیم ہے تو پھر قیامت کا اور حشر و نشر کا کوئی سوال ہی نہیں اسی لئے فلاسفہ حشر و نشر کا انکار کرتے ہیں۔ متکلمین کی جانب سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس کے اندر ایک مقدمہ "کہ صفت امکان ایک عرض موجود ہے جس کو ایک محل یعنی مادہ کی ضرورت ہے" ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ امکان تو ایک امر اعتباری ہے جس کیلئے نہ وجود ضروری ہے اور نہ عدم اسی لئے ممکن کا وجود و عدم برابر ہوتا ہے نہ وجود ضروری ہوتا ہے نہ عدم موجود کرنے والا جب اس کو موجود کرنا چاہتا ہے موجود ہوجاتا ہے اور اگر معدوم رکھنا چاہتا ہے معدوم رہتا ہے کیونکہ اگر ممکن کا وجود ضروری ہوجائے تو وہ ممکن ممکن نہیں رہے گا بلکہ واجب ہوجائے گا اور اگر عدم ضروری ہوجائے تو ممتنع بن جائے گا پس معلوم ہوا کہ حادث اپنے وجود سے پہلے ممکن ضرور ہے مگر اس کا مادہ کے ساتھ موجود ہونا ضروری نہیں لہٰذا مادہ کے وجود سے قبل مادہ کی ضرورت نہیں ہوگی اور تسلسل محال لازم نہیں آئے گا فافہم واحفظ۔

بہرحال فلاسفہ کے نزدیک جسم اجزاء لا تتجزّیٰ سے مرکب نہیں ہے بلکہ ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے اسی لئے فلاسفہ ہیولیٰ اور صورت کو ثابت مانتے ہیں اور جزء لا یتجزّیٰ کو باطل کہتے ہیں اور جزء لا یتجزّیٰ کو باطل کہنے کی ضرورت ان کو اس لئے پڑتی ہے کہ اگر اجزاء لا یتجزّیٰ کو موجود مان لیا جائے تو جسم کی ترکیب ان ہی اجزاء سے مان لی جائے گی ان اجزاء کے اجتماع سے جسم متصل ہوگا اور ان کے افتراق سے منفصل ہو جائے گا پس اتصال و انفصال کے متحقق ہونے کیلئے صورت اور ہیولیٰ کو ماننے کی ضرورت نہیں رہے گی معلوم ہوا کہ ہیولیٰ اور صورت کا اثبات جزء لا یتجزّیٰ کے ابطال پر موقوف ہے اسی لئے فلاسفہ ہیولیٰ اور صورت کو ثابت کرنے سے قبل جزء لا یتجزّیٰ کا ابطال کرتے ہیں بایں وجہ مصنف نے بھی فصل اول ابطال جزء لا یتجزّیٰ کیلئے منعقد کی ہے۔ اس تقریر سے ایک اعتراض دفع ہوگیا۔ اعتراض یہ ہے کہ طبعیات کے اندر اس کے موضوع یعنی جسم طبعی کے احوال کا بیان ہونا چاہئے اس لئے کہ ہر علم کے اندر اس کے موضوع کے احوال سے بحث ہوتی ہے اور ابطال جزء لا یتجزّیٰ کی بحث جسم طبعی کے احوال کی ابحاث میں سے نہیں ہے تو مصنف نے طبعیات میں اس بحث کو کیوں بیان کیا اس کا جواب تقریر مذکور بالا سے معلوم ہوگیا کہ طبعیات میں مقصود اصلی تو جسم طبعی کے احوال ہی سے بحث کرنا ہے مگر احوال کے بیان سے پہلے جسم طبعی کی حقیقت معلوم ہونا ضروری ہے اور جسم طبعی کی حقیقت ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے پس ہیولیٰ اور صورت کا اثبات ضروری ہوا اور ہیولیٰ و صورت کا اثبات جزء لا یتجزّیٰ کے ابطال پر موقوف ہے اس لئے سب سے پہلے جزء لا یتجزّیٰ کا ابطال ضروری ٹھہرا پس اس بحث کو مبدئیت کی حیثیت سے ذکر کیا گیا نہ کہ مقصد کی حیثیت سے دوسرا جواب اس اعتراض کا یہ دیا جاتا ہے کہ جزء لا یتجزّیٰ کے باطل کرنے سے مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ جسم طبعی اجزاء لا یتجزّیٰ سے مرکب نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ یہ بحث جسم طبعی کے احوال کی ابحاث میں سے ہے۔

اس تمہید کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاسفہ کے نزدیک جزء لا یتجزّیٰ باطل ہے اور متکلمین کے نزدیک ثابت ہے متکلمین تو اس جزء کا نام جزء لا یتجزّیٰ رکھتے ہیں اس لئے کہ اس کا تجزیہ اور تقسیم نہیں ہوتی اور فلاسفہ کے یہاں اسکو جوہر فرد کہا جاتا ہے اس لئے یہ بالکل تنہا ہے کسی جسم کا جزء نہیں ہے۔ اس کے بعد شارح جوہر فرد کی تعریف کرتے ہیں۔

ھو جوھر ذو وضع لا یقبل القسمۃ مطلقاً لا قطعاً و لا کسراً و لا وھماً و لا فرضاً جوہر فرد ایک ایسا جوہر ہے جو وضع والا ہو یعنی اشارہ حسیہ کو قبول کرتا ہو اور تقسیم کو بالکل قبول نہ کرتا ہو نہ کاٹ کر نہ توڑ کر نہ وہمی طور پر اور نہ فرضی طریقہ پر کسی بھی طرح اسکی تقسیم نہیں ہوسکتی۔ اس تعریف کے فوائد قیود یہ ہیں کہ تعریف کے اندر جنس تو محذوف ہے اصل عبارت اس طرح ہے ھو ما یکون جوھراً ذا وضع الخ لفظ ما یعنی شئے بمنزلہ جنس ہے جو جوہر اور عرض دونوں کو شامل ہے آگے لفظ جوھر فصل اول ہے اس قید سے نقطہ، خط عرضی، سطح عرضی اور جسم تعلیمی خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ تینوں اعراض ہیں جواہر نہیں۔ نقطہ تو ایسا عرض ہے جو کسی بھی جہت میں تقسیم کو قبول نہیں کرتا نہ طولاً نہ عرضاً نہ عمقاً۔ اور خط عرضی وہ عرض ہے جو طولاً تو تقسیم کو قبول کرتا ہو مگر عرضاً اور عمقاً اس میں تقسیم نہ ہوتی ہو اور سطح عرضی وہ عرض ہے جو طولاً و عرضاً منقسم ہو عمقاً منقسم نہ ہوتا ہو اور جسم تعلیمی ایسا عرض ہے جو تینوں جہات میں منقسم ہو آگے ذو وضع یعنی قابل للاشارۃ الحسیۃ کی قید فصل ثانی ہے اس سے مجردات خارج ہو جاتے ہیں اس لئے کہ ان

کی طرف اشارہ حسیہ ممکن نہیں ہے۔ حسّی طور پر اشارہ مثلاً انگلی وغیرہ سے اشارہ اسی شئے کی طرف کیا جاتا ہے جس کی کوئی وضع اور ہیئت ہو اور مجردات جیسے باری تعالیٰ کی کوئی وضع اور ہیئت نہیں ہے اس لئے ان کی طرف حسّی طور پر اشارہ نہیں کیا جاسکتا اسی لئے ذو وضع کی تفسیر قابلٌ للاشارۃ الحسیۃ سے کی جاتی ہے۔ لایقبل القسمۃ مطلقاً فصل ثالث ہے اس قید سے خط جوہری، سطح جوہری اور جسم طبعی خارج ہوجاتے ہیں اس لئے کہ خط جوہری وہ جوہر ہے جو صرف طولاً تقسیم کو قبول کرے اور سطح جوہری وہ جوہر ہے جو طولاً وعرضاً منقسم ہوتا ہو اور جسم طبعی وہ جوہر ہے جو جہات ثلثہ میں تقسیم کو قبول کرے، خط جوہری اور سطح جوہری کے وجود کے فلاسفہ قائل نہیں ان کی تعریفات اور بطلان کی دلیل خود مصنف آئندہ بیان کریں گے۔ اس کے بعد لا قطعاً ولا کسراً ولا وھماً ولا فرضاً کہہ کر مطلقاً کی توضیح کی ہے کہ مطلقاً تقسیم کو قبول نہ کرے نہ تقسیم قطعی کو نہ کسری کو نہ وہمی کو اور نہ فرضی کو۔ شارح نے تقسیم کی چار قسمیں ذکر کی ہیں مگر ان چار ہی میں انحصار مقصود نہیں ہے بلکہ تعمیم مقصود ہے کہ تقسیم کی جتنی صورتیں بھی ہوسکتی ہیں کسی بھی اعتبار سے تقسیم کو قبول نہ کرے اس کے بعد سنئے کہ تقسیم کی کل چھ قسمیں ہیں، تقسیم قطعی، تقسیم کسری، تقسیم خرقی، تقسیم حقیقی، تقسیم وہمی، تقسیم فرضی، دلیل حصر اس کی یہ ہے کہ تقسیم کی اوّلاً دو قسمیں ہیں۔ تقسیم فاصل اور تقسیم غیر فاصل اس لئے کہ تقسیم دو حال سے خالی نہیں یا تو تقسیم خارج میں فصل اور جدائی پیدا کرے گی یا نہیں یعنی تقسیم کرنے کی وجہ سے شئے کے اجزاء خارج میں علیحدہ علیحدہ ہوجائیں گے یا نہیں اوّل تقسیم فاصل دوسری تقسیم غیر فاصل ہے پھر تقسیم فاصل کی تین قسمیں ہیں قطعی، کسری، خرقی اس لئے کہ تقسیم فاصل دو حال سے خالی نہیں یا تو نفوذ آلہ (یعنی کسی شئے کے اندر آلہ کے پار ہوجانے) کے ذریعہ ہوگی یا بغیر نفوذ آلہ کے۔ اگر نفوذ آلہ سے ہے تو تقسیم قطعی ہے جیسے لکڑی کے تختہ کو آرے سے چیر دیا جائے کہ اس سے لکڑی کے دو حصے الگ الگ ہوجاتے ہیں اور یہ تقسیم آرے کے لکڑی کے اندر پار ہوجانے سے ہوئی ہے اور اگر بغیر نفوذ آلہ کے ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو مُصادمت شدیدہ (سخت چوٹ) کے ذریعہ ہوگی یا مُصادمت خفیفہ (ہلکی چوٹ) کے ذریعہ اگر مُصادمت شدیدہ کی وجہ سے ہے تو تقسیم کسری ہے جیسے پتھر کو ہتھوڑے سے توڑ کر دو ٹکڑے کر دئے جائیں اور اگر مصادمت خفیفہ سے ہے تو تقسیم خرقی ہے جیسے کاغذ وغیرہ کو ہلکی چوٹ سے پھاڑ دیا جائے ان تینوں تقسیموں میں خارج میں فصل ہوجاتا ہے یعنی اس شئے کے الگ الگ اجزاء ہوجاتے ہیں۔ اسی طرح تقسیم غیر فاصل کی بھی تین قسمیں ہیں تقسیم حقیقی، تقسیم وہمی، تقسیم فرضی، اس لئے کہ تقسیم غیر فاصل دو حال سے خالی نہیں یا تو اختلاف لونین کی وجہ سے ہوگی یا نہیں اوّل تقسیم حقیقی ہے جیسے لکڑی کے تختہ کے آدھے حصہ پر سیاہ رنگ اور آدھے پر سفید رنگ کردیا جائے تو کہا جائے گا کہ یہ تختہ دو حصوں پر منقسم ہے ایک سیاہ دوسرا سفید لیکن خارج میں تختہ کے دو علیحدہ علیحدہ حصے نہیں ہوئے بلکہ دونوں حصے متصل ہیں اور اگر اختلاف لونین کی وجہ سے نہیں ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہم کے جزئی طور پر توہم کرنے کی وجہ سے ہوگی یا عقل کے کلی طور پر فرض کرنے کی وجہ سے ہوگی اول تقسیم وہمی ہے ثانی تقسیم فرضی ہے، مثلاً ایک شئے کے متعلق جو ایک ہی رنگ کی ہے قوت واہمہ یہ تصور کرے کہ یہ دو حصوں پر منقسم ہے ایک حصہ یہاں سے یہاں تک ہے دوسرا یہاں تک ہے یہ تقسیم وہمی ہے اور اگر عقل یہ فرض کرے کہ یہ شئے دو حصوں

پر منقسم ہے مگر اس کی تعیین نہ ہو کہ کونسا حصہ کہاں تک ہے یہ تقسیم فرضی ہے ان تینوں میں خارج میں فصل نہیں ہوتا یعنی اجزاء علیحدہ علیحدہ نہیں ہوتے۔ اخیر کی ان تینوں قسموں میں سے تقسیم اول کو جو حقیقی کہا گیا ہے یہ وہمی اور فرضی کے مقابلے میں کہا گیا ہے کیونکہ اختلاف لونین کی وجہ سے حقیقۃً نفس الامر میں دو حصے نظر آتے ہیں بخلاف وہمی اور فرضی کے کہ اس میں دو حصے محض وہمی اور فرضی طریقہ پر ہوتے ہیں حقیقت میں نہیں۔ تقسیم وہمی چونکہ وہم کی مدد سے ہوتی ہے اس لئے اس کو وہمی کہا گیا ہے اور تقسیم فرضی چونکہ عقل کے فرض کرنے سے ہوتی ہے اس لئے اس کو تقسیم فرضی کہتے ہیں شارح کا لا یقبل القسمۃ مطلقاً کہنے سے مقصود ان چھ کی چھ اقسام کی نفی کرنا مقصود ہے اور مطلب یہ ہے لا قطعاً ولا کسراً ولا خرقاً ولا حقیقۃً ولا وھمًا ولا فرضًا۔

والقسمۃ الوھمیۃ الخ:۔ تقسیم کی اقسام ستہ میں سے پہلی چار قسموں کے درمیان تو فرق ظاہر ہے اس کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں لیکن اخیر کی دو قسموں یعنی تقسیم وہمی اور تقسیم فرضی کے درمیان بظاہر فرق نہیں معلوم ہوتا اسی لئے علامہ شیرازی نے محاکمات کے اندر کہدیا ہے کہ تقسیم وہمی اور فرضی دونوں ایک ہیں کوئی فرق نہیں جبکہ جمہور حکماء کے نزدیک دونوں میں فرق ہے شارح یہاں سے اس فرق کو بیان کرتے ہیں کہ تقسیم وہمی تو وہ ہے جو جزئی طور پر وہم کے توہم کے اعتبار سے ہوتی ہے اور تقسیم فرضی وہ ہے جو کلی طور پر عقل کے فرض کرنے سے ہوتی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تقسیم وہمی کی صورت تو یہ ہے کہ ایک محسوس شئے کو متعین کرلیا جائے پھر وہم کی مدد سے اس کے اجزاء مخصوصہ بغیر انفکاک فی الخارج کے متعین کرلئے جائیں کہ یہاں سے یہاں تک ایک جزء ہے یہاں تک دوسرا یہاں تک تیسرا وہکذا الی آخرہ اور ان اجزاء کے درمیان مغایرت کا بھی تصور کیا جائے کہ یہ جزء مغایر ہے دوسرے جزء کے اور وہ مغایر ہے تیسرے کے الخ اور تقسیم فرضی کی صورت یہ ہے کہ ایک محسوس شئے کے اندر عقل کے ذریعہ بغیر تعیین و تشخص کے کلی طور پر اجزاء کا تصور کیا جائے مثلاً کسی شئے کے بارے میں یہ تصور کیا جائے کہ اس کے پانچ اجزاء ہیں لیکن کونسا جزء کہاں سے کہاں تک ہے اس کی کوئی تعیین نہ ہو یہ تقسیم فرضی ہے پس دونوں قسموں میں فرق کا خلاصہ یہ نکلا کہ تقسیم وہمی تو تقسیم جزئی ہے اس لئے کہ اس سے پیدا ہونے والے اقسام اقسام جزئیہ مشخصہ ہیں اور تقسیم فرضی تقسیم کلی ہوتی ہے کیونکہ اس سے پیدا شدہ اجزاء کلیہ غیر مشخصہ ہوتے ہیں یا دونوں کے درمیان فرق کا خلاصہ یہ ہے کہ تقسیم فرضی تو تقسیم اجمالی ہے اور تقسیم وہمی تقسیم تفصیلی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ قوت وہمیہ صرف جزئیات کا ادراک کرتی ہے کلیات کا نہیں اور عقل سے کلیات کا ادراک بھی ہوتا ہے دیکھئے بیانہ فی بحث الحواس الخمسۃ الباطنۃ فانتظر۔

فان قلت لا حاجۃ الخ:۔ یہاں سے شارح ایک اعتراض کرتے ہیں کہ جزء لا یتجزیٰ کے بطلان پر دلیل قائم کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں اس لئے کہ کوئی ایسی شئے متصور ہی نہیں ہوتی جس کی تقسیم کو عقل فرض نہ کرسکتی ہو کیونکہ عقل تو محال شئے کو بھی فرض کرلیتی ہے زیادہ سے زیادہ یہی تو لازم آئے گا کہ مفروض محال ہوگا اور اس میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ محالات کو فرض کیا جاتا ہے اور محالات کے فرض کرنے کو متکلمین تسلیم کرتے ہیں پس جب جوہر فرد کے اندر عقل تقسیم کو فرض کرسکتی ہے تو یہ جزء لا یتجزیٰ نہیں رہا بلکہ یتجزیٰ بن گیا پس معلوم ہوا کہ جزء لا یتجزیٰ تو خود متکلمین کے نزدیک بھی باطل ہے

اس کے بطلان پر فلاسفہ کو دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں اور یہ بات محل نزاع بین الحکماء والمتکلمین بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی تو پھر اس میں اختلاف کیوں کیا جاتا ہے اور اس کے بطلان پر دلیل قائم کیوں کی جاتی ہے اس کا جواب شارح قلتُ المرادُ الخ سے دیتے ہیں کہ متکلمین جو یہ کہتے ہیں کہ جزء لا یتجزیٰ تقسیم فرضی کو قبول نہیں کرتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ عقل اس کی تقسیم کو جائز نہیں کہتی اس کو یوں سمجھو کہ فرض کی دو قسمیں ہیں فرض بمعنی تجویز عقلی اور فرض بمعنی غیر تجویز عقلی۔ تجویز عقلی تو یہ ہے کہ ایک خلاف واقع چیز کو فرض کیا جائے اور عقل اس کو جائز سمجھے اور غیر تجویز عقلی یہ ہے کہ ایک ایسی شئے کو فرض کیا جائے جو واقع میں محال ہے اور عقل بھی اس کو جائز نہ کہتی ہو میں اس کی مثال یوں دیا کرتا ہوں کہ ایک دس سالہ لڑکا اور ایک ساٹھ سالہ بوڑھا شخص ہے اور ان دونوں میں باپ بیٹا ہونے کا کوئی تعلق نہیں ہے تو واقع میں دس سالہ لڑکا ساٹھ سالہ بوڑھے کا بیٹا نہیں ہے لیکن ہم فرض کرتے ہیں کہ یہ لڑکا اس بوڑھے کا بیٹا ہے تو دیکھو ہم نے ایک خلاف واقع چیز کو فرض کیا ہے مگر عقل اس کو جائز کہتی ہے کہ دس سالہ لڑکا ساٹھ سالہ بوڑھے کا بیٹا ہو سکتا ہے پس یہ فرض بمعنی تجویز عقلی ہے اور اگر ہم اس کا عکس فرض کریں کہ یہ ساٹھ سالہ بوڑھا دس سالہ لڑکے کا بیٹا ہے تو یہ ایک محال کو فرض کرنا ہوگا عقل اس کو فرض کرنے پر قادر تو ہے لیکن اسکو جائز نہیں سمجھتی کہ ساٹھ سالہ بوڑھا دس سالہ لڑکے کا بیٹا ہو سکتا ہے پس یہ فرض بمعنی غیر تجویز عقلی ہے اس کو ذہن نشیں کرنے کے بعد سمجھو کہ یہاں جوہر فرد کے متعلق جو یہ کہا گیا ہے انہ لا یقبل القسمۃ الفرضیۃ کہ یہ تقسیم فرضی کو قبول نہیں کرتا اس میں فرض بمعنی تجویز عقلی کی نفی ہے کہ عقل اس کی تقسیم کو جائز نہیں کہتی اگرچہ تقسیم فرض کرنے پر قادر ہے اس صورت میں یہ مسئلہ محل نزاع بننے کی صلاحیت رکھتا ہے بایں طور کہ متکلمین کا کہنا تو یہ ہے کہ جزء لا یتجزیٰ میں عقل تقسیم کو فرض کرنے پر قادر تو ہے مگر اس کو جائز نہیں کہتی اور فلاسفہ کے نزدیک عقل اس میں تقسیم کو جائز کہتی ہے اسی لئے فلاسفہ جزء لا یتجزیٰ کو باطل کہتے ہیں اور متکلمین ثابت مانتے ہیں اور فلاسفہ کو متکلمین پر رد کرنے کیلئے جزء لا یتجزیٰ کے بطلان پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت پڑتی ہے فافہم۔

بطلانِ جزء لا یتجزیٰ کی دلیلیں تو خود مصنف عنقریب بیان کر رہے ہیں اور ثبوت جزء لا یتجزیٰ کی دلائل عقلیہ جو متکلمین بیان کرتے ہیں وہ علم کلام کی کتابوں مثلاً شرح عقائد وغیرہ میں موجود ہیں۔ حضرت اقدس مولانا محمد قاسم نانوتوی نور اللہ مرقدہٗ نے جزء لا یتجزیٰ کے ثبوت پر آیت قرآنی سے استدلال کیا ہے حضرت مولانا نظام الدین کیرانوی حاشیۂ میبذی کے اندر لکھتے ہیں کہ مولانا محمد قاسم نانوتوی رح سے ایک وعظ میں ثبوتِ جزء لا یتجزیٰ کی دلیل کے متعلق سوال کیا گیا تو فی البدیہہ فرمایا ارشاد باری تعالیٰ ہے وَمَزَّقْنٰهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ اس سے جزء لا یتجزیٰ ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ تمزیق کے معنی ٹکڑے ٹکڑے کر دینا اور اس میں مبالغہ کے معنی ملحوظ ہوتے ہیں یعنی بالکل چورا چورا کر دینا اور آگے کُلَّ مُمَزَّقٍ تاکید کے طور پر فرمایا اب مطلب یہ ہوگا کہ ہم نے ان کے پورے طریقہ پر ٹکڑے ٹکڑے کر دئے آگے تجزیہ اور تقسیم ممکن نہیں ہے پس اس سے اجزاء لا یتجزیٰ کے ثبوت پر واضح طور پر دلالت ہوتی ہے فاحفظ

غایۃ ما فی الباب:۔ جار مجرور کا متعلق یلزم محذوف ہے جو ما موصولہ کا صلہ ہے یعنی غایۃ ما یلزم فی الباب

کہ باب کے اندر جو بات لازم آرہی ہے اس کی انتہا یہ ہے جس کا بامحاورہ ترجمہ یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ اس سلسلہ میں یہ بات لازم آرہی ہے۔

المراد من انہ الخ: مبتدا ہے اور ان العقل لایجوز القسمۃ اس کی خبر ہے۔

لانا لو فرضنا جزءً بین جزئین فاما ان یکون الوسط مانعًا من تلاقی الطرفین اولا یکون لاسبیل الی الثانی لانہ لو یکن مانعًا لکانت الاجزاء متداخلۃ وتداخل الجواھر ای دخول بعضھا فی حیز بعض اٰخر بحیث یتحدان فی الموضع والحجم محالٌ بالبداھۃ وایضًا فلا یکون وسطًا وطرفًا وقد فرضنا الوسط والطرف وھذا خلف فثبت کونہ مانعًا من تلاقیھما فما بہ یلاقی الوسط احد الطرفین غیر ما بہ یلاقی الطرف الاٰخر فینقسم

ترجمہ: اس لئے کہ اگر ہم فرض کریں ایک جزء لایتجزّی کو دو جزء لایتجزّی کے درمیان پس یا تو بیچ والا جزء دونوں طرف کے جزئین کی ملاقات سے مانع ہوگا یا نہیں ہوگا دوسری شق کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے (یعنی دوسری صورت باطل ہے) اس لئے کہ اگر مانع نہ ہو تو اجزاء آپس میں ایک دوسرے کے اندر تداخل کر جائیں گے اور جواہر کا آپس میں تداخل کرنا یعنی ان میں سے بعض کا دوسرے بعض کے حیّز (جگہ) میں اس طور پر داخل ہو جانا کہ دونوں ہیئت اور مقدار میں متحد ہو جائیں بداہۃً محال ہے اور نیز پس کوئی جزء وسط اور طرف میں نہیں رہے گا حالانکہ ہم نے وسط اور طرف کو فرض کیا ہے اور یہ خلاف مفروض ہے پس باقی رہا جزء اوسط کا طرفین کی ملاقات سے مانع ہونا پس (یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ) وہ حصہ جس کے ذریعہ سے بیچ والا جزء طرفین میں سے ایک سے ملاقات کر رہا ہے مغایر ہے اس حصہ کے جس کے ذریعہ سے وہ دوسرے طرف سے ملاقات کر رہا ہے پس بیچ والا جزء منقسم ہو جائے گا۔

تشریح:

لانا لو فرضنا: مصنف جزء لایتجزّی کے بطلان کی دلیل بیان کرتے ہیں، دلیل کے سمجھنے سے قبل یہ سمجھو کہ کسی شئے کو باطل کرنے یا ثابت کرنے کا آسان طریقہ یہ ہے کہ اگر کسی شئے کو باطل کرنا ہو تو اس کے موجود ہونے کی صورت میں جتنے احتمالات ہو سکتے ہوں ان میں سے ہر احتمال کو دلیل سے باطل کر دیا جائے تو اس شئے کا وجود باطل ہو جائے گا اور اگر کسی شئے کو ثابت کرنا مقصود ہو تو اس کے خلاف میں جتنے احتمالات ہو سکتے ہوں ہر ایک کو دلیل سے باطل کر دیا جائے تو اس شئے کا وجود ثابت ہو جائے گا ماتن نے اپنی کتاب میں کسی شئے کو ثابت یا باطل کرنے کیلئے زیادہ تر اسی طریقہ کو اختیار کیا ہے۔ مصنف نے جزء لایتجزّی کے بطلان کی دو دلیلیں بیان کی ہیں ایک دلیل وسط و طرف، دوسری دلیل ملتقی۔ لانا لو فرضنا الخ سے پہلی دلیل بیان کرتے ہیں کہ اگر جزء لایتجزّی موجود ہو تو ہم تین اجزاء لیں گے اور ایک جزء کو دو جزؤں کے درمیان رکھیں گے تو اس صورت میں دو احتمال ہو سکتے ہیں یا تو بیچ والا جزء دونوں طرفین کی ملاقات سے مانع ہوگا یا مانع نہیں ہوگا یعنی یا تو جزء متوسط کے بیچ میں ہونے کی وجہ سے ادھر ادھر

کے دونوں جزر ایک دوسرے سے ملاقات نہیں کریں گے یا جزر متوسط کے وسط میں ہونے کے باوجود دونوں طرفین آپس میں مل جائیں گے اور یہ دونوں احتمال باطل ہیں، پس جزر لایتجزیٰ کا موجود ہونا بھی باطل ہے۔ احتمال ثانی تو اس لئے باطل ہے کہ اگر جزر متوسط طرفین کی ملاقات سے مانع نہیں ہے تو اس صورت میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں ایک تو یہ کہ تداخلِ جواہر لازم آئے گا یعنی طرف اول میں جو جزر ہے وہ جزر متوسط کے اندر داخل اور پیوست ہو کر جزر واحد کی طرح بن کر طرفِ آخر سے مل جائے گا کیونکہ بغیر اس طرح تداخل کے طرفین کی ملاقات ہو ہی نہیں سکتی اور تداخلِ جواہر محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتا ہے پس جزرِ متوسط کا تلاقیِ طرفین سے مانع نہ ہونا بھی محال اور باطل ہے۔ تداخلِ جواہر اس کو کہتے ہیں کہ ایک جوہر دوسرے جوہر کے اندر اس طرح داخل ہو جائے کہ دونوں وضع (اشارہ حسیہ) میں اور حجم (مقدار) میں متحد ہو جائیں یعنی دونوں جوہروں کی طرف ایک ساتھ اشارہ ہوتا ہو اور دونوں کے مجموعہ کی مقدار وہی رہے جو ایک کی مقدار تھی اور ظاہر ہے کہ اس طرح جواہر کا تداخل بداہتہً محال ہوتا ہے کیونکہ بداہت کا تقاضا تو یہ ہے کہ جب دو جوہر آپس میں ملیں گے تو دونوں کے مجموعہ کی مقدار اور وضع ایک جوہر کی وضع اور مقدار سے دوگنی ہو جانی چاہئے اور تداخل کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں کی وضع اور مقدار ایک ہی کے برابر رہے اور یہ بداہت کے خلاف ہے۔ دوسری خرابی غیر مانع عن التلاقی کی صورت میں یہ ہے کہ اس صورت میں جس جزر کو وسط میں فرض کیا تھا وہ وسط میں نہیں رہا اور جس کو طرف میں فرض کیا تھا وہ طرف میں نہیں رہا کیونکہ جب ایک جزر دوسرے جزر میں داخل ہو کر دونوں ایک ہو گئے تو وہ اجزاء اب تین کے بجائے دو ہو گئے اور وسط و طرف کا تحقق تین ہونے کی صورت میں ہوتا ہے نہ کہ دو ہونے کی صورت میں پس خلاف مفروض لازم آیا اس طرح احتمال ثانی (جزر متوسط کا غیر مانع عن التلاقی ہونا) تو باطل ہو گیا اب احتمال اول (مانع عن التلاقی ہونا) باقی رہ گیا یہ بھی باطل ہے اسی کو شارح نے فرمایا فثبت کونہ مانعًا من تلاقیھما[ع۵] پس باقی رہا اس کا مانع عن التلاقی ہونا آگے فما یلاقی الخ سے اس احتمال کا ابطال فرما رہے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ اگر جزر متوسط طرفین کی ملاقات سے مانع ہے یعنی دونوں طرفین کو آپس میں ملنے سے روکتا ہے تو اس جزر متوسط کا منقسم اور متجزی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ یہ دونوں کے ملنے سے مانع اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ اس جزر کے دو حصے ہوں ایک حصہ ایک طرف کے جزر سے ملا ہوا ہو دوسرا حصہ دوسری طرف کے جزر سے ملا ہوا ہو اور جو حصہ ایک طرف سے ملا ہوا ہے وہ مغایر ہو گا اس حصہ کے جو طرف آخر سے ملا ہوا ہے پس جزر متوسط میں دو متغائر حصے پائے گئے اور یہ دو حصوں پر منقسم اور متجزی ہو گیا حالانکہ یہ جزر لایتجزیٰ تھا۔ اور اگر غور کیا جائے تو جزر متوسط ہی کا نہیں بلکہ تینوں اجزار کا

ع۵ مصنف کا قول فثبت فبقی کے معنی میں ہے کہ دو احتمالوں میں سے جب دوسرا احتمال باطل ہو گیا تو پہلا احتمال باقی رہا اسکو بھی ہم باطل کرتے ہیں ثبت کو بقی کے معنی میں اس لئے لیا ہے کہ مانع عن التلاقی والے احتمال کو ثابت کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ اسکو بھی باطل کرنا ہی مقصود ہے پس مصنف کی عبارت کا مطلب اسطرح ہو گیا اذا بطل کونہ غیر مانع عن تلاقی الطرفین فبقی کونہ مانعًا من تلاقیھما وھذا باطل ایضًا لان ما یلاقی الوسط احد الطرفین الخ یا پھر ثبت کو اپنے معنی پر رکھ کر تاویل یہ کی جائے کہ مطلب فثبت کا یہ ہے کہ احتمال ثانی باطل ہونے کے بعد تھوڑی دیر کیلئے احتمال اول ثابت ہو گیا اب ہم اس کو بھی باطل کرتے ہیں چنانچہ آگے فما یلاقی الوسط الخ کہہ کر اس کو باطل کر دیا۔ فافہم ۱۲

انقسام لازم آتا ہے اس لئے کہ ہر طرف کا ایک حصہ جزء متوسط سے ملا ہوا ہے اور ایک حصہ باہر ہے پس طرفین کا بھی دو حصوں پر منقسم اور متجزی ہونا لازم آتا ہے حالانکہ ان سب کو اجزاء لاتتجزی فرض کیا گیا تھا وہذا خلاف مفروض۔
پس اجزاء لاتتجزی کو موجود مانکر ایک کو دو کے درمیان رکھنے کی صورت میں یہ دو احتمال ہوسکتے تھے دونوں احتمال باطل لہٰذا جزء لایتجزی کا موجود ہونا باطل ہے۔ فثبت بطلان الجزء الذی لایتجزی۔

فمابہ یلاقی الخ ما موصولہ بہ یلاقی کا متعلق مقدم ہے اور بہ کی ضمیر ما کی طرف راجع ہے۔ وسط فاعل اور احد الطرفین یلاقی کا مفعول ہے یفعل اپنے فاعل مفعول اور متعلق سے مل کر صلہ موصول صلہ سے مل کر مبتدا ہے اور غیر مابہ یلاقی اسکی خبر ہے۔

لایقال ھذا یستلزم لان یکون لہٗ نہایتان ویجوز ان یکون لشیٔ واحدٍ غیر منقسم فی ذاتہٖ نہایتان ھما عرضان حالّان فیہ لانا نقول ان کانت النہایتان حالتین فی محل واحدٍ بحسب الاشارۃ فتکون الاشارۃ الی احدھما عین الاشارۃ الی الاخری فیلزم تلاقی الطرفین وان کانتا حالتین فی محلین متمایزین بحسب الاشارۃ فیلزم الانقسام ولو وھمًا اذ یمکن حینئذٍ ان یتوھم فیہ شیٔ دون شیٔ کما یشھد بہ البداھۃ

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ (جزء متوسط کا مانع عن تلاقی الطرفین ہونا) اس بات ہی کو تو مستلزم ہے کہ اس جزء متوسط کیلئے دو کنارے ہوں اور یہ بات تو جائز ہے کہ ایک ایسی چیز کیلئے جو اپنی ذات کے اعتبار سے غیر منقسم ہو دو کنارے ہوں دونوں ایسے عرض ہوں جو اس جزء متوسط میں حلول کرنے والے ہوں اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ اگر دونوں کنارے اشارے کے اعتبار سے محل واحد ہی میں حلول کرنے والے ہیں کہ ان میں سے ایک کی طرف اشارہ کرنا بعینہٖ دوسرے کی طرف اشارہ کرنا ہو تو طرفین کا ملاقات کرنا لازم آئے گا اور اگر دونوں کنارے ایسے دو محل میں حلول کرنے والے ہیں جو اشارہ کے اعتبار سے ممتاز ہیں تو انقسام لازم آئے گا اگرچہ وہمی طور پر ہی ہو اس لئے کہ اس وقت یہ بات ممکن ہوگی کہ اس جزء کے اندر ایک شے کا ایک شے کے علاوہ (دو الگ الگ حصوں کا) تصور کیا جائے جیسا کہ بداہت اسکی شہادت دیتی ہے۔

تشریح:

لایقال ھذا یستلزم الخ شارح ایک اعتراض اور اسکا جواب نقل کرتے ہیں اعتراض شرح صحائف میں اور جواب شرح مواقف کے اندر مذکور ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جزء متوسط کے مانع عن تلاقی الطرفین ہونے کی صورت میں اس کا منقسم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ جزء متوسط کا مانع عن التلاقی ہونا صرف اس بات کو مستلزم ہے کہ جزء متوسط کے دو نہایتیں یعنی دو کنارے ہیں ایک کنارہ جزء ایمن سے ملا ہوا ہے اور دوسرا جزء ایسر سے اور یہ بات جائز ہے کہ ایک شئے بذات خود تو غیر منقسم ہو مگر اس کے دو کنارے ہوں جو دونوں عرض ہوں اور وہ دونوں اس شئے غیر منقسم کے اندر حلول کر رہے ہوں۔ کسی شئے کے کناروں اور طرفین کے متعدد ہونے اس شئے کی ذات میں تعدد اور انقسام لازم نہیں آتا کیونکہ اطراف شئے شئے سے

خارج ہوتے ہیں اگرچہ اس کے ساتھ قائم ہوتے ہیں مگر اس کی ذات میں داخل نہیں ہوتے اس لئے کہ اطراف تو اعراض ہوتے ہیں اور وہ شئے جس کے لئے اطراف ہیں جوہر اور جسم ہوتی ہے پس یہاں پر جزء متوسط جو کہ جوہر ہے اس کیلئے دو کناروں کے ہونے سے اس کی ذات میں تعدد و انقسام لازم نہیں آئے گا اور یہ جزء متوسط غیر منقسم ہی رہے گا۔

لانا نقول الخ سے اس کا جواب دیتے ہیں کہ آپ نے یہ تو تسلیم کر ہی لیا کہ جزء متوسط کے دو کنارے ہیں ہم آپ سے یہ معلوم کرتے ہیں کہ وہ دونوں کنارے اشارہ کے اعتبار سے محل واحد ہی میں ہیں کہ ایک کی طرف اشارہ کرنے سے دوسرے کنارے کی طرف بھی اشارہ ہو جاتا ہے ہر ایک کی طرف الگ الگ اشارہ کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی یا وہ دونوں کنارے علیحدہ علیحدہ دو محلوں میں ہیں جو اشارہ میں ممتاز ہیں کہ دونوں کی طرف علیحدہ علیحدہ اشارہ کرنا پڑتا ہے اگر پہلی صورت ہے تو ان دونوں کناروں[ع] کی تلاقی لازم آئے گی یعنی وہ دونوں کنارے دو نہیں رہیں گے بلکہ ایک بن جائیں گے حالانکہ آپ نے دو کنارے فرض کئے ہیں وہذا خلف ای خلاف مفروض۔ اور اگر دوسری صورت ہے تو جزء متوسط میں انقسام لازم آئے گا کیونکہ جب اس کے دونوں کنارے جدا جدا محل میں ہیں جو ممتاز فی الاشارہ ہیں تو جزء متوسط دو حصوں پر منقسم ہو گیا اگرچہ وہماً ہی سہی کیونکہ اس وقت اس جزء کے اندر وہمی طور پر یہ تصور کرنا ممکن ہوگا کہ اس کا ایک حصہ دوسرے سے مغایر ہے اور ایسی صورت میں جزء متوسط کا منقسم ہونا بالکل ظاہر ہے۔ بداہت اس کی شہادت دیتی ہے پس اس جزء متوسط کو غیر منقسم کہنا صحیح نہیں ہے

ویجوز ان یکون لشئ واحد الخ لشئ واحد غیر منقسم فی ذاتہ۔ یکون کی خبر ہے نہایتان موصوف ھما مبتداء عرضان موصوف حالان حال صیغہ اسم فاعل کی تثنیہ فیہ حالان کے متعلق پھر حالان فیہ یہ عرضان کی صفت۔ عرضان موصوف اپنی صفت سے ملکر ھما کی خبر، مبتدا خبر سے مل کر نہایتان کی صفت، نہایتان موصوف اپنی صفت سے مل کر یکون کا اسم ہے

ولانا لو فرضنا جزءً علی ملتقی الجزئین فاما ان یلاقی واحداً منھما فقط او مجموعھما او من کل واحد منھما شیئاً او واحداً منھما وبعضاً من الاٰخر والاول محال والا لم یکن علی الملتقی فتعین احد القسمین الاخیرین بل احد الاقسام الاخر فیلزم الانقسام ای انقسام ما علی الملتقی او الکل او ما علی الملتقی واحد الجزئین لامحالۃ ــ

ترجمہ: ــ اور اس لئے کہ اگر ہم فرض کریں ایک جزء کو دو جزؤں کے ملتقیٰ (ملنے کی جگہ) پر پس یا تو وہ (ملتقیٰ پر رکھا ہوا جزء) دونوں جزؤں میں سے فقط ایک سے ملاقات کریگا یا دونوں کے مجموعہ سے یا دونوں میں سے ہر ایک جزء کے بعض سے یا دونوں میں سے ایک کے کل سے اور دوسرے کے بعض سے اور اول محال ہے ورنہ وہ جزء ملتقیٰ پر نہیں رہے گا پس اخیر کی دو قسموں میں سے ایک متعین ہو گئی بلکہ اخیر کی تینوں قسموں میں سے ایک (متعین ہو گئی) پس انقسام لازم آئے گا یعنی اس جزء کا انقسام جو ملتقیٰ پر ہے یا سب اجزاء کا یا اس جزء کا جو ملتقیٰ پر ہے اور دونوں جزؤں میں سے ایک کا یقیناً۔

ع شارح کے قول فیلزم تلاقی الطرفین میں طرفین سے مراد نہایتین ہیں یعنی جزء متوسط کے دو کنارے ۱۲

تشریح:۔ ولانا لو فرضنا الخ:۔ یہ جزء لایتجزّیٰ کے بطلان کی دوسری دلیل ملتقیٰ ہے کہ اگر اجزاء لایتجزّیٰ موجود ہوں تو ہم تین اجزاء لیکر ایک جزء کو دو جزؤں کے ملتقیٰ (ملنے کی جگہ) پر رکھیں گے یعنی اولاً دو جزء ایک ساتھ ملا کر رکھیں گے پھر ان دونوں کے اوپر تیسرا جزء اس طرح ∴ رکھیں گے پس یہاں پر عقلی طور پر چار احتمالات پیدا ہوں گے اور چاروں احتمالات باطل ہیں لہذا جزء لایتجزّیٰ بھی باطل ہے۔ وہ چار احتمالات یہ ہیں کہ اوپر والا جزء یا تو نیچے کے دونوں جزؤں میں سے صرف ایک سے ملاقی ہوگا یا دونوں کے مجموعہ سے ملا ہوا ہوگا یا دونوں میں سے ہر ایک کے بعض سے مُلاقی ہوگا یا ایک کے کل سے اور دوسرے کے بعض سے ملا ہوا ہوگا۔ پہلا احتمال باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں وہ جزء جزئین کے ملتقیٰ پر نہیں رہے گا حالانکہ اس کو ملتقیٰ پر فرض کیا گیا ہے وھذا خلفٌ۔
اب اخیر کے تین احتمالات باقی رہے یہ بھی باطل ہیں اس لئے کہ ان تینوں صورتوں میں جزء لایتجزّیٰ کا انقسام لازم آتا ہے پہلی صورت میں ایک جزء کا دوسری صورت میں تینوں اجزاء کا اور تیسری صورت دو جزؤں کا انقسام لازم آتا ہے حالانکہ جزء لایتجزّیٰ غیر منقسم ہوتا ہے وہذا خلف۔ اب یہ سمجھئے کہ احتمالات ثلٰثہ اخیرہ میں جزء لایتجزّیٰ کا انقسام کیسے لازم آتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ پہلی صورت میں یعنی جبکہ اوپر کا جزء نیچے والے جزئین کے مجموعہ سے ملاقی ہو تو صرف اوپر والے جزء کا انقسام لازم آئے گا کیونکہ جب وہ نیچے والے دونوں جزؤں کے مجموعہ سے ملا ہوا ہے تو اس کے دو حصے ہوئے ایک حصہ ایک جزء کے اوپر دوسرا حصہ دوسرے جزء کے اوپر ہے۔ دوسرے احتمال میں تینوں اجزاء کا منقسم ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ جب اوپر والا جزء نیچے کے دونوں جزؤں میں سے ہر ایک کے بعض سے ملا ہوا ہے تو اوپر والے کا منقسم ہونا ظاہر ہے جیسا کہ احتمال اول میں ذکر کیا گیا اور نیچے کے جزئین کا انقسام اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک جزء کا ایک حصہ تو اوپر والے سے ملاقی ہے اور ایک حصہ باہر ہے پس نیچے کے دونوں جزء بھی دو دو حصوں پر منقسم ہوگئے اور تیسری صورت میں اوپر والے جزء کا اور اس جزء کا جس کے بعض سے ملا ہوا ہے منقسم ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اوپر والا جزء جس جزء کے کل سے ملا ہوا ہے اس کے تو دو حصے نہیں ہوں گے مگر جس کے بعض سے ملاقی ہے اس کے دو حصے ہوجائیں گے ایک حصہ اوپر والے کے نیچے اور ایک حصہ باہر۔ اور اوپر والے جزء کا منقسم ہونا تو حسب سابق ظاہر ہے۔
اوواحدًا منہما وبعضًا من الاخر: یہ احتمالات اربعہ میں سے چوتھا احتمال ہے، ماتن نے تو صرف تین احتمال ذکر کئے ہیں چوتھے احتمال کا اضافہ شارح نے کیا ہے کہ اوپر کا جزء دونوں جزؤں میں سے ایک کے کل سے اور دوسرے کے بعض سے ملا ہوا ہو۔

فتعیّن احد القسمین الاخیرین: ماتن نے چونکہ تین ہی احتمال بیان کئے ہیں اس لئے ان میں سے ایک کے باطل ہونے کے بعد اخیر کے دو احتمالوں میں سے کوئی بھی ایک متعین ہوجاتا ہے اور ہر ایک میں انقسام لازم آتا ہے اسی لئے ماتن نے احد القسمین الاخیرین کہا ہے اور شارح نے چونکہ ایک چوتھے احتمال کا اضافہ کیا ہے اس لئے شارح اس کے بعد کہتے ہیں بل احد الاقسام الاُخر یعنی ایک احتمال کو باطل کرنے کے بعد دو احتمال نہیں بلکہ تین احتمالات باقی رہتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک میں جزء لایتجزّیٰ کا انقسام لازم آتا ہے کما مر مفصلًا۔

وینبغی ان یُعلم اَنّ هٰذین الدلیلین یدُلّان علیٰ بُطلان ترکّب الجسم من الاجزاء التی لا تتجزّیٰ وتحریرُهما بان یُقال لو اَمْکن ترکّبُ الجسم منها لاَمکن وقوع جُزءٍ بین جُزئین او علیٰ مُلتقاهما والتالی باطلٌ لِمَا فُصّل فکذا المقدّمُ ولا دلالۃ لهما علیٰ بُطلان وجُود الجزء فی نفسه اذ لیس لنا ان نقول لو اَمْکن وجودُ الجزء فی نفسه لَاَمکن وقوع جُزءٍ بین جُزئین او ملتقاهما لاحتمال ان یقتضی نوعُه الانحصارَ فی فردٍ فعلیٰ هٰذا ناسبٌ ان یُقال فی صدر البحث فصلٌ فی ابطال ترکّب الجسم من الاجزاء التی لا تتجزّیٰ اقولُ یمکن اقامۃُ الدلیل علیٰ بطلان وجود الجزء فی نفسه بان یفرض الجزء بین الجسمین او علیٰ ملتقاهما کما لا یخفیٰ علیٰ ذوی الافهام

ترجمہ:۔ اور یہ معلوم ہوجانا مناسب ہے کہ یہ دونوں دلیلیں اجزاء لاتتجزّیٰ سے جسم کے مرکب ہونے کے باطل ہونے پر دلالت کرتی ہیں اور ان کی تقریر اس طور پر ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر جسم کا ان اجزاء سے مرکب ہونا ممکن ہو تو ایک جزء کا دو جزؤں کے درمیان یا دو جزؤں کے ملتقیٰ پر واقع ہونا ممکن ہوگا اور تالی باطل ہے اسی دلیل سے جس کی تفصیل بیان ہوچکی ہے پس ایسے ہی مقدم (بھی باطل) ہے اور جزء لاتتجزّیٰ کے فی نفسہ وجود کے بطلان پر ان دونوں دلیلوں کی کوئی دلالت نہیں ہے اس لئے کہ ہمارے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ہم یوں کہیں کہ اگر جزء لاتتجزّیٰ کا فی نفسہ وجود ممکن ہو تو ایک جزء کا دو جزؤں کے درمیان یا اُن کے ملتقیٰ پر واقع ہونا ممکن ہوگا اس بات کے احتمال کی وجہ سے کہ جزء لاتتجزّیٰ کی نوع فرد واحد میں منحصر ہونے کا تقاضا کرتی ہو پس اس حالت میں مناسب یہ ہے کہ بحث کے شروع میں یوں کہا جائے یہ فصل جزء لاتتجزّیٰ سے جسم کے مرکب ہونے کے باطل کرنے کے بیان میں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جزء لاتتجزّیٰ کے فی نفسہ وجود کے بطلان پر ان دلیلوں کا قائم کرنا اس طور پر ممکن ہے کہ ایک جزء لاتتجزّیٰ کو دو جسموں کے درمیان یا دو جسموں کے ملتقیٰ پر فرض کیا جائے جیسا کہ عقلمندوں پر مخفی نہیں ہے۔

تشریح:۔ وینبغی ان یُعلم الخ:۔ یہاں سے شارح ماتن پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ کے دعویٰ اور دلیلوں میں مطابقت نہیں ہے دعویٰ تو آپ نے جزء لاتتجزّیٰ کے بطلان کا کیا ہے اور دلیلیں ترکب جسم من الاجزاء التی لاتتجزّیٰ کے بطلان کی پیش کی ہیں کیونکہ ان دونوں دلیلوں سے یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ جسم کا اجزاء لاتتجزّیٰ سے مرکب ہونا باطل ہے مگر فی نفسہ جزء لاتتجزّیٰ کے وجود کا بطلان ثابت نہیں ہوتا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ان دونوں دلیلوں کو بطلان ترکب الجسم من الاجزاء التی لاتتجزّیٰ کیلئے جاری کرتے ہیں تو جاری ہوجاتی ہیں بایں طور کہ یوں کہا جائے کہ اجزاء لاتتجزّیٰ سے جسم کا مرکب ہونا باطل ہے اس لئے کہ اگر جسم کا اجزاء لاتتجزّیٰ سے مرکب ہونا ممکن ہو تو جسم کو مرکب کرنے کیلئے تین اجزاء کو لیکر ایک کو دو کے درمیان یا دو کے ملتقیٰ پر رکھنا ممکن ہوگا اور تالی یعنی ایک جزء کا دو کے درمیان یا ان کے ملتقیٰ پر رکھنا باطل ہے جیسا کہ متن میں مفصل بیان کیا جاچکا پس مقدم یعنی جسم کا اجزاء لاتتجزّیٰ سے مرکب ہونا بھی باطل ہے۔ کیونکہ تالی کا بطلان مقدم کے بطلان کو مستلزم

عہ شارح کا قول لو امکن ترکیب الخ جملہ شرطیہ ہے جزء اول یعنی لو امکن ترکب الجسم منہا مقدم اور "لامکن وقوع جزء الخ" تالی ہے ۱۲

ہوتا ہے لیکن ان دلیلوں کو اگر جزر لایتجزّی کے فی نفسہ وجود کو باطل کرنے کیلئے جاری کرتے ہیں تو جاری نہیں ہوتی مثلاً ہم یوں کہیں کہ جزر لایتجزّی بالکل موجود ہی نہیں ہے اس لئے کہ اگر موجود ہو تو ایک کو دو کے درمیان یا ان کے ملتقیٰ پر رکھنا ممکن ہوگا الخ اس پر فریق مخالف فوراً یہ کہہ سکتا ہے کہ جزر لایتجزّی موجود تو ہے مگر یہ ایسی نوع ہے جو فرد واحد میں منحصر ہے یعنی خارج میں جزر لایتجزّی کا صرف ایک فرد پایا جاتا ہے زائد نہیں اور جزئین کے درمیان یا ان کے ملتقیٰ پر رکھنے کیلئے تین اجزار کی ضرورت ہے پس یہ دلیل جزر لایتجزّی کے فی نفسہ وجود کے لبطلان پر جاری نہیں ہوسکتی، اور پہلی صورت میں فریق مخالف اس کے فرد واحد میں انحصار کا دعویٰ نہیں کرسکتا کیونکہ اس صورت میں ترکیب جسم کو لیکر بات کہی جا رہی ہے اور فرد واحد سے ترکیب متحقق نہیں ہوتی۔ بہرحال یہ دلیلیں ترکب جسم من الاجزار کے لبطلان کی ہوئیں نہ کہ لبطلان جزر فی نفسہٖ کی لہٰذا مصنف کو شروع فصل میں دعویٰ یہ کرنا چاہئے تھا کہ اجزار لایتجزّی سے جسم کا مرکب ہونا باطل ہے اور فصل کا عنوان یہ قائم کرنا چاہئے تھا فصل فی ابطال ترکب الجسم من الاجزاء التی لا تتجزّیٰ تاکہ دعویٰ اور دلیل میں مطابقت ہوجاتی۔ کیونکہ دعویٰ اور دلیل میں مطابقت ہونا ضروری ہے۔

لاحتمال ان یقتضی نوعہ الخ بعض انواع ایسی بھی ہوتی ہیں جو مفہوم کے اعتبار سے کُلّی ہوتی ہیں مگر خارج میں ان کا ایک ہی فرد پایا جاتا ہے جیسے واجب الوجود ایک نوع کلی ہے کیونکہ واجب الوجود ہر اس ذات کو کہا جاتا ہے جس کا وجود ضروری اور عدم محال ہو مگر خارج اور واقع میں اس کا صرف ایک ہی فرد پایا جاتا ہے یعنی باری تعالیٰ اسی طرح شمس ایک نوع ہے مگر خارج میں فرد واحد میں منحصر ہے پس اسی طرح ہوسکتا ہے کہ جزرلایتجزّی بھی ایسی نوع ہو جو خارج میں فرد واحد میں منحصر ہو۔ کوئی دوسرا اور تیسرا فرد اس کا نہ پایا جاتا ہو۔

اقول یمکن الخ شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جزرلایتجزّی کے خارج میں فرد واحد کے اندر منحصر ہونے کے باوجود بھی اِن دونوں دلیلوں کو جزر کے فی نفسہٖ وجود کے لبطلان پر قائم کیا جاسکتا ہے مگر تھوڑا سا تغیر کرنا پڑے گا وہ یہ کہ جزئین کے بجائے جسمین لاکر یوں کہا جائے کہ اگر جزر لایتجزّی موجود ہو تو ہم ایک جزر کو دو جسموں کے درمیان یا دو جسموں کے ملتقیٰ پر رکھیں گے اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں کما فصل فی المتن پس جزرلایتجزّی کا فی نفسہٖ موجود ہونا بھی باطل ہے۔ تو دیکھو اس طرح پر دلیل کو جاری کرنے کیلئے تین اجزار لایتجزّی کی ضرورت نہیں پڑی بلکہ ایک جزر لایتجزّی اور دو جسموں کو لیکر دلیل چلائی گئی ہے لہٰذا اگر جزرلایتجزّی کا خارج میں ایک ہی فرد پایا جاتا ہو تب بھی دلیلوں کے جاری ہونے میں کوئی اشکال نہیں۔ ان ہی دلیلوں سے جزرلایتجزّی کا وجود فی نفسہٖ باطل ہوجاتا ہے۔ کما لایخفی علی ذوی الافہام

فصلٌ فی اثباتِ الهیولیٰ ولاحاجة الیٰ اثباتِ الصورةِ الجسمیة لانها هی الجوهرُ الممتدُّ فی الجهات الثلٰث ووجودُها معلوم بالضرورة کل جسم من حیث هو جسم فهو مرکب من جزئین ای جوهرین یحل احدهما فی الآخر وانما قلنا من حیث هو جسم لانهم یثبتون لهٗ من حیث هو نوع من انواع الجسم جزءًا اٰخر حالاً مع الصورة الجسمیة فی الهیولیٰ ویسمی صورة نوعیة وسیجئ بیانها

ترجمہ:۔ یہ فصل ہیولیٰ کو ثابت کرنے کے بیان میں ہے اور صورت جسمیہ کو ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اس لئے کہ وہ ایسا جوہر ہے جو تینوں جہات میں پھیلا ہوا ہے اور اس کا وجود بالبداہت معلوم ہے، ہر جسم جسم ہونے کی حیثیت سے دو جزؤوں سے یعنی دو جوہروں سے مرکب ہے جن میں ایک دوسرے کے اندر حلول کرتا ہے اور ہم نے من حیث ہو جسمٌ اس وجہ سے کہا ہے کہ فلاسفہ جسم کے لئے اس حیثیت سے کہ وہ جسم کے انواع میں سے ایک نوع ہے ایک اور جزء ثابت کرتے ہیں جو صورت جسمیہ کے ساتھ مل کر ہیولیٰ کے اندر حلول کرتا ہے اور اسکا نام صورت نوعیہ رکھا جاتا ہے اور اسکا بیان عنقریب آرہا ہے۔

تشریح:۔

فصل فی اثبات الهیولیٰ:۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ جسم طبعی ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے اور ہیولیٰ وصورت کا اثبات جزء لایتجزیٰ کے ابطال پر موقوف ہے اس لئے مصنف جزء لایتجزیٰ کا ابطال کرنے کے بعد ہیولیٰ کا اثبات کرتے ہیں۔ ہَیُولیٰ یا تو یونانی لفظ ہے جس کے معنی اصل اور مادہ کے آتے ہیں یا عربی لفظ ہے، عربی میں ہیولیٰ روئی کو کہتے ہیں جس طرح روئی ہر قسم کے سوتی کپڑوں میں پائی جاتی ہے اسی طرح مادہ بھی ہر قسم کے اجسام کے اندر پایا جاتا ہے اس مناسبت سے ہیولیٰ کا اطلاق مادہ پر کر دیا گیا ہے صاحب نبراس کہتے ہیں کہ ھیولیٰ یاء کی تخفیف اور تشدید کیساتھ دونوں طرح پڑھا گیا ہے عرف عام کے اندر ہیولیٰ اس شئے کو کہتے ہیں جس سے کوئی شئے بنائی جائے جیسے تخت لکڑی سے بنایا جاتا ہے پس عرف عام میں تخت کا ہیولیٰ لکڑی ہے پھر حکماء فلاسفہ نے اسکو ایک جوہر مخصوص کے معنی کی طرف منتقل کر لیا ہے یہ بقول بعض الهیئة الاولیٰ (پہلی ہیئت) سے مشتق ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ الھَیل سے مشتق ہے ھال یھیل (ض) ھَیلاً بمعنی بہانا، پھیلانا، متفرق کرنا، ہیولیٰ کو ہیولیٰ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ وہ اجسام کے اندر پھیلا ہوا ہوتا ہے اسی سے ھَیُولیٰ بروزن صَبُور ہے بمعنی ھَباء یعنی وہ غبار جو اڑتا ہوا متفرق دکھائی دیتا ہے اسی لئے بعض لوگ اجسام کے ہیولیٰ کو ھَبار کہتے ہیں۔ اصطلاح فلسفہ میں ہیولیٰ کی تعریف اس طرح ہے ھو جوھر بسیط لایتم وجودہ بالفعل بدون ماحَلَّ فیہ، ہیولیٰ ایسا جوہر بسیط ہے جس کا وجود بالفعل تام نہیں ہوتا ہے بغیر اس چیز کے جو اس کے اندر حلول کرے اور حلول کرنے والی شئے صورت جسمیہ ہے پس مطلب یہ ہوا کہ ہیولیٰ ایسا جوہر ہے جو صورت جسمیہ کے بغیر بالفعل موجود نہیں ہوتا۔

ولاحاجة الخ:۔ شارح ایک سوال مقدر کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہے کہ ان مباحث کا مقصد علم طبعی کے موضوع یعنی جسم طبعی کی ماہیت کی تحقیق بیان کرنا ہے اور جسم طبعی ہیولیٰ اور صورت دونوں سے مرکب ہوتا ہے پس جسم طبعی کی تحقیق کیلئے جس طرح ہیولیٰ کو ثابت کرنے کی ضرورت ہے اسی طرح صورت جسمیہ کو ثابت کرنا بھی ضروری ہے اور مصنف نے ایک مستقل فصل قائم کر کے ہیولیٰ کو تو دلیل سے ثابت کر دیا مگر صورت جسمیہ کے اثبات کیلئے نہ کوئی فصل قائم کی نہ کوئی دلیل ذکر فرمائی اس کی کیا وجہ ہے؟ شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ صورت جسمیہ کو باقاعدہ دلیل سے ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ صورت جسمیہ کا وجود ایک بدیہی چیز ہے اور بدیہی پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ صورت جسمیہ تو ایک ایسا جوہر ہے جو جسم کے اندر تینوں جہات (طول، عرض، عمق) میں پھیلا ہوا ہے اور اس کا وجود بالبداہت معلوم ہے

اس کیلئے دلیل قائم کرنے کی کیا ضرورت ہے یہ جو کہا گیا ہے کہ صورت جسمیہ کا وجود بالبداہۃ معلوم ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جسم کے اندر صورت جسمیہ محسوس ہوتی ہے اور آنکھوں سے نظر آتی ہے اس لئے کہ آنکھوں سے نظر آنیوالے امور تو جسم کے اعراض مثلاً ضوء، لون، سطح اور شکل وغیرہ ہوتے ہیں صورت جسمیہ محسوسات و مبصرات میں سے نہیں ہے بلکہ اس کے معلوم بالبداہت ہونیکا مطلب یہ ہے کہ جب ہم جسم کے بعض اعراض مثلاً لون، سطح وغیرہ کا ادراک کرتے ہیں تو عقل اس بات کا حکم لگاتی ہے کہ یہاں ایک ایسا جوہر ضرور موجود ہے جو تینوں جہات میں ممتد ہے جس کے ساتھ یہ اعراض قائم ہیں کیونکہ اعراض جوہر ہی کے ساتھ قائم ہوتے ہیں اور عقل کا یہ حکم لگانا بدیہی طور پر ہوتا ہے اس کیلئے کسی قیاس کو مرکب کرنے اور برہان قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے بخلاف ہیولیٰ کے کہ اس کا وجود مخفی ہے اس کیلئے ترکیب قیاس اور قیام دلیل کی ضرورت ہے۔

کل جسم الخ: یہاں سے مصنف دعویٰ کرتے ہیں کہ ہر جسم دو جزؤں سے مرکب ہوتا ہے جن میں سے ایک جزء دوسرے جزء کے اندر حلول کرتا ہے۔ حالّ یعنی حلول کرنے والے جزء کا نام صورت جسمیہ ہے اور محل (جس کے اندر حلول ہوتا ہے) کو ہیولیٰ کہا جاتا ہے خلاصۂ دعویٰ یہ ہوا کہ جسم طبعی ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے گویا جسم کے اندر صورت جسمیہ کے ساتھ ساتھ ہیولیٰ (مادہ) کا ہونا بھی ضروری ہے دلیل اس دعویٰ کی آگے آرہی ہے۔

من جزئین ای جوہرین: شارح نے جزئین کی تفسیر جوہرین کے ساتھ اس لئے کی ہے کہ جزئین سے مراد ہیولیٰ اور صورت ہیں اور یہ دونوں جوہر ہیں یا اس لئے کہ جسم سے مراد یہاں پر جسم مطلق ہے جو کہ جوہر ہے۔ اور جوہر کے اجزاء بھی جوہر ہی ہوتے ہیں۔

وانما قلنا الخ: ماتن نے تو کل جسم فہو مرکب الخ مطلق کہا ہے مگر شارح نے جسم کو "من حیث ہو جسم" کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے کہ ہر جسم جسم ہونے کی حیثیت سے دو جزؤں سے مرکب ہے۔ شارح حیثیت کی قید بڑھانے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ ہم نے یہ قید اس لئے لگائی ہے کہ فلاسفہ جسم کو نوع ہونے کے اعتبار سے تین اجزاء سے مرکب مانتے ہیں ہیولیٰ، صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ سے۔ صورت نوعیہ صورت جسمیہ کے ساتھ مل کر ہیولیٰ کے اندر حلول کرتی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ جسم کے اندر دو حیثیتیں ہیں ایک مطلق جسم ہونے کی دوسرے نوع من انواع الجسم ہونے کی۔ مطلق جسم تو جوہر قابل للانقسام فی الجہات الثلثۃ ہے پھر اس کی مختلف انواع ہیں مثلاً آگ، پانی، مٹی، ہوا۔ پس اگر مطلق جسم ہونے کا اعتبار کیا جائے تو یہ دو جزؤں سے مرکب ہوتا ہے ایک ہیولیٰ دوسرے صورت جسمیہ، اور اگر اس بات کا لحاظ کیا جائے کہ یہ جسم کی مختلف انواع میں سے ایک نوع ہے مثلاً آگ ہے یا پانی ہے یا مٹی وغیرہ تو اس کے اندر فلاسفہ ایک جزء یعنی صورت نوعیہ کا اضافہ اور کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جسم کے اندر نوع ہونے کے اعتبار سے ایک صورت نوعیہ بھی ہوتی ہے جو صورت جسمیہ کے ساتھ مل کر ہیولیٰ کے اندر حلول کرتی ہے صورت نوعیہ کا بیان آگے آرہا ہے مصنف نے اس کے اثبات کیلئے ایک مستقل فصل قائم کی ہے جو صفحہ ۱۲۱ پر آرہی ہے اسی صورت نوعیہ کی وجہ سے جسم کی مختلف انواع ہوجاتی ہیں ہر ایک کی صورت نوعیہ جدا جدا ہوتی ہے پانی کی صورت نوعیہ اور ہے آگ کی صورت نوعیہ دوسری ہے اسی طرح مٹی اور ہوا کی صورت نوعیہ

انگ۔ الگ ہے پس مصنف کا جسم کو دو جزؤں سے مرکب کہنا مطلق جسم ہونے کے اعتبار سے ہے نہ کہ نوع من انواع الجسم ہونے کے اعتبار سے۔ فافہم۔

وقد یقال الحلولُ اختصاصُ شئٍ بشئٍ بحیث یکون الاشارۃُ الیٰ احدھما عین الاشارۃ الیٰ الاٰخر واعترض علیہ بثلٰثۃ وُجوہ الاولُ انہ یصدُق علیٰ حُلول اعراضِ المجردات فیھا لانھا لا یُشار الیھا اشارۃٌ حسیۃٌ والاشارۃُ العقلیۃُ الیٰ ذاتِ المُجرّدِ غیرُ الاشارۃ العقلیۃ الیٰ اعراضِھا فانّ العقلَ یُمیّزُ کُلّاً منھما عن صاحبہ بل لا اتحاد فی الاشارۃِ العقلیۃِ اصلاً بخلاف الاشارۃِ الحسیۃِ فانھا تنتھی الیٰ الحالِّ والمحلِّ الحسیّینِ معًا الثانی انہ لا یصدُق علیٰ حُلول الاطرافِ فی محالّھا کحُلول النقطۃِ فی الخطِ والخطِ فی السطحِ والسطحِ فی الجسمِ لانّ الاشارۃَ الیٰ الطرفِ غیرُ الاشارۃِ الیٰ ذی الطرفِ الثالثُ انہ یلزمُ منہ انْ تکونَ الاطرافُ المتداخلۃُ عند تلاقیھا حالاً بعضُھا فی بعضٍ ولیسَ کذٰلک۔

ترجمہ:۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ حلول ایک شے کا ایک شے کیساتھ خاص ہونا ہے ایسے طور پر کہ ان میں سے ایک کی طرف اشارہ کرنا بعینہٖ دوسری کی طرف اشارہ کرنا ہو اور اس پر تین طریقہ سے اعتراض کیا گیا ہے پہلا یہ کہ یہ تعریف صادق نہیں آتی ہے مجردات کے اعراض کے حلول کرنے پر مجردات میں اس لئے کہ مجردات کی جانب اشارہ حسیہ تو ہوتا ہی نہیں اور اشارہ عقلیہ مجرد کی ذات کی طرف مغایر ہے انکے اعراض کی طرف اشارہ عقلیہ کے اس لئے کہ عقل ان دونوں میں سے ہر ایک کو اس کے ساتھی سے ممتاز کر دیتی ہے بلکہ اشارہ عقلیہ میں تو بالکل کوئی اتحاد ہوتا ہی نہیں بخلاف اشارہ حسیہ کے کہ وہ حال حسی اور محل حسی دونوں کی طرف ایک ساتھ پہنچتا ہے دوسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ تعریف صادق نہیں آتی ہے اطراف کے حلول کرنے پر اپنے اپنے محل کے اندر جیسا کہ نقطہ کا حلول خط کے اندر اور خط کا حلول سطح کے اندر اور سطح کا حلول جسم کے اندر اس لئے کہ طرف کی جانب اشارہ کرنا مغایر ہے ذی طرف کی جانب اشارہ کرنیکے۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اس تعریف سے یہ لازم آتا ہے کہ ایک دوسرے کے اندر داخل کرنے والے اطراف اپنے ملاقات کرنے کے وقت بعض بعض کے اندر حلول کرنے والے ہوجائیں حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

تشریح:۔

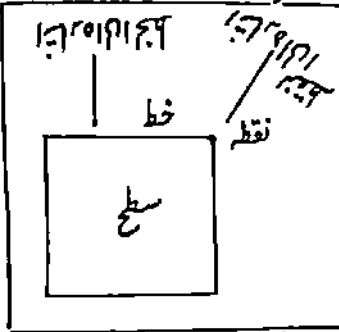
وقد یقال الحلول الخ:۔ اوپر مصنف کا یہ قول گذرا ہے یَحلّ احدُھما فی الآخر کہ ان دونوں جزؤں میں سے ایک دوسرے کے اندر حلول کرتا ہے۔ اور حلول کرنے کا مطلب اسوقت تک سمجھ میں نہیں آئیگا جب تک کہ حلول کی تعریف معلوم نہو اس لئے شارح یہاں سے حلول کی تعریف بیان کرتے ہیں شارح نے حلول کی پانچ تعریفیں بیان کی ہیں

(۱) پہلی تعریف یہ ہے الحلول ھو اختصاص شئ بشئ بحیث یکون الاشارۃ الیٰ احدھما عین الاشارۃ الی الآخر ایک شئ کا خاص ہونا ایک شئے کے ساتھ اس طریقہ پر کہ ایک کی طرف اشارہ کرنا بعینہٖ دوسری کی طرف

اشارہ کرنا ہو یعنی دونوں چیزیں اشارہ میں متحد ہوں ایک کی طرف اشارہ کرنے سے دوسری کی طرف اشارہ ہو جاتا ہو جیسے جسم کا سواد جسم کے اندر حلول کئے ہوئے ہوتا ہے بایں طور کہ سواد مختص ہوتا ہے جسم کے ساتھ اس طریقہ پر کہ جسم کی طرف اشارہ کرنے سے سواد کی طرف اور سواد کی طرف اشارہ کرنے سے جسم کی طرف اشارہ ہو جاتا ہے سواد حال اور جسم محل ہے ۔

واعترض علیہ الخ شارح حلول کی اس تعریف پر تین اعتراضات کرتے ہیں دو اعتراض جامعیت کے اعتبار سے ہیں اور ایک مانعیت کے اعتبار سے پہلا اعتراض یہ ہے کہ حلول کی تعریف مذکور اپنے افراد کے لئے جامع نہیں ہے اس لئے کہ ہم ایک مثال ایسی دکھاتے ہیں جہاں حلول پایا جاتا ہے مگر حلول کی یہ تعریف اس پر صادق نہیں آتی ۔ جیسے مجردات (مثلاً عقول عشرہ) کے اعراض مجردات کے اندر حلول کرتے ہیں مثلاً عقول عشرہ کے علوم وغیرہ کا عقول عشرہ کے اندر حلول ہوتا ہے اس کو سبھی فلاسفہ حلول کہتے ہیں مگر حلول کی تعریف مذکور اس حلول پر صادق نہیں آتی اس لئے کہ حلول کی تعریف مذکور کے دو جزء ہیں ایک اختصاص شیٔ لشیٔ دوسرے اتحاد فی الاشارہ ، یہاں پر اختصاص تو پایا جا رہا ہے کہ مجردات کے اعراض مجردات کے ساتھ مختص ہیں مگر اتحاد فی الاشارہ نہیں ہے پس تعریف کے ایک جزء کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے یہ تعریف اس حلول پر صادق نہیں ہوگی مجردات اور ان کے اعراض میں اتحاد فی الاشارہ اس لئے نہیں ہے کہ اشارہ کی دو قسمیں ہیں اشارہ حسیہ ، اشارہ عقلیہ ، اشارہ حسیہ تو مجردات کی طرف خود ہی ممکن نہیں اتحاد فی الاشارہ تو بعد کی چیز ہے کیونکہ اشارہ حسیہ کا تعلق محسوسات سے ہوتا ہے اور مجردات از قبیل محسوسات نہیں ہیں اس لئے ان کی طرف اشارہ حسیہ نہیں کیا جا سکتا ۔ اور اشارہ عقلیہ مجردات کی طرف اگرچہ ممکن ہے کہ عقل سے ان کا تصور کر لیا جائے مگر اس صورت میں اتحاد فی الاشارہ نہیں رہتا کیونکہ عقل کے ذریعہ مجرد کی ذات اور اس کے عرض کی طرف علیحدہ علیحدہ اشارہ کیا جا سکتا ہے عقل تو ایک کو دوسرے سے ممتاز کر دیتی ہے کہ یہ ذات ہے اور یہ اس کا عرض ہے بلکہ اشارہ عقلیہ میں تو کسی بھی صورت میں اتحاد نہیں ہوتا ہے خواہ مجردات اور ان کے اعراض کی طرف اشارہ ہو یا مادیات و محسوسات اور ان کے اعراض کی طرف ہو اس لئے کہ عقل کے ذریعہ اشارہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ عقل سے اس شیٔ کا تصور کیا جائے اور عقل کے ذریعہ عرض اور محل کا علیحدہ علیحدہ تصور کیا جا سکتا ہے خواہ محل مجرد ہو یا مادی مثلاً جسم اور اس کے سواد ہی کو لے لیجئے عقل کے ذریعہ جسم کا تصور علیحدہ اور سواد کا تصور علیحدہ ہو جاتا ہے پس معلوم ہوا کہ اشارہ عقلیہ میں اتحاد پایا نہیں جاتا بخلاف اشارہ حسیہ کے کہ وہ محسوسات کی طرف ہوتا ہے اور حال اور محل کی طرف ایک ساتھ پہنچتا ہے مثلاً جب ہم جسم اسود کی طرف انگلی سے اشارہ حسیہ کرتے ہیں تو جسم اور اس کے سواد کی طرف اشارہ ایک ہی ساتھ ہو جاتا ہے ہم دونوں کی طرف علیحدہ علیحدہ ایک کو دوسرے سے ممتاز کر کے اشارہ حسیہ نہیں کر سکتے کہ یہ جسم ہے اور یہ اس کا سواد ہے ۔

الثانی انہ لا یصدق الخ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اطراف کا حلول جوذی اطراف کے اندر ہوتا ہے یعنی کناروں کا حلول جو کناروں والی چیزوں کے اندر ہوتا ہے اس پر یہ تعریف صادق نہیں آتی ۔ اس کو اس طرح سمجھو کہ تین چیزیں ہیں

نقطہ، خط، سطح۔ تینوں اعراض ہیں، نقطہ تو ایسا عرض ہے جو جہات ثلثہ (طول، عرض، عمق) میں سے کسی بھی جہت میں تقسیم کو قبول نہیں کرتا اور خط ایسا عرض ہے جو صرف جہت طول میں تقسیم کو قبول کرتا ہے عرض اور عمق میں نہیں اور سطح ایسا عرض ہے جو طول و عرض میں منقسم ہوتا ہے عمق میں نہیں۔ یہ تینوں اعراض ایک دوسرے کے اندر حلول کر کے جسم کے ساتھ قائم ہوتے ہیں پھر یہ سمجھو کہ جسم کا طرف یعنی کنارہ سطح ہوتی ہے اور سطح کا کنارہ خط ہوتا ہے اور خط کا کنارہ نقطہ ہوتا ہے پس نقطہ طرف اور خط اس کا ذی طرف ہے اسی طرح خط طرف ہے اور سطح ذی طرف ہے ایسے ہی سطح طرف ہے اور جسم ذی طرف ہے اور ان میں سے ہر ایک طرف اپنے ذی طرف اندر حلول کئے ہوئے ہے نقطہ حلول کرتا ہے خط میں نقطہ حال اور خط اس کا محل ہے، خط حلول کرتا ہے سطح میں پس خط حال اور سطح اس کا محل ہے اسی طرح سطح حلول کرتی ہے جسم میں پس سطح حال اور جسم اس کا محل ہے تو دیکھو اطراف اپنے ذی اطراف کے اندر حلول کرتے ہیں مگر حلول کی تعریف مذکور اس حلول پر صادق نہیں آتی اس لئے کہ یہاں بھی اختصاص شئی لشئی تو متحقق ہے جیسا کہ ظاہر ہے کہ اطراف اپنے ذی اطراف کے ساتھ مختص ہیں مگر اتحاد فی الاشارہ نہیں ہے اس لئے کہ اطراف اور ذی اطراف کی جانب علیحدہ علیحدہ اشارہ حسیہ ہو جاتا ہے مثلاً ہم ایک خط کھینچ کر اس کے کنارے یعنی نقطہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو خط کی طرف نہیں ہوتا خط کی طرف کرتے ہیں تو نقطہ کی طرف نہیں ہوتا دونوں کی طرف الگ الگ اشارہ کیا جاتا ہے کہ یہ نقطہ ہے اور یہ خط ہے اسی طرح خط کی طرف اشارہ کرنے سے سطح کی طرف اور سطح کی طرف اشارہ کرنے سے خط کی طرف نہیں ہوتا یہی حال سطح اور جسم کا ہے پس یہاں بھی تعریف کا ایک جزء صادق نہ آنے کی وجہ سے حلول کی تعریف اس حلول پر صادق نہیں آئی لہذا یہ تعریف جامع نہیں رہی:۔

خط
نقطہ
سطح

الثالث انہ یلزم منہ الخ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے ہم ایک مثال ایسی پیش کرتے ہیں جہاں حلول نہیں ہے بلکہ تداخل ہے مگر حلول کی تعریف مذکور اس پر صادق آتی ہے اس کو یوں سمجھو کہ ایک عرض جب دوسرے عرض کے اندر اس طرح داخل ہوتا ہے کہ دونوں کی وضع اور حجم (مقدار) ایک ہو جائے اور ان میں سے ایک محتاج اور دوسرا محتاج الیہ نہ ہو بلکہ ہر ایک دوسرے سے مستغنی ہو تو اس کو فلاسفہ تداخل کہتے ہیں حلول نہیں کہتے مثلاً دو خطوں کو جب آپس میں اس طرح ملایا جائے کہ ان سے ایک زاویہ بن جائے تو ایک خط کا نقطہ دوسرے خط کے نقطہ میں داخل ہو کر ایک ہی نقطہ بن جاتا ہے جیسے یہ دو خط الگ الگ ہیں | ـــــ ان کے کنارے یعنی نقطے بھی علیحدہ علیحدہ ہیں اب ان دونوں کو اس طرح ملایا جائے ┐ تو ایک کا نقطہ دوسرے کے نقطہ میں داخل ہو کر دونوں کی وضع اور مقدار ایک ہو گئی اور دونوں نقطوں کا ایک نقطہ بن گیا ہے اس کو فلاسفہ تداخل کہتے ہیں کہ ایک خط کے نقطہ کا دوسرے خط کے نقطہ میں تداخل ہو گیا ہے اس کو حلول نہیں کہتے اس لئے کہ حلول میں حال محل کا محتاج اور محل محتاج الیہ ہوتا ہے اور ان دونوں نقطوں میں سے کوئی کسی کا محتاج اور محتاج الیہ نہیں ہے ہر ایک دوسرے سے مستغنی ہے دونوں خطوں کو علیحدہ علیحدہ کر دیا جائے تو دونوں نقطے الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ بخلاف دودھ کی سفیدی کے کہ یہ جو دودھ میں

داخل ہوتی ہے اس کو حلول کہا جاتا ہے سفیدی حال اور دودھ اس کا محل ہے اس لئے کہ دودھ کی سفیدی محتاج اور دودھ محتاج الیہ ہے سفیدی کو دودھ سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ بہرحال ایک نقطہ کا تداخل جب دوسرے نقطہ میں ہوتا ہے تو اس کو تداخل کہا جاتا ہے حلول نہیں مگر حلول کی تعریف مذکورہ اس پر صادق آرہی ہے کیونکہ یہاں تعریف کے دونوں جزء متحقق ہیں اختصاص شئی بشئی بھی ہے کہ ایک نقطہ دوسرے نقطہ کے ساتھ مختص ہوگیا ہے اور اتحاد فی الاشارہ بھی ہے کہ ان دونوں متداخل نقطوں کی طرف ایک ساتھ اشارہ ہوتا ہے۔ لہٰذا حلول کی تعریف مذکور تداخل پر صادق آرہی ہے حالانکہ تداخل حلول کا مغایر ہے پس تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی۔

(فائدہ) تداخل اور حلول میں کئی طریقہ سے فرق ہے (۱) ایک تو یہ کہ جواہر میں حلول تو پایا جاتا ہے کہ ایک جوہر دوسرے جوہر میں حلول کرتا ہے جیسے ہیولیٰ کے اندر صورت جسمیہ حلول کرتی ہے اور یہ دونوں جوہر ہیں مگر جواہر میں تداخل محال ہوتا ہے ایک جوہر دوسرے جوہر میں اس طرح تداخل نہیں کرسکتا کہ دونوں کی وضع اور مقدار ایک ہوجائے (۲) دوسرا فرق یہ ہے کہ حلول میں تو حال محل سے جدا نہیں ہوسکتا جیسے دودھ کی سفیدی دودھ سے جدا نہیں ہوسکتی صورت جسمیہ ہیولیٰ سے علیحدہ نہیں ہوسکتی اور تداخل میں متداخلین دونوں علیحدہ علیحدہ ہوسکتے ہیں جیسے اوپر مثال گذری ہے کہ دونوں متداخل نقطے الگ الگ بھی ہوجاتے ہیں۔ (۳) تیسرے یہ کہ حلول کے اندر حال صفت اور محل موصوف ہوتا ہے جیسے سواد و بیاض صفت اور جسم موصوف ہے تداخل میں ایسا نہیں ہوتا کہ متداخلین میں سے ایک صفت ہو دوسرا موصوف ہو۔

ویمکن ان یجاب عن الثانی بما ذکرہ بعضُ المحققین مِنْ اَنّ الاشارۃَ الی النقطۃ اشارۃٌ الی الخط الذی ھو طرفہٗ فانّ الاشارۃَ الی الخط لایجب ان تکون منطبقۃً علیہ بل الاشارۃ الیہ قد تکون امتداداً خطیاً موھوماً اخذاً من المشیرِ منتھیاً الی نقطۃٍ منہ فکاَنّ نقطۃً خَرَجَتْ مِنَ المُشِیْرِ وتحرکَتْ نحوَ المشار الیہ فرَسَمَتْ خطًا انطبق طرفُہٗ علٰی تلک النقطۃ من المشار الیہ وقد تکون امتداداً سطحیاً ینطبق الخط الذی ھو طرفہٗ علی ذٰلک الخط المشار الیہ فکاَنّ خطًّا خَرَجَ من المُشیر ورَسَم سطحًا انطبقَ طرفہٗ علی المشار الیہ والفرقُ بین الاشارتین اَنّ الاولیٰ اشارۃ الی النقطۃ قصدًا والی الخط تبعًا والثانیۃ بالعکس

ترجمہ:۔ اور ممکن ہے کہ دوسرے اعتراض کا جواب اس طور پر دیا جائے جس کو بعض محققین نے ذکر کیا ہے کہ نقطہ کی طرف اشارہ کرنا اس خط کی طرف اشارہ کرنا ہے جس کا وہ نقطہ طرف (کنارہ) ہے اس لئے کہ خط کی طرف (جو) اشارہ (ہوتا ہے اس) کا خط کے اوپر منطبق ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ خط کی طرف اشارہ کبھی تو امتداد خطی موہوم ہوتا ہے جو مُشیر سے نکلنے والا خط کے ایک نقطہ کی طرف پہنچنے والا ہوتا ہے پس گویا کہ مُشیر سے ایک نقطہ نکلا اور اس نے مشار الیہ کی جانب حرکت کی پس اس نے (فضاء میں وہمی طریقہ پر) ایک خط بنادیا جس کا کنارہ مشار الیہ کے اس نقطہ پر جاکر منطبق ہوگیا اور کبھی (خط کی طرف اشارہ) امتداد سطحی ہوتا ہے کہ وہ خط جو سطح کا کنارہ ہے

اس خط پر منطبق ہوتا ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے پس گویا کہ مُشیر سے ایک خط نکلا اور اس نے (فضا میں موہوم طریقہ پر) ایک سطح بنائی جس کا کنارہ مشار الیہ (خط) پر منطبق ہوگیا اور فرق دونوں اشاروں کے درمیان یہ ہے کہ پہلا اشارہ نقطہ کی طرف بالقصد ہے اور خط کی طرف بالتبع ہے اور دوسرا اشارہ اس کے برعکس ہے۔

تشریح :-

ویمکن ان یجاب الخ حلول کی تعریف پر جو تین اعتراضات کئے گئے تھے ان میں سے دوسرے اعتراض کا جواب دیتے ہیں، اعتراض تو یہ تھا کہ اطراف کا حلول جو ذی اطراف کے اندر ہوتا ہے اس پر حلول کی تعریف مذکور صادق نہیں آتی کیونکہ اطراف اور ذی اطراف میں اختصاص شیٔ بالشیٔ تو موجود ہے مگر اتحاد فی الاشارہ نہیں ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اشارہ سے مراد عام ہے خواہ اشارہ بالقصد ہو یا بالتبع دوسرے الفاظ میں یہ کہئے کہ خواہ اشارہ بالذات ہو یا بالعرض۔ یعنی دو چیزوں کی طرف اشارہ میں اتحاد کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دونوں کی طرف اشارہ بالقصد ہی ہو بلکہ اگر ایک شئے کی طرف اشارہ بالقصد اور اسی کے ساتھ ساتھ دوسری شئے کی جانب بالتبع ہو جائے تب بھی اتحاد فی الاشارہ متحقق ہو جائے گا اور اطراف اور ان کے ذی اطراف کے اندر اسی طرح کا اتحاد فی الاشارہ پایا جاتا ہے، نقطہ کی طرف اشارہ کرنے سے خط کی طرف اور خط کی طرف اشارہ کرنے سے نقطہ کی طرف اشارہ ہو جاتا ہے اگرچہ ایک کی طرف بالقصد اور دوسری شے کی طرف بالتبع ہوتا ہے یہی حال خط اور سطح، اور سطح و جسم کا ہے کہ ان میں بھی اتحاد فی الاشارہ ہے پس حلول کی تعریف حلولِ اطراف فی ذوی الاطراف پر صادق آرہی ہے لہٰذا تعریف جامع ہے۔

اب رہی یہ بات کہ ایک کی طرف اشارہ بالقصد اور دوسرے کی طرف اشارہ بالتبع کیسے ہوتا ہے اس کی تفصیل شارح فان الاشارۃ الی الخط الخ سے بیان کرتے ہیں جس کو آپ اس طرح سمجھئے کہ اشارہ کی تین قسمیں ہیں (۱) اشارہ امتداد خطی (۲) اشارہ امتداد سطحی (۳) اشارہ امتداد جسمی۔

اشارہ امتداد خطی اس اشارہ کو کہتے ہیں جس میں مُشیر سے موہوم طریقہ پر ایک نقطہ نکلتا ہے اور وہ مشار الیہ کی طرف حرکت کرتا ہے اور فضا میں خط موہوم بناتا ہوا مشار الیہ کے نقطہ پر جا کر منطبق ہو جاتا ہے جیسے ہم کسی شئے کی طرف نوکدار چیز سے اشارہ کریں مثلاً ہاتھ میں سوئی یا اس قسم کی اور کوئی نوکدار چیز لیکر کسی شئے کی طرف اشارہ کریں تو سوئی کی نوک سے ایک نقطہ موہوم طریقہ پر نکلے گا اور وہ مشار الیہ کی جانب حرکت کرے گا اور فضا میں خط موہوم بناتا ہوا مشار الیہ کے نقطہ پر منطبق ہو جائے گا چونکہ اس اشارہ میں فضا کے اندر خط موہوم ممتد (دراز) ہوتا ہے اس لئے اس اشارہ کو امتداد خطی کہتے ہیں۔

دوسرا اشارہ امتداد سطحی ہے یہ وہ اشارہ ہے جس میں مُشیر سے موہوم طور پر ایک خط نکلتا ہے اور وہ مشار الیہ کی طرف حرکت کرتا ہے اور فضا میں سطح موہوم بناتا ہوا مشار الیہ کے خط پر جا کر منطبق ہو جاتا ہے جیسے کسی دھار دار چیز کو ہاتھ میں لیکر کسی شئے کی طرف اشارہ کریں اس طور پر کہ اس کی تیز دھار مشار الیہ کی طرف ہو اور دوسری جانب سے ہم اسکو پکڑے ہوئے ہوں تو اس کی ممتد دھار سے موہوم طریقہ پر ایک خط نکلے گا اور وہ فضا میں سطح بناتا ہوا مشار الیہ

کے خط پر جاکر منطبق ہوجائے گا۔ اسمیں چونکہ فضا میں سطح موہوم ممتد ہوتی ہے اسلئے اسکو امتداد سطحی کہتے ہیں۔
تیسرا اشارہ امتداد جسمی ہے یہ وہ اشارہ ہے جسمیں مُشیر سے سطح موہوم نکلتی ہے اور فضا میں جسم موہوم بناتی ہوئی مشارالیہ کی سطح پر منطبق ہوجاتی ہے جیسے ہم مثلاً کسی مربّع (چوکور) جسم کو ہاتھ میں لیکر کسی شئے کی طرف اشارہ کریں بایں طور کہ اس مربّع کی ایک سطح مشارالیہ کی طرف کئے ہوئے ہوں تو اس جسم مربّع سے ایک سطح موہوم نکلے گی اور فضا میں جسم موہوم بناتی ہوئی مشارالیہ کی سطح پر منطبق ہوجائے گی۔

یہاں پر یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ امتداد کو جو اشارہ کہدیا گیا ہے یہ مسامحۃً کہا گیا ہے ورنہ اشارہ امتداد کا نام نہیں ہے کیونکہ اشارہ تو مُشیر کی صفت ہے اور امتداد مُشیر کی صفت نہیں ہے بلکہ خط و سطح وغیرہ کی صفت ہے۔ مُشیر کی صفت تو امتداد کا تخیل و تصور اور تعین کرنا ہے۔ اشارہ کی حقیقی تعریف تعیین المعلوم من بین المعلومات ہے یعنی معلومات کے درمیان میں سے کسی ایک معلوم کو متعین کردینا اشارہ ہے پھر اگر وہ تعیین المحسوس من بین المحسوسات ہے تو اشارہ حسیہ ہے اور اگر تعیین المعقول من بین المعقولات ہے تو اشارہ عقلیہ ہے پس امتداد خطی، سطحی، جسمی یہ عین اشارہ نہیں ہے بلکہ اشارہ کی کیفیت کا بیان ہے یعنی ایک اشارہ کی کیفیت تو یہ ہے کہ اس میں خط موہوم کا امتداد ہوتا ہے دوسرے اشارہ میں سطح موہوم ممتد ہوتی ہے تیسرے میں جسم موہوم کھینچا جاتا ہے لیکن مسامحۃً اس امتداد کو جو بیانِ کیفیتِ اشارہ کیلئے ہے عین اشارہ کہدیا گیا ہے۔ فافہم

جب آپ اشارہ کی تینوں قسموں کو ذہن نشین کرچکے تو اب یہ سنئے کہ اگر ہم خط، سطح اور جسم کی طرف اشارہ کرنا چاہیں تو ان اشارات ثلثہ میں سے کون کون سے اشارے کئے جاسکتے ہیں کونسے نہیں؟ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر خط کی طرف اشارہ کرنا ہے تو اشارہ امتداد خطی اور امتداد سطحی کیا جاسکتا ہے اشارہ امتداد جسمی نہیں ہوسکتا۔ پس اگر خط کی طرف اشارہ امتداد خطی کرتے ہیں تو مُشیر سے نقطہ موہومہ نکلے گا اور وہ خط موہوم بناتا ہوا اس خط کے ایک نقطہ پر جاکر منطبق ہوجائے گا اور اگر اشارہ امتداد سطحی کرتے ہیں تو مُشیر سے خط نکلے گا اور سطح موہوم بناتا ہوا پورے خط پر جاکر منطبق ہوجائے گا۔ اور خط کی طرف اشارہ امتداد جسمی اس لئے نہیں ہوسکتا کہ امتداد جسمی میں سطح موہوم نکلتی ہے اور وہ مشارالیہ کی سطح پر منطبق ہوتی ہے اور ہم جس کی طرف اشارہ کر رہے ہیں وہ خط ہے اور سطح کا خط پر انطباق نہیں ہوسکتا اس لئے خط کی طرف اشارہ امتداد جسمی نہیں ہوگا۔ اور چونکہ خط کے اندر نقطہ موجود ہے اس واسطے اسکی طرف اشارہ امتداد خطی ہوسکتا ہے۔ بہرحال خط کی طرف دو اشارے ہوتے ہیں امتداد خطی، امتداد سطحی، مگر ان دونوں اشاروں میں فرق ہے۔ جس کو شارح نے والفرق بین الاشارتین ان الاولیٰ الخ سے بیان کیا ہے توضیح اسکی یہ ہے کہ پہلا اشارہ پورے خط پر منطبق نہیں ہوتا بلکہ اسکے ایک نقطہ پر منطبق ہوتا ہے اور دوسرا اشارہ پورے خط پر منطبق ہوتا ہے اور فلاسفہ نے یہ اصطلاح مقرر کی ہے کہ جس پر اشارہ منطبق ہوتا ہے اس کی طرف اشارہ بالقصد کہلاتا ہے اور جس پر منطبق نہیں ہوتا اسکی طرف اشارہ بالتبع کہلاتا ہے یعنی فلاسفہ کی اصطلاح میں اشارہ کے بالقصد اور بالتبع ہونیکا مدار مُشیر کے ارادہ پر نہیں ہے کہ جسکی طرف اس نے اشارہ کا ارادہ کیا ہو اسکی طرف بالقصد ہے اور جسکی

طرف اشارہ کا ارادہ نہیں کیا اس کی طرف بالتبع ہے بلکہ مدار انطباق اور عدم انطباق پر ہے لہٰذا اگر ہم خط کی طرف اشارہ کرنے کا ارادہ کر رہے ہیں اور اشارہ امتداد خطی کرتے ہیں تو یہ اشارہ پورے خط پر منطبق نہیں ہوتا بلکہ اسکے ایک نقطہ پر منطبق ہوتا ہے پس خط کے نقطہ کی طرف اشارہ بالقصد ہوا اور خط کی طرف اشارہ بالتبع ہوا اور اگر خط کی طرف اشارہ امتداد سطحی کیا جائے تو معاملہ اس کے برعکس ہوگا کہ خط کی طرف اشارہ بالقصد ہوگا اور نقطہ کیطرف اشارہ بالتبع ہوگا کیونکہ امتداد سطحی میں خط موہوم نکل کر پورے خط پر منطبق ہوگا نہ کہ ایک نقطہ پر، تو دیکھو دونوں صورتوں میں ارادہ تو ہم نے خط کی طرف اشارہ کا کیا تھا مگر فلاسفہ کی اصطلاح کے پیش نظر ہر صورت میں خط کی طرف اشارہ بالقصد نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ خط کی طرف اگر اشارہ کیا جائے تو اس اشارہ کا خط ہی پر منطبق ہونا ضروری نہیں امتداد سطحی میں تو خط پر منطبق ہوتا ہے مگر امتداد جسمی میں خط پر منطبق نہیں ہوتا بلکہ نقطہ پر ہوتا ہے۔ اسی کو شارح نے شروع میں ذکر کیا ہے اِنَّ الاشارۃ الی الخط لایجب ان تکون منطبقۃ علیہ اور اس تفصیل سے وہ بات بھی واضح ہو گئی جو اصل مقصود ہے کہ خط کی طرف اشارہ کرنے سے نقطہ کی طرف بھی اشارہ ہو جاتا ہے اگرچہ ایک کی جانب بالقصد اور دوسرے کی جانب بالتبع ہوتا ہے پس طرف اور ذی طرف دونوں کی طرف اشارہ میں اتحاد پایا جا رہا ہے لہٰذا طول کی تعریف اس پر صادق آتی ہے فکان التعریف جامعًا یہ تو خط کی طرف اشارہ کا بیان تھا، سطح کی طرف ان اشارات ثلٰثہ میں سے کتنے اشارے کئے جا سکتے ہیں؟ اس کو شارح علیہ الرحمۃ اگلی عبارت سے بیان کرتے ہیں۔

وکذا الاشارۃ الی السّطح قد تکونُ امتدادًا خطیًا مُنتھیًا الیٰ نقطۃٍ منہ فتکون الاشارۃ الیٰ تلک النقطۃ قصدًا والی الخط والسطح تبعًا وقد تکون امتدادًا سطحیًا ینطبق طرفہ علےٰ خطٍ من المشار الیہ فیکون ذٰلک الخط مُشارًا الیہ قصدًا وبالذات والنقطۃ والسطح تبعًا وبالعرض وقد تکون امتدادًا جسمیًا ینطبق السطحُ الذی ھو طرفہٗ علی السطح المشار الیہ فیکون السطحُ مشارًا الیہ قصدًا والخطُ والنقطۃ تبعًا وکذا الاشارۃ الی الجسم اِمّا امتدادٌ خطیٌ منتہٍ الیٰ نقطۃ منہ او امتدادٌ سطحیٌ ینطبقُ الخط الذی ھو طرفہٗ علی خطٍ من ذٰلک الجسم او امتدادٌ جسمیٌ ینطبق السطح الذی ھو طرفہٗ علیٰ سطحٍ من الجسم المشار الیہ او ینفذُ فی اَقطار المشار الیہ بحیث ینطبقُ کلُ قطعۃٍ منہ علیٰ قطعۃٍ من الجسم المشار الیہ انطباقًا وھمیًا، والحالُ فی تعلّقِ الاشارۃ قصدًا او تبعًا علیٰ قیاسِ ماعرفتَ ثُمّ اِنّکَ اِذا تَتَبّعتَ حالَکَ فی الاشارۃ الی المحسوساتِ ظھرلکَ اَنّ الاغلبَ فی الاشارۃ الیہا ھو الامتدادُ الخطی ولذلک قیل الاشارۃُ الحسیّۃُ امتدادٌ خطیٌ مَوھومٌ اٰخِذٌ من المُشیرِ منتہٍ الی المشار الیہ

ترجمہ:۔ اور ایسے ہی سطح کی جانب اشارہ کبھی تو امتداد خطی ہوتا ہے جو سطح کے ایک نقطہ کی طرف پہنچتا ہے

پس اس نقطہ کی جانب اشارہ بالقصد ہوگا اور خط اور سطح کی جانب بالتبع ہوگا اور کبھی (سطح کی جانب اشارہ) امتداد سطحی ہوتا ہے کہ اس سطح کا کنارہ مشارالیہ کے خط پر جاکر منطبق ہوتا ہے پس یہ خط مشارُالیہ قصدًا و بالذات ہوگا اور نقطہ اور سطح مشارُالیہ بالتبع اور بالعرض ہوں گے اور کبھی (سطح کی جانب اشارہ) امتداد جسمی ہوتا ہے کہ وہ سطح جو جسم کا کنارہ ہے اس سطح پر منطبق ہوتی ہے جسکی جانب اشارہ کیا گیا ہے پس سطح مشارُالیہ بالقصد ہوگی اور خط و نقطہ بالتبع ہوں گے اور اسی طرح جسم کی طرف اشارہ یا تو امتداد خطی ہوتا ہے جو جسم کے ایک نقطہ کی طرف پہنچتا ہے یا امتداد سطحی ہوتا ہے کہ وہ خط جو اس سطح کا کنارہ ہے اس جسم کے ایک خط پر منطبق ہوجاتا ہے یا امتداد جسمی ہوتا ہے کہ وہ سطح جو جسم کا کنارہ ہے اس جسم کی سطح پر منطبق ہوتی ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یا وہ سطح جسم مشارُالیہ کے اطراف کے اندر داخل ہوجاتی ہے اس طور پر کہ سطح کا ہر حصہ جسم مشارُالیہ کے ہر حصہ پر دیسی طریقہ پر منطبق ہوجاتا ہے اور اشارہ کے بالقصد اور بالتبع متعلق ہونے میں حالت اسی قیاس پر ہے جسکو تو پہچان چکا ہے پھر بیشک جب تو محسوسات کی طرف اشارہ کرنے میں اپنے حال کی تحقیق کرے تو تیرے سامنے یہ بات ظاہر ہوگی کہ محسوسات کی طرف اشارہ اکثر و بیشتر امتداد خطی ہوتا ہے اور اسی واسطے کہدیا گیا ہے کہ اشارہ حسیہ ایسا امتداد خطی موہوم ہے جو مُشیر سے شروع ہوکر مشارُالیہ تک پہنچ جاتا ہے۔

تشریح:۔ وکذا الاشارۃ الی السطح الخ خط کے متعلق تو معلوم ہوچکا کہ اس کی طرف دو[۲] اشارے کئے جاسکتے ہیں ایک امتداد خطی دوسرا امتداد سطحی۔ اب یہاں سے سطح کی طرف اشارہ کا بیان کرتے ہیں کہ سطح کی جانب تینوں اشارے کئے جاسکتے ہیں۔ کبھی تو سطح کی طرف اشارہ امتداد خطی ہوتا ہے جس میں مُشیر سے نقطہ نکلے گا اور وہ خط موہوم بناتا ہوا سطح کے ایک نقطہ پر جاکر منطبق ہوگا پس نقطہ کی طرف اشارہ بالقصد ہوگا اور خط و سطح کی طرف بالتبع ہوگا۔ اور کبھی سطح کی طرف اشارہ امتداد سطحی ہوتا ہے اس صورت میں مشیر سے خط نکلے گا اور سطح موہوم بناتا ہوا سطح کے ایک خط پر منطبق ہوجائے گا۔ پس خط کی طرف اشارہ بالقصد ہوا اور نقطہ و سطح کی طرف بالعرض، اور کبھی سطح کی طرف اشارہ امتداد جسمی ہوتا ہے اس میں مُشیر سے سطح موہوم نکلتی ہے اور وہ جسم موہوم بناتی ہوئی اس سطح پر منطبق ہوجاتی ہے جسکی طرف اشارہ کیا جارہا ہے پس سطح کی طرف اشارہ بالقصد ہوتا ہے اور نقطہ و خط کی طرف بالتبع ہوتا ہے، تو دیکھو تینوں اشارے سطح کی طرف کئے گئے ہیں مگر ان تینوں میں سطح کی طرف بالقصد ہونے والا اشارہ صرف تیسرا ہے یعنی امتداد جسمی۔ لیکن یہ ضرور معلوم ہوگیا کہ سطح کی طرف اشارہ کرنے سے خط اور نقطہ کی طرف بھی اشارہ ہورہا ہے یعنی اشارہ میں اتحاد ہے اگرچہ بعض کی جانب بالقصد اور بعض کی جانب بالتبع ہے۔

فیصدق تعریف الحلول علی حلول الاطراف فی ذی الاطراف فیکون التعریف جامعًا۔

وکذا الاشارۃ الی الجسم:۔ جسم کی طرف بھی تینوں قسم کے اشارے کرنا ممکن ہے اگر اشارہ امتداد خطی کرتے ہیں تو مشیر سے نقطہ موہومہ نکل کر خط موہوم بناتا ہوا جسم مشارالیہ کے نقطہ پر منطبق ہوگا پس نقطہ کی طرف اشارہ بالقصد اور خط و سطح اور جسم کی طرف اشارہ بالعرض ہوگا اور اگر امتداد سطحی اشارہ کرتے ہیں تو مُشیر سے خط موہوم نکل کر

سطح موہوم بناتا ہوا جسم مشارٌالیہ کے خط پر منطبق ہوگا پس خط کی طرف اشارہ بالقصد اور نقطہ، سطح اور جسم کی طرف بالعرض ہوگا اور اشارہ امتداد جسمی کی صورت میں مُشیر سے سطح نکل کر جسم موہوم بناتی ہوئی جسم مشارٌالیہ کی سطح پر منطبق ہوجائے گی پس سطح کی طرف اشارہ بالقصد اور نقطہ، خط اور جسم کی طرف بالتبع ہوگا اس میں بھی یہ بات بخوبی واضح ہے کہ جسم کی طرف اشارہ کرنے سے نقطہ، سطح اور خط کی طرف اشارہ ہو رہا ہے اگرچہ بعض کی طرف بالقصد اور بعض کی جانب بالتبع ہے پس اطراف اور ذی اطراف کی جانب اشارہ میں اتحاد پایا گیا فیکون لتعریف الحلول جامعًا۔

لیکن اس مقام پر ایک بات غور طلب یہ ہے کہ یہ تینوں اشارے جسم کی طرف کئے گئے ہیں مگر کوئی سا بھی اشارہ جسم کی طرف بالقصد نہیں ہوا، پہلا اشارہ نقطہ کی طرف بالقصد ہے دوسرا خط کی طرف بالقصد ہے تیسرا اشارہ سطح کی طرف بالقصد جیسا کہ اوپر معلوم ہوچکا، کم از کم ایک اشارہ تو ایسا ہوتا کہ مُشیر کا ارادہ جس کی طرف اشارہ کرنے کا ہے اس کی طرف فلاسفہ کی اصطلاح کے اعتبار سے بھی اشارہ بالقصد ہوجاتا۔ یہ بات چونکہ کسی درجہ میں قابل اشکال ہے اس لئے شارح او ینفذ فی اقطار المشار الیہ الخ کہکر ایک ایسی صورت بیان کررہے ہیں جس سے ان اشارات ثلثہ میں سے ایک اشارہ یعنی امتداد جسمی جسم کی طرف بالقصد ہوجاتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ جسم کی طرف اشارہ امتداد جسمی کی جہاں ایک تقریر یہ کی گئی ہے کہ مُشیر سے ایک سطح موہوم نکلتی ہے اور وہ جسم موہوم بناتی ہوئی جسم مشارٌالیہ کی سطح پر منطبق ہوجاتی ہے جس سے سطح کی طرف اشارہ بالقصد ہوتاہے وہاں ایک دوسری تقریر یہ بھی کی جاسکتی ہے کہ مُشیر سے ایک سطح موہوم نکلتی ہے اور جسم موہوم بناتی ہے پھر وہ جسم موہوم جسم مشارٌالیہ کے تمام اطراف یعنی طول وعرض وعمق کے اندر اس طرح داخل ہوجاتا ہے کہ اس جسم مُمتَد موہوم کا ہر ٹکڑا جسم مشارٌالیہ کے ہر ٹکڑے پر منطبق ہوجاتا ہے پس اس صورت میں اشارہ کا انطباق پورے جسم پر ہوجائے گا اور جس پر انطباق ہوجائے اس کی طرف اشارہ بالقصد ہوتا ہے لہذا جسم کی طرف اشارہ بالقصد ہوجائے گا۔

والحال فی تعلق الاشارۃ الخ شارح نے خط اور سطح کی طرف اشارات کی تفصیل بیان کرتے ہوئے یہ بھی صراحتً بیان کیا ہے کہ کس کی طرف اشارہ بالقصد اور کس کی طرف بالتبع ہوتا ہے لیکن جسم کی طرف اشارات ثلثہ کی تفصیل بیان کرتے وقت یہ ذکر نہیں کیا کہ کس کی طرف بالقصد اور کس کی طرف بالتبع ہے اس لئے فرماتے ہیں کہ جسم کی طرف اشارات ثلثہ میں کونسا اشارہ کس چیز سے بالقصد اور کس چیز سے بالتبع متعلق ہے اس کا حال تم کو اسی طریقہ پر قیاس کرنے سے معلوم ہوجائیگا جو تم خط اور سطح کی طرف اشارہ کرنے کی تفصیل میں جان چکے ہو اور ہم اس کو اوپر وضاحت کیساتھ بیان کر آئے ہیں فانظر ثمہ۔

ثم انك اذا فتشت الخ۔ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ آپ نے تو اشارہ حسیہ کی تین قسمیں بیان کی ہیں امتداد خطی، امتداد سطحی، امتداد جسمی لیکن بعض محققین فلاسفہ نے مطلق اشارہ حسیہ کی تعریف ایسی کی ہے جو صرف اشارہ امتداد خطی پر صادق آتی ہے کیونکہ فلاسفہ اشارہ حسیہ کی تعریف یوں کرتے ہیں ھو امتداد خطی موھوم آخذٌ من المشیر مُنتَہٍ الی المشار الیہ حالانکہ مطلق اشارہ کی تعریف ایسی ہونی چاہئے تھی جو تینوں اقسام

پر صادق آتی۔ تو ایسا کیوں ہے؟ اس کا جواب شارح دیتے ہیں کہ اگر تحقیق و تفتیش کر کے دیکھو تو معلوم ہو جائے گا کہ محسوسات کی جانب اکثر و بیشتر جو اشارہ کیا جاتا ہے وہ امتداد خطی ہوتا ہے یعنی آدمی محسوسات کی طرف اکثر و بیشتر انگلی یا کسی اور نوکدار چیز سے اشارہ کرتا ہے جس میں مُشیر سے نقطہ نکل کر خط موہوم بناتا ہوا مُشارالیہ کے نقطہ پر منطبق ہوتا ہے۔ اشارہ امتداد سطحی اور امتداد جسمی نادر الوقوع ہیں پس اشارہ امتداد خطی کے کثیر الوقوع ہونے کی وجہ سے بعض محققین نے مطلق اشارہ حسیہ کی تعریف ایسی کر دی ہے جو اسکی ایک قسم یعنی امتداد خطی پر صادق آتی ہے اعتباراً للاغلب، فلا اشکال۔

اقول یمکن اَنْ یُتکلفَ ویُجاب عن الثالث بان مُجرّدَ الاتحادَ فی الاشارۃ لایکفی لحصول الحلول بل لابُدّ لہٗ من الاختصاص وھو مُنتفٍ فی الاطراف المتداخلۃ اِذ المراد بالاختصاص المذکور ھٰھُنا ان لایمکن تحقق ھٰذا الشئ بعینہ نظرًا الیٰ ذاتہ بدون ذلک کما فی العرض بالنسبۃ الیٰ موضوعہ

ترجمہ:۔ میں کہتا ہوں ممکن ہے کہ تکلف اختیار کیا جائے اور تیسرے اعتراض کا جواب یہ دیا جائے کہ حلول کے حاصل ہونے کیلئے محض اتحاد فی الاشارہ تو کافی نہیں ہے بلکہ اس کیلئے اختصاص کا ہونا بھی ضروری ہے اور اختصاص اطراف متداخلہ میں منتفی ہے (موجود نہیں ہے) اس لئے کہ اس جگہ اختصاص مذکور سے مراد یہ ہے کہ اس شئے کا تحقق بعینہٖ اس کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے بغیر اس شئے کے ممکن نہ ہو جیسا کہ عرض میں ہوتا ہے اس کے موضوع کی جانب نسبت کرتے ہوئے۔

تشریح:۔ اقول یمکن ان یتکلف الخ یہاں سے تیسرے اعتراض کا جواب دیتے ہیں، اعتراض یہ تھا کہ حلول کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ یہ اطراف متداخلہ کے تداخل پر صادق آتی ہے کیونکہ اس میں اختصاص بھی ہے اور اتحاد فی الاشارہ بھی حالانکہ یہ تداخل ہے حلول نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ تھوڑا تکلف اختیار کیا جائے تو یہ تعریف تداخل اطراف پر صادق نہیں آئے گی۔ تکلف یہ ہے کہ حلول کی تعریف میں جو اختصاص کا لفظ آیا ہے اس سے مراد اختصاص عام نہ لیا جائے بلکہ اختصاص خاص مراد لیا جائے، اختصاص عام تو یہ ہے کہ ایک شئے دوسری شئے کیساتھ مختص ہو خواہ دونوں میں احتیاج ہو جیسے علت اور معلول میں ہوتا ہے یا عرض اور اس کے معروض میں ہوتا ہے، علت اور معلول میں تو دونوں طرف سے ہوتا ہے کہ علت کا بغیر معلول کے اور معلول کا بغیر علت کے تحقق نہیں ہوتا اور عرض اور معروض میں ایک جانب سے ہوتا ہے کہ عرض مثلاً سواد کا تحقق بغیر معروض (جسم) کے ممکن نہیں اور جسم کا تحقق فی ذاتہٖ بغیر سواد کے ممکن ہے یا دونوں میں احتیاج نہ ہو جیسے اطراف متداخلہ میں کہ ایک خط کا نقطہ دوسرے خط کے نقطہ کا محتاج نہیں ہے بلکہ دونوں جدا ہو جاتے ہیں اور ہر ایک کا تحقق بغیر دوسرے کے ہو جاتا ہے اور اختصاص خاص یہ ہے کہ ایک شئے دوسری شئے کے ساتھ اس طریقہ پر مختص ہو کہ اس شئے کا تحقق بغیر اُس شئے کے فی ذاتہٖ ممکن نہ ہو جیسے جسم کا عرض مثلاً سواد اپنے موضوع اور معروض یعنی جسم کے ساتھ اس طور پر مختص ہے کہ سواد کا تحقق بغیر جسم کے فی ذاتہٖ محال ہے۔ جب تم کو اختصاص عام

اور اختصاص خاص کی تعریف معلوم ہوگئی تو اب جواب کا خلاصہ سمجھئے کہ حلول کے متحقق ہونے کیلئے محض اتحاد فی الاشارہ کافی نہیں بلکہ اختصاص کا ہونا بھی ضروری ہے اور اطراف متداخلہ میں اتحاد فی الاشارہ تو موجود ہے مگر اختصاص پایا نہیں جاتا اس لئے کہ ابھی معلوم ہو چکا کہ اختصاص سے مراد اختصاص خاص لیا گیا ہے یعنی ایسا اختصاص جس میں ایک شے کا تحقق دوسری شئے کے بغیر ممکن نہ ہو اور اطراف متداخلہ میں ایسا نہیں ہوتا کیونکہ ایک خط کے نقطہ کا تحقق دوسرے خط کے نقطہ کے بغیر ممکن ہے لہٰذا حلول کی تعریف کے دو جزوں میں سے ایک جزء (اختصاص) کے نہ پائے جانے کی بنا پر حلول کی تعریف اطراف متداخلہ کے تداخل پر صادق نہیں آئے گی پس تعریف دخول غیر سے مانع ہوگئی۔

اختصاص سے مراد اختصاص خاص لینے کو جو تکلف کہا گیا ہے وہ اس لئے کہ حلول کی تعریف میں اختصاص مطلق مذکور ہے اور جب اختصاص مطلق بولا جائے تو ذہن سبقت اختصاص عام کی طرف کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ کسی لفظ سے اس کے معنی متبادر فی الذہن کے خلاف دوسرے معنی مراد لینا تکلف ہے۔

شارح نے دوسرے اور تیسرے اعتراض کا جواب تو دیدیا ہے مگر پہلے اعتراض کا جواب نہیں دیا اُس کا جواب بعض لوگوں نے یہ دیا ہے کہ اشارہ سے مراد عام ہے خواہ حقیقۃً ہو یا تقدیرًا، مجردات کی طرف اگرچہ اشارہ حسیہ حقیقۃً نہیں ہوتا لیکن تقدیرًا ہو سکتا ہے تقدیرًا اشارہ کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ مجردات کی طرف اشارہ حسیہ محال ہے مگر ہم ان کی طرف اشارہ حسیہ فرض کرتے ہیں کیونکہ محال کو فرض کیا جا سکتا ہے اور جب مجردات کی طرف اشارہ فرض کیا جائے گا تو ساتھ ساتھ ان کے اعراض کی جانب بھی اشارہ مفروض ہوگا، اشارہ تقدیریہ اور اُس میں اتحاد کا خلاصہ یہ ہوا کہ اگر مجردات کی طرف اشارہ حسیہ ہوتا تو مجردات اور ان کے اعراض کی طرف ایک ساتھ اشارہ ہوتا، بہرحال معلوم ہوا کہ مجردات اور ان کے اعراض کی طرف اشارہ حسیہ تقدیریہ میں اتحاد متحقق ہے پس حلول کی تعریف حلول الاعراض فی المجردات پر بھی صادق آتی ہے فیکون التعریف جامعًا۔

وقیلَ معنی حُلول الشئِ فی الشئ ان یکونَ حاصلاً فیہ بحیث یتحدُ الاشارۃ الیھما تحقیقًا کما فی حُلول الاعراض فی الاجسام او تقدیرًا کحلول العُلوم فی المجردات۔
اقول فیہ نظرٌ لانھم صرّحُوا بانَّ الحَالَ منحصرٌ فی الصورۃ والعرضِ والمحلَّ فی المادۃِ والموضوعِ فلایکون حُصولُ الجسمِ فی المکان حُلولاً عندھم بل صرّح بعضھم بہ وھٰذا التعریفُ صادقٌ علیہ امّا اذا کان المکانُ ھوالبُعدَ المجرَّدَ عن المادۃِ فظاھرٌ واما اذا کان المکانُ السطحَ الباطنَ للجسمِ الحَاوی المُمَاسّ للسطحِ الظاھرمن الجسمِ المحوی فلِاَنَّ الاشارۃَ الی الجسمِ المحوی اشارۃٌ الی سطحہ وبالعکس والاشارۃ الی سطحہ اشارۃٌ الی السطحِ الذی ھو مکانہ لانطباقہ علیہ وبالعکس فتکون الاشارۃ الی کل من المتمکن والمکان اشارۃ الی الآخر۔

ترجمہ:۔ اور کہا گیا ہے کہ ایک شئے کے ایک شئے کے اندر حلول کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ شئے اس شئے کے

اندر اس طور پر حاصل ہو کہ ان کی طرف اشارہ متحد ہو خواہ تحقیقاً ہو جیسے اعراض کے حلول کرنے میں اجسام کے اندر یا تقدیراً ہو جیسے علوم کا حلول مجردات کے اندر، میں کہتا ہوں اس میں اشکال ہے اس لئے کہ فلاسفہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ حال صورت اور عرض میں منحصر ہے اور محل مادّہ اور معروض میں منحصر ہے پس جسم کا مکان کے اندر حاصل ہونا فلاسفہ کے نزدیک حلول نہیں ہوگا بلکہ بعض فلاسفہ نے تو اسکی تصریح کی ہے (کہ حصول الجسم فی المکان حلول نہیں ہے) اور یہ تعریف اس پر صادق آتی ہے بہر حال جب کہ مکان ایسا بُعد ہو جو مادہ سے خالی ہے تو (حلول کی تعریف کا حصول الجسم فی المکان پر صادق آنا بالکل) ظاہر ہے اور بہر حال جب کہ مکان جسم حاوی کی اندر کی سطح ہو جو ملی ہوئی ہے جسم محوی کی باہر کی سطح سے تو (تعریف کا صادق آنا) اسوجہ سے ہے کہ جسم محوی کی جانب اشارہ کرنا اس کی سطح کی طرف اشارہ کرنا ہے اور (اسی طرح) اس کے برعکس ہے اور جسم محوی کی سطح کی طرف اشارہ کرنا (جسم حاوی کی) اس سطح کی طرف اشارہ کرنا ہے جو کہ جسم محوی کا مکان ہے جسم حاوی کی سطح کے منطبق ہونیکی وجہ سے جسم محوی کی سطح پر اور اسکے برعکس۔ پس متمکن اور مکان میں سے ہر ایک کی طرف اشارہ کرنا دوسرے کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

تشریح :-

وقیل معنی حلول الشئی الخ :- (۲) حلول کی دوسری تعریف بیان کرتے ہیں کہ بعض لوگوں نے حلول کی تعریف یہ کی ہے حصول شئی فی شئی بحیث یتحد الاشارۃ الیھما تحقیقاً او تقدیراً ایک شے کا دوسری شئے کے اندر حاصل ہونا اس طریقہ پر کہ دونوں کی طرف اشارہ میں اتحاد ہو خواہ اشارہ تحقیقاً کیا جائے یا تقدیراً تحقیقاً کی مثال جیسے اعراض کا حلول اجسام کے اندر ہوتا ہے، اعراض اجسام کے اندر حاصل ہوتے ہیں اور ان کی طرف حقیقۃً اشارہ کیا جاتا ہے اور اعراض اور ان کے اجسام دونوں کی طرف ایک ساتھ اشارہ ہوتا ہے اور تقدیراً کی مثال جیسے مجردات کے علوم مجردات کے اندر حلول کرتے ہیں اور مجردات کی طرف اشارہ حسیہ حقیقۃً تو محال ہے البتہ تقدیراً ممکن ہے یعنی ان کی طرف اشارہ حسیہ فرض کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ عنقریب ہی صفحہ گذشتہ پر گذر چکا ہے۔

اقول فیہ نظر الخ شارح اس تعریف پر بھی اعتراض کرتے ہیں کہ یہ تعریف بھی دخول غیر سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ ایک مثال ایسی موجود ہے جہاں حلول نہیں ہے مگر حلول کی تعریف اس پر صادق آتی ہے جیسے جسم جب اپنے مکان میں حاصل ہوتا ہے اس کو حلول نہیں کہا جاتا بلکہ اس کو فلاسفہ حصول یا تمکن کہتے ہیں مگر حلول کی تعریف اس پر صادق آتی ہے اب یہاں دو باتیں ثابت کرنی ہیں ایک تو یہ کہ جسم کا اپنے مکان میں حاصل ہونا حلول کیوں نہیں ہے دوسرے یہ کہ اس پر حلول کی تعریف مذکور کیسے صادق آتی ہے۔ پہلی بات یعنی حصول الجسم فی المکان کو حلول کیوں نہیں کہا جاتا سو اس کی وجہ یہ ہے کہ فلاسفہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ حال صورت جسمیہ اور عرض کے اندر منحصر ہے اور محل مادّہ (ہیولیٰ) اور موضوع (معروض) کے اندر منحصر ہے یعنی حال صرف صورت جسمیہ اور عرض ہوتے ہیں ان دونوں کے علاوہ کوئی اور شئے حال نہیں بن سکتی اور محل صرف مادّہ یعنی ہیولیٰ اور عرض کے معروض کو کہتے ہیں ان دونوں کے علاوہ کسی اور شئے کو محل نہیں کہا جاتا ہے، صورت جسمیہ حال ہے اور مادّہ اس کا محل ہے، اسی طرح عرض (مثلاً سواد) حال ہے

اور معروض (مثلاً جسم) اس کا محل ہے۔ پس حلول صرف دو چیزوں کا دو چیزوں کے اندر ہوتا ہے۔ صورت کا مادہ میں اور عرض کا معروض میں، ان کے علاوہ اشیاء میں حلول پایا نہیں جاتا اور اس انحصار کی وجہ یہ ہے کہ حال دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا محل حال سے مستغنی ہوگا یا نہیں اگر محل اپنے حال سے مستغنی ہے تو حال عرض اور محل معروض ہے جیسے جسم اور اس کا سواد، جسم سواد سے مستغنی ہوتا ہے، کیونکہ جسم جوہر ہے قائم بالذات ہے سواد کا محتاج نہیں ہے اور اگر جسم اپنے حال سے مستغنی نہیں ہے تو حال کا نام صورت جسمیہ اور محل کا نام مادہ (ہیولیٰ) ہے اور ہیولیٰ صورت سے مستغنی نہیں ہوتا بلکہ اسی کا محتاج ہوتا ہے جیسا کہ اس کا بیان آگے آرہا ہے۔

فلاسفہ کی اس تصریح سے یہ بات لازم آتی ہے کہ حصول الجسم فی المکان کو حلول نہیں کہا جائے گا جسم حال اور مکان اس کا محل نہیں کہلائے گا کیونکہ ابھی معلوم ہو چکا ہے کہ حال صرف صورت اور عرض ہوتے ہیں اور جسم نہ تو صورت ہے اور نہ عرض ہے اور محل صرف مادہ اور معروض کو کہتے ہیں اور مکان نہ تو مادہ ہے اور نہ عرض کا معروض ہے

بل صرح بعضھم بہ۔ کا مطلب یہ ہے کہ حصول الجسم فی المکان کا حلول نہ ہونا فلاسفہ کی تصریح مذکور سے صرف لازم ہی نہیں آتا بلکہ بعض فلاسفہ نے تو صراحۃً بھی یہ بات کہی ہے کہ حصول الجسم فی المکان حلول نہیں ہے۔

دوسری بات یعنی حصول الجسم فی المکان پر حلول کی تعریف کیسے صادق آتی ہے اس کو شارح رحمۃ اللہ علیہ وھذا التعریف صادق علیہ الخ۔ سے بیان کرتے ہیں جس کی توضیح یہ ہے کہ حلول کی تعریف کے دو جزو ہیں ایک حصول شئی فی شئی دوسرے اتحاد فی الاشارہ اور جسم اور مکان پر یہ دونوں چیزیں صادق آتی ہیں کیونکہ جسم کا مکان کے اندر حصول بھی ہوتا ہے اور جسم اور مکان کی طرف اشارہ میں اتحاد بھی پایا جاتا ہے لہذا حلول کی تعریف اس پر صادق ہے۔ رہی یہ بات کہ جسم اور مکان میں اتحاد فی الاشارہ کیسے ہے؟ سو اس کی تشریح یہ ہے کہ مکان کی تعریف میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف ہے دونوں مذہبوں کے اعتبار سے جسم اور مکان میں اتحاد فی الاشارہ متحقق ہے متکلمین نے تو مکان کی تعریف یوں کی ہے ھو البعد المجرد عن المادۃ مکان البعد (دوری اور فاصلہ) ہے جو مادہ سے خالی ہو جس کو دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جاتا ہے الفراغ المتوھم الذی یشغلہ الجسم یعنی وہ موہوم خالی جگہ جس کو جسم پُر کر دیتا ہے جیسے پیالے کے اندر پانی بھر اجائے تو پانی کا مکان متکلمین کے نزدیک پیالے کے اندر کی وہ خالی جگہ ہے جس کو پانی نے پُر کر دیا ہے مگر پانی بھرنے سے پہلے پیالہ کے اندر نفس الامر میں خالی جگہ نہیں ہے بلکہ وہ ہوا سے بھرا ہوا ہے البتہ موہوم طریقہ پر اس کو خالی مان لیا گیا ہے یعنی ہوا کے نظر نہ آنے کی وجہ سے قوت وہمیہ پیالے کو خالی سمجھتی ہے اسی لئے الفراغ المتوہم کہا گیا ہے۔ بہرحال اگر مکان کی یہ تعریف مراد لی جائے تو جسم اور اس کے مکان کی طرف اتحاد فی الاشارہ کا پایا جانا بالکل ظاہر ہے کیونکہ جب ہم پانی کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو اس جگہ کی طرف بھی ہو جاتا ہے جس کو پانی نے پُر کر رکھا ہے اور جب اُس جگہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو پانی کی طرف بھی اشارہ ہو جاتا ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک مکان کی تعریف یہ ہے۔ ھو السطحُ الباطنُ من الجسمِ الحاوی المُماسُّ للسطحِ الظاھرِ من الجسمِ المحویِّ جسم حاوی کی سطح باطن جو ملی ہوئی ہے جسم محوی

کی سطح ظاہر سے، مثلاً پیالہ جسم حاوی یعنی محیط (احاطہ کرنے والا، گھیرنے والا) ہے اور پانی جسم محوی یعنی مُحاط (گھرا ہوا) ہے اندر دونوں کیلئے دو دو سطحیں ہیں ایک ظاہر دوسری باطن مگران کی کونسی سطح ظاہر ہے کونسی باطن ہے یہ بات اچھی طرح سمجھ میں یوں آئیگی کہ آپ پانی سے بھرے ہوئے پیالے کو الٹا کر دیجئے اور یہ فرض کیجئے کہ پانی پیالے میں ہی موجود ہے نیچے نہیں گرا، اب دیکھئے کہ پیالہ حاوی ہے اور پانی محوی ہے اور پیالے کی ایک سطح ظاہر ہے جو اوپر ہے اور ایک سطح باطن (اندرونی سطح) ہے جو پانی سے متصل ہے اسی طرح پانی کی ایک سطح ظاہر ہے جو مستدیر (گول) ہے اور پیالے سے متصل ہے اور ایک سطح باطن ہے جو مستقیم (سیدھی) ہے اور نیچے ہے ھٰکذا تو دیکھو جسم حاوی کی سطح باطن جسم محوی کی سطح ظاہر سے ملی ہوئی ہے تو فلاسفہ کے نزدیک جسم محوی یعنی پانی کا مکان جسم حاوی یعنی پیالے کی اندرونی سطح ہے جو پانی کی سطح ظاہر سے متصل ہے اگر مکان کی یہ تعریف لی جائے تو جسم اور مکان میں اتحاد فی الاشارہ اس طرح ہوگا کہ اگر ہم جسم محوی (پانی) کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو پانی کی سطح کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ جسم کی طرف اشارہ کرنے سے اس کی سطح کی طرف بھی اشارہ ہوجاتا ہے اگرچہ ایک کی طرف بالقصد اور دوسرے کی طرف بالتبع ہو اور چونکہ پیالے کی سطح باطن جو کہ پانی کا مکان ہے پانی کی سطح ظاہر پر منطبق ہو رہی ہے اس لئے پانی کی سطح ظاہر کی طرف اشارہ ہونے سے پیالے کی سطح باطن کی طرف بھی اشارہ ہو جائے گا اسی طرح اس کے برعکس ہے کہ پیالے کی سطح باطن کی طرف اشارہ کرنے سے پانی کی سطح ظاہر کی طرف اشارہ ہوگا انطباق کی وجہ سے اور پانی کی سطح کی طرف اشارہ ہونے سے جسم محوی (پانی) کی طرف اشارہ ہوجائے گا پس متمکن (پانی) اور مکان (پیالے کی سطح باطن) میں سے ہر ایک کی طرف اشارہ کرنے سے دوسرے کی طرف اشارہ ہو رہا ہے اور یہی اتحاد فی الاشارہ ہے پس حلول کی تعریف حصول الجسم فی المکان پر صادق آرہی ہے حالانکہ فلاسفہ اسکو حلول نہیں کہتے بلکہ حصول یا تمکن کہتے ہیں فلایکون ہذا التعریف مانعاً عن دخول الغیر "اس اعتراض کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ حلول کی تعریف میں حصول شئ فی شئ سے مراد حصول علی وجہ الاحتیاج ہے یعنی حال محل کا محتاج ہونا چاہئے جیسے سواد اپنے محل (جسم) کا محتاج ہے اس سے منتقل اور جدا نہیں ہوتا اور متمکن اور مکان کے اندر حصول علی وجہ الاحتیاج موجود نہیں ہے کیونکہ متمکن مکان کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل ہوجاتا ہے پس حلول کی تعریف اپنے ایک جزء کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حصول الجسم فی المکان پر صادق نہیں آئے گی فیکون التعریف مانعًا۔

وقد یُفهمُ مِنْ ظاهرِ کلامِ المصنف فی الالٰهیات اَنَّ حلولَ شیٔ فی شیٔ ان یکونَ مختصًا به سارِیًا فیه ویَرِدُ علیه اَنَّه لا یصدُقُ علیٰ حُلولِ الاطرافِ فی مَحالِّها فان النقطةَ مثلاً غیرُ ساریةٍ فی الخطِ وایضًا الاضافاتُ مثلُ الاُبُوَّةِ والبُنُوَّةِ حالَّةٌ فی محالِّها و لیست ساریةً فیها اذ لا یمکنُ اَنْ یُقالَ فی کلِ جُزءٍ مِنَ الاَبِ جُزءٌ مِنَ الاُبُوَّةِ

ترجمہ: اور الٰہیات کے اندر مصنف کے ظاہر کلام سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ایک شئے کا ایک شئے کے اندر حلول یہ ہے کہ ایک شئے دوسری شئے کے ساتھ مختص ہو اور اس کے اندر سرایت کرنے والی (بالکلیہ داخل ہونے والی) ہو اور اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ تعریف اطراف کے اپنے محلوں کے اندر حلول کرنے پر صادق نہیں آتی اس لئے کہ نقطہ مثلاً خط کے اندر سرایت کرنے والا نہیں ہے اور نیز اضافی چیزیں مثلاً اُبوّت (باپ ہونا) اور بُنوّت (بیٹا ہونا) اپنے اپنے محل کے اندر حلول کرنے والی ہیں اور ان کے اندر سرایت کرنے والی نہیں ہیں اس لئے کہ یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ باپ کے ہر ہر جزء کے اندر ابوت کا جزء ہے۔

تشریح: وقد یفهم الخ: ③ حلول کی تیسری تعریف بیان کرتے ہیں یہ تعریف الٰہیات کے اندر مصنف کے ظاہر کلام سے سمجھ میں آتی ہے، مصنف نے الٰہیات کی بحث میں فصل فی الجوهر والعرض کے تحت فرمایا ہے کل موجود فاما ان یکون مختصا بشئ ساریا فیه او لا یکون فاذا کان الواقع هو القسم الاول یسمی الساری حالا والمسری فیه محلاً ہر موجود چیز دو حال سے خالی نہیں یا تو کسی شئے کے ساتھ مختص اور اس کے اندر سرایت کرنیوالی ہوگی یا نہیں اگر واقع ہونے والی قسم اول ہے تو سرایت کرنیوالی شئے کا نام حال اور جس میں سرایت ہو رہی ہے اس کا نام محل رکھا جاتا ہے۔ اس کلام سے حلول کی تعریف یہ سمجھ میں آتی ہے کہ الحلول هو اختصاص شئ بشئ بحیث ان یکون ساریا فیه یعنی حلول ایک شئے کا دوسری شئے کے ساتھ اس طرح مختص ہونا ہے کہ ایک شئے دوسری شئے کے اندر سرایت کرنے والی ہو، سرایت کا مطلب یہ ہے کہ ایک شئے کا ہر ہر جزء دوسری شئے کے ہر ہر جزء کے اندر اس طرح داخل اور پیوست ہو جائے کہ ایک شئے کے انقسام سے دوسری شئے کا انقسام ہو جائے جیسے سواد مثلاً جسم کے اندر اس طرح مختص اور ساری ہوتا ہے کہ اگر جسم کی تقسیم کی جائے تو سیاہی کی تقسیم ہو جاتی ہے اور اگر سیاہی کی تقسیم ممکن کی جائے تو جسم کی تقسیم ہو جاتی ہے۔

ویرد علیه الخ: شارح اس تعریف پر بھی اعتراض کرتے ہیں کہ یہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے ہم دو مثالیں ایسی پیش کرتے ہیں جہاں حلول پایا جاتا ہے مگر حلول کی یہ تعریف اس پر صادق نہیں آتی، ایک مثال جیسے اطراف کا اپنے محل یعنی ذی اطراف کے اندر حلول ہوتا ہے جیسے نقطہ کا خط میں اور خط کا سطح میں اور سطح کا جسم کے اندر حلول ہوتا ہے مگر حلول کی یہ تعریف اس پر صادق نہیں آتی اس لئے کہ اس تعریف میں بھی دو جزء ہیں ایک اختصاص، دوسرے سرایت۔ اطراف اور ان کے ذی الاطراف میں اختصاص تو موجود ہے مگر سرایت نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ مثلاً خط کے اندر سرایت کرنیوالا نہیں ہے کیونکہ سرایت کا مطلب اوپر بیان کر چکے ہیں کہ ایک شئے کا ہر ہر جزء دوسری شئے کے ہر ہر جزء میں اسطرح داخل ہو جائے کہ ایک شئے کا انقسام دوسری شئے کے انقسام کو مستلزم ہو اور نقطہ خط کے اندر اس طرح داخل نہیں ہے ورنہ تو خط کے انقسام سے نقطہ کا انقسام ضروری ہوتا حالانکہ خط منقسم اور نقطہ غیر منقسم ہے پس سرایت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حلول کی تعریف اس پر صادق نہیں آئی فلم یکن التعریف جامعًا۔

دوسری مثال جیسے اضافات یعنی نسبتیں جن میں سے ایک کا سمجھنا دوسری پر موقوف ہوتا ہے جیسے ابوت اور بنوت

اضافی چیزیں ہیں۔ ابوت کا سمجھنا بنوت پر اور بنوت کا سمجھنا ابوت پر موقوف ہے کیونکہ آب کہتے ہیں مَنْ لَهٗ ابنٌ کو اور ابن کہتے ہیں مَنْ لَهٗ ابٌ کو۔ اور ابوت و بنوت دونوں اپنے اپنے محل یعنی باپ اور بیٹے کے اندر حلول کرتی ہیں مگر اس پر حلول کی تعریف صادق نہیں آتی اس لئے کہ یہاں بھی سرایت نہیں ہے ابوت کا ہر جزو باپ کے ہر جزو کے اندر اور بنوت کا ہر ہر جزو بیٹے کے ہر ہر جزو کے اندر سرایت کئے ہوئے نہیں ہے اس لئے کہ اگر باپ کے ہر ہر جزو کے اندر ابوت کا جزو ہو تو باپ کے ہر جزو کو باپ کہنا صحیح ہونا چاہئے اسی طرح بیٹے کے ہر جزو کے اندر اگر بنوت کا جزو ہو تو بیٹے کے ہر جزو کو بیٹا کہنا صحیح ہونا چاہئے حالانکہ ہاتھ اور پاؤں کو مثلاً باپ اور بیٹا کہنا درست نہیں ہے۔ اس اعتراض کا جواب بعض لوگوں نے یہ دیا ہے کہ حلول کی دو قسمیں ہیں ایک حلول سَرَیانی دوسرے حلول طَرَیانی، حلول سَرَیانی میں حال محل کے اندر ساری ہوتا ہے حال کے انقسام سے محل کا انقسام ہوتا ہے اور حلول طَرَیانی میں حال محل پر طاری ہوتا ہے اور ایک کے انقسام سے دوسرے کا انقسام لازم نہیں آتا۔ حلول سریانی کی مثال جسم اور اس کی سفیدی کہ سفیدی جسم کے اندر ساری ہے اور ایک کے انقسام سے دوسرے کا انقسام ہو جاتا ہے اور حلول طریانی کی مثال جیسے نقطہ خط کے اوپر طاری ہے اس کے اندر ساری نہیں ہے خط کے انقسام سے نقطہ کا انقسام نہیں ہوتا پس نقطہ کا خط کے اندر جو حلول ہے وہ حلول طریانی ہے سریانی نہیں ہے اور مصنف نے جو حلول کی تعریف کی ہے یہ حلول سَرَیانی کی تعریف ہے مطلق حلول کی نہیں ہے پس یہ حلول الاطراف فی محالہا پر صادق نہیں آئے گی اس لئے کہ ان کا حلول طریانی ہے اور ابوت و بنوت کے متعلق جو کہا گیا ہے کہ یہ باپ اور بیٹے کے اندر ساری نہیں ہیں یہ بھی ہم کو تسلیم نہیں ہے ہم تو یہ کہتے ہیں کہ ابوت کا ایک ایک جزو باپ کے ایک ایک جزو میں اور بنوت کا ایک ایک جزو بیٹے کے ایک ایک جزو میں سرایت کئے ہوئے ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ باپ کے ہر ہر جزو کو باپ اور بیٹے کے ہر ہر جزو کو بیٹا کہا جائے یہ تو اسوقت لازم آتا جبکہ باپ کے ہر ہر جزو کے اندر پوری اُبوت اور بیٹے کے ہر جزو کے اندر پوری بُنوت سرایت کرتی حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ باپ کے ہر جزو میں اُبوت کا جزو اور بیٹے کے ہر جزو میں بُنوت کا جزو سرایت کئے ہوئے ہے اور باپ کے ہر جزو کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ باپ کا جزو ہے مثلاً یہ باپ کا ہاتھ ہے یہ باپ کا پاؤں ہے وغیرہ اسی طرح بیٹے کے بارے میں کہا جائے گا پس اضافات کا حلول اپنے محال میں حلول کی تعریف سے خارج نہیں ہے فیکون التعریف جامعًا۔ فافہم۔

وقد یقال الحلول هو الاختصاصُ الناعِتُ ای التعلق الخاص الذی یصیر به احدُ المتعلقَیْنِ نعتًا والاٰخرُ منعوتًا به والاوّلُ اعنی النّعتَ حَالًا والثانی اعنی المنعوتَ محلًّا کالتعلق بین البیاض والجسم المقتضی لکون البیاض نعتا وکون الجسم منعوتًا به بِاَنْ یُقالَ جسمٌ ابیض ویَرْجِعُ الی هٰذا ماقیل مِنْ اَنَّ الحلولَ اختصاص

[4] ابن سے مراد مطلقاً اولا د ہے خواہ بیٹا ہو یا بیٹی ۱۲ [5] اکثر کے اعتبار سے مَن لَهٗ ابٌ کہدیا گیا ہے ورنہ مَنْ لَهٗ اُمٌّ کو بھی ابن کہا جاتا ہے جیسے حضرت عیسیٰ بن مریم علیہ السلام ۱۲

احد الشیئین بالآخر بحیث یکون الاول نعتاً والثانی منعوتاً وان لم تکن ماہیۃ ذٰلک الاختصاص معلومۃ لنا کاختصاص البیاض بالجسم لا الجسم بالمکان

ترجمہ:۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ حلول وہ اختصاص ناعت ہے یعنی ایسا خاص تعلق جس کی وجہ سے متعلقین میں سے ایک دوسرے کیلئے صفت بن جائے اور دوسرا اس کے ساتھ موصوف ہو جائے اور اول یعنی صفت حال ہے اور دوسرا یعنی موصوف محل ہے جیسے بیاض اور جسم کے درمیان تعلق جو بیاض کے صفت اور جسم کے موصوف ہونے کا تقاضہ کرنیوالا ہے اس طور پر کہ کہا جائے جسمٌ ابیضُ اور اسی تعریف کی طرف وہ تعریف لوٹتی ہے جو اسطرح کی گئی ہے کہ حلول دو چیزوں میں سے ایک شئے کا دوسری شئے کے ساتھ مختص ہونا ہے اس طور پر کہ اول نعت اور ثانی منعوت ہو جائے اگر چہ اس اختصاص کی ماہیت ہم کو معلوم نہو جیسے بیاض کا اختصاص جسم کیساتھ نہ کہ جسم کا مکان کیساتھ۔

تشریح:۔

وقد یقال الحلول الخ:۔ (۴) یہاں سے حلول کی چوتھی تعریف بیان کرتے ہیں کہ حلول اختصاص ناعت کو کہتے ہیں آگے اختصاص ناعت کی تعریف کرتے ہیں۔ ای التعلق الخاص الخ یعنی دو چیزوں کے درمیان ایسا تعلق خاص کا ہونا جس کی وجہ سے متعلقین میں سے ایک کو صفت اور دوسرے کو اس کا موصوف بنایا جاسکے، صفت کو حال اور موصوف کو محل کہا جاتا ہے جیسے بیاض اور جسم کے درمیان ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے بیاض کو صفت اور جسم کو اس کا موصوف بنایا جاتا ہے اور یوں کہا جاتا ہے جسمٌ ابیضُ۔ جسم موصوف ہے اور بیاض اسکی صفت ہے لیکن نفس بیاض کو صفت بنا کر جسمٌ بیاضٌ نہیں کہا جاتا کیونکہ اس صورت میں مصدر کا حمل ذات پر لازم آئے گا جو ناجائز ہے اس لئے بیاض کے مشتق ابیضُ کو جسم کیلئے صفت بنا کر جسمٌ ابیضُ کہا گیا ہے بیاض حال اور جسم محل ہے اور ان کے درمیان پایا جانے والا تعلق خاص حلول ہے۔

ویرجع الی ھذا الخ:۔ (۵) یہاں سے حلول کی پانچویں تعریف بیان کرتے ہیں یہ تعریف چوتھی تعریف کے قریب قریب ہے دونوں تعریفیں مرجع اور انجام کے اعتبار سے واحد ہیں۔ تعریف یہ ہے کہ حلول کہتے ہیں دو چیزوں میں سے ایک کا دوسرے کیساتھ اس طور پر خاص ہونا کہ اول صفت اور دوسری موصوف ہو جائے اگر چہ اس اختصاص کی ماہیت اور حقیقت ہمکو معلوم نہیں ہے جیسے بیاض کا اختصاص جسم کے ساتھ، اس تعریف اور اس سے پہلی تعریف میں فرق یہ ہے کہ پہلی تعریف میں ای التعلق الخاص الخ کہہ کر اختصاص کی تفسیر بھی کر دی گئی ہے اور اس تعریف میں تفسیر کو حذف کر دیا گیا ہے نیز اس پانچویں تعریف میں یہ اعتراف کیا گیا ہے کہ اگر چہ اس اختصاص کی ماہیت اور حقیقت ہمکو معلوم نہیں ہے پہلی تعریف میں یہ اعتراف نہیں تھا۔

وان لم تکن ماہیۃ الخ اس کا مطلب یہ ہے کہ موصوف اور صفت کے درمیان جو اختصاص ہوتا ہے اسکی حقیقت اگر چہ ہم کو معلوم نہیں ہوتی کہ یہ اختصاص کس طرح ہو رہا ہے لیکن اس کے باوجود ہم بدیہی طور پر یہ جانتے ہیں کہ صفت

اپنے موصوف کے ساتھ متعلق اور مختص ہے اور ہماری عقل اختصاص کی حقیقت جانے بغیر بدیہی طور پر متعدد اختصاصوں کے درمیان فرق کر دیتی ہے کہ موصوف اور صفت کے درمیان اختصاص اور قسم کا ہے اور جسم اور مکان کے درمیان اختصاص اور طرح کا ہے جیسا اختصاص موصوف وصفت میں ہے ایسا جسم اور مکان میں نہیں ہے دونوں کی نوعیت جداگانہ ہے۔ شارح نے لا الجسم بالمکان کہکر اسی کو بیان کیا ہے کہ جسم کا اختصاص جو مکان کیساتھ ہے وہ اس طرح کا نہیں ہے جیسا موصوف وصفت میں ہوتا ہے اس لئے کہ جسم اور مکان کے درمیان ایسا تعلق خاص نہیں جس کی وجہ سے جسم کو موصوف اور مکان کو صفت بنایا جاسکے پس جسم کا اپنے مکان میں ہونا حلول نہیں کہلائے گا بلکہ اس کو حصول یا تمکن کہا جائے گا کما مر سابقاً مفصلاً علی صد ۹۱، ۹۲۔

اقول ههنا بحثٌ لان بين الفلك وكوكبه والجسم ومكانه تعلقاً خاصًا مُصحّحًا لِاَنْ يُقالَ فلكٌ مُكَوكَبٌ وجسمٌ مُتمكّنٌ كما أنّ بين البياض والجسم تعلقاً خاصًا مُصَحّحًا لِاَن يُّقالَ جسمٌ ابيضُ مع أنّ الكوكبَ غيرُ حالٍّ في الفلكِ والمكانَ في الجسم قطعًا وانتَ تعلمُ انه اذا حُمل الاختصاصُ على مابيّنّاه لايرِدُ عليه ذٰلك لٰكنّهم يكتفون لاثبات حُلول شيءٍ في شيءٍ بمُجرّد التعلّقِ الناعتِ كما سيجيءُ

ترجمہ:۔ میں کہتا ہوں اس جگہ ایک بحث ہے اس لئے کہ فلک اور اس کے ستارے کے درمیان، جسم اور اس کے مکان کے درمیان ایک خاص تعلق ہے جو اس بات کو صحیح کرنیوالا ہے کہ کہا جائے "ستاروں والا آسمان" اور "مکان والا جسم" جیسا کہ بیشک سفیدی اور جسم کے درمیان ایک خاص تعلق ہے جو اس بات کو صحیح کرنیوالا ہے کہ کہا جائے "سفید جسم" حالانکہ ستارہ فلک کے اندر اور مکان جسم کے اندر قطعی طور پر حلول کرنیوالا نہیں ہے اور تو جانتا ہے کہ جب اختصاص کو اسی (اختصاص خاص) پر محمول کیا جائے جس کو ہم بیان کر آئے ہیں تو اس پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ لیکن فلاسفہ ایک شئے کا دوسری شئے کے اندر حلول ثابت کرنے کے لئے محض تعلق ناعت پر اکتفا کرتے ہیں جیسا کہ عنقریب آرہا ہے۔

تشریح:۔ اقول ههنا بحث الخ:۔ شارح علیہ الرحمۃ چوتھی اور پانچویں تعریفوں پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ دونوں تعریفیں دخول غیر سے مانع نہیں ہیں اس لئے کہ دو مثالیں ایسی موجود ہیں جہاں حلول نہیں ہے مگر یہ تعریفیں ان پر صادق آتی ہیں ایک مثال تو فلک اور اس کا کوکب ہے فلاسفہ فلک اور کوکب کے درمیان حلول کے قائل نہیں کوکب کو حال اور فلک کو اس کا محل نہیں کہتے اور وجہ اس کی دی ہے جو پہلے صد ۹۱ پر گذر چکی ہے کہ حال منحصر ہے صورت اور عرض میں اور محل منحصر ہے مادہ اور معروض میں اور کوکب نہ تو صورت ہے اور نہ عرض بلکہ ایک جسم ہے لہذا اس کو حال اور فلک کو اس کا محل نہیں کہا جاسکتا ہے لیکن حلول کی یہ دونوں تعریفیں اس پر صادق آرہی ہیں اس لئے کہ فلک اور اس کے ستارے کے درمیان ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے

فلک کو موصوف اور کوکب کو صفت بنا کر یوں کہنا صحیح ہے فلکٌ مکوکبٌ (ستاروں والا فلک) لہذا کوکب حال اور فلک اس کا محل ہوا حالانکہ فلاسفہ ان کے درمیان حلول کے قائل نہیں۔

دوسری مثال جسم اور اس کا مکان ان دونوں میں بھی فلاسفہ حلول کے قائل نہیں ہیں جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے مگر حلول کی تعریف یہاں بھی صادق آتی ہے کیونکہ جسم اور اس کے مکان میں ایسا تعلق خاص موجود ہے جس کی وجہ سے جسم کو موصوف اور مکان کو صفت بنا کر یہ کہنا صحیح ہوتا ہے جسمٌ متمکنٌ (مکان والا جسم) لہذا مکان حال اور جسم اس کا محل ہوا حالانکہ ایسا نہیں ہے پس یہ دونوں تعریفیں دخول غیر سے مانع نہیں رہیں لیکن اس اعتراض کا جواب مولانا نظام الدین کیرانوی نے حاشیۂ میبذی میں دیا ہے کہ فلکٌ مکوکبٌ کہنا جو صحیح ہے وہ اس لئے نہیں کہ کوکب حال اور فلک اسکا محل ہے بلکہ اس لئے ہے کہ تکوکُب (ستاروں والا ہونا) حال ہے اور فلک اس کا محل ہے کیونکہ مکوکب کا مصدر تکوکُب ہے نہ کہ کوکب، اور تکوکُب کے حال اور فلک کے محل ہونے میں کوئی اشکال نہیں، اس واسطے کہ تکوکب فلک کی صفت ہے اور فلک اس کا موصوف ہے اور صفت کا موصوف میں حلول ہوتا ہی ہے پس کوکب کا فلک کے اندر حلول لازم نہیں آیا بلکہ تکوکُب کا فلک کے اندر حلول ہوا وہو صحیح، اسی طرح جسمٌ متمکنٌ کہنا جو صحیح ہے وہ اس لئے نہیں کہ مکان حال اور جسم اس کا محل ہے بلکہ اس لئے ہے کہ تمکّن (مکان والا ہونا) حال ہے اور جسم اس کا محل ہے کیونکہ متمکن کا مصدر تمکّن ہے نہ کہ مکان، اور تمکّن کے حال اور جسم کے محل ہونے میں کوئی خرابی نہیں اس واسطے کہ تمکّن جسم کی صفت ہے جسم اسکا موصوف ہے اور صفت موصوف میں حلول کیا ہی کرتی ہے پس مکان کا جسم کے اندر حلول لازم نہیں آیا بلکہ تمکّن کا جسم کے اندر حلول ہوا وہو صحیح، فافہم،

وانت تعلم الخ :- شارح نے ضُمنا بحثٌ کہکر جو اعتراض کیا تھا اس کا ایک جواب تو ابھی ہم نے ذکر کر دیا ہے اس کا ایک جواب اور ہے جس کی طرف شارح "وانت تعلم" کہکر رہنمائی کرتے ہیں، کہ اگر یہاں بھی تکلف اختیار کر لیا جائے اور حلول کی تعریف میں مذکور اختصاص سے مراد وہی اختصاص خاص لیا جائے جس کو ہم حلول کی تعریف اوّل پر جو تیوالے تیسرے اعتراض کے جواب میں بیان کر چکے ہیں تو پھر یہ اعتراض ان تعریفوں پر وارد نہیں ہوگا کیونکہ جب الاختصاص الناعت میں اختصاص خاص مراد لیا جائے گا یعنی دو چیزوں کے درمیان ایسا اختصاص ہو کہ اس شے کا تحقق فی ذاتہ بغیر اس شے کے ممکن نہ ہو تو یہ تعریف فلک اور اس کے کوکب پر اسی طرح جسم اور اس کے مکان پر صادق نہیں آئے گی اس لئے کہ فلک اور اس کے کوکب کے درمیان نیز جسم اور مکان کے درمیان اختصاص خاص نہیں ہے کیونکہ کوکب کا تحقق اس کی ذات پر نظر کرتے ہوئے بغیر فلک کے ممکن ہے کوکب فلک کے ساتھ اس طرح متعلق نہیں ہے جس طرح جسم کا سواد جسم کے ساتھ متعلق ہوتا ہے کہ اس سے جدا ہونا محال ہے، بلکہ کوکب بھی ایک مستقل جسم ہے فلک بھی ایک مستقل جسم ہے کوکب اگرچہ فلک کے ساتھ متعلق ہو گیا ہے مگر مستقل جسم ہونے کی وجہ سے فلک سے جدا ہو سکتا ہے بخلاف سواد و بیاض کے کہ یہ اعراض ہیں جو جسم کے ساتھ قائم ہیں مستقل ان کا کوئی قیام بذاتہ نہیں ہے ان کا جسم سے جدا ہونا محال ہے اسی طرح مکان کا تحقق بذاتہ بغیر جسم کے ممکن ہے ان دونوں میں بھی ایسا تعلق

نہیں ہے کہ دونوں میں جدائی نہ ہو سکے بلکہ جسم ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل ہو جاتا ہے پس اختصاص خاص مراد لینے کی صورت میں یہ تعریفیں فلک اور کوکب نیز جسم اور مکان کے تعلق پر صادق نہیں آتیں فیکون التعریفان مانعین، لکنہم یکتفون الخ:۔ شارح کا مقصد یہ ہے کہ حلول کی تعریف "الاختصاص الناعت" میں اختصاص کو اختصاص خاص پر محمول کرکے جواب تو بن جاتا ہے لیکن حکماء کا کلام اسکی موافقت نہیں کرتا کیونکہ حکماء ایک شئے کا دوسری شئے میں حلول ثابت کرنے کیلئے محض تعلق ناعت پر اکتفا کرتے ہیں اختصاص کی بھی تصریح نہیں کرتے چہ جائیکہ اختصاص خاص مراد لیں۔ کما سیجیئ فی ہذا الفصل۔

ويُسمّى المحلُ الهيُولى الأوْلى والمادّةَ وانّما قيّدْنا الهيُولى بالاوْلى لانها قد يُطلق على الجسم الذى يتركّبُ منه الجسمُ الاٰخرُ كقِطع الخشَب التى تركّب منها السّريرُ ويُسمّى هيُولى ثانيةً والحَالُ الصورةَ الجسميةَ فإنْ قلتَ انّهم عدّوا مباحثَ الهيُولى والصورة من الالٰهى فلِمَ ذكرَهَا المصنفُ ههُنا قلتُ لانه سلكَ فى التعليم مَسلكَ المُعلّم الاوّل وقدّمَ الطبعى على الالٰهى بالامْرَ ولمّا كانَ موضوع الطبعى الجسمَ الطبعى المتالفَ عن الهيُولى والصورة فاوردَ تلكَ المباحثَ ههُنا لتحقيق ماهية الموضوع وتوضيحها وانما قدّمَ ابطالَ الجُزء الذى لايتجزّى عليها لتوقفها عليه

ترجمہ:۔ اور محل کا نام ہیولیٰ اولیٰ (پہلا ہیولیٰ) اور مادہ رکھا جاتا ہے اور ہم نے ہیولیٰ کو "اولیٰ" کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ ہیولیٰ کا اطلاق کبھی اس جسم پر بھی ہوتا ہے جس سے دوسرا جسم مرکب ہوتا ہے جیسے لکڑی کے وہ ٹکڑے جن سے تخت مرکب ہو اور اس کا نام ہیولیٰ ثانیہ رکھا جاتا ہے اور حال کا نام صورت جسمیہ ہے پس اگر تو اعتراض کرے کہ فلاسفہ نے تو ہیولیٰ اور صورت کے مباحث کو علم الٰہی میں شمار کیا ہے تو مصنف نے ان کو یہاں (طبعیات میں) کیوں ذکر کیا تو میں جواب دونگا اس لئے کہ مصنف نے تعلیم کے سلسلہ میں معلم اوّل کے مسلک کو اختیار کیا ہے اور طبعی کو الٰہی پر اسی بات کی وجہ سے مقدم کیا ہے جو گذر چکی اور جب کہ علم طبعی کا موضوع جسم طبعی ہے جو ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے تو مصنف اِن مباحث کو اس جگہ موضوع کی ماہیت کی تحقیق اور توضیح کے لئے لائے ہیں اور جزء لایتجزّیٰ کے ابطال کو ان مباحث پر مقدم کیا ان مباحث کے موقوف ہونیکی وجہ سے جزء لایتجزّیٰ کے ابطال پر۔

تشریح:۔

ويسمى المحل الهيولى الخ:۔ فصل کے شروع میں فرمایا تھا کہ ہر جسم دو جزؤں سے مرکب ہوتا ہے جن میں سے ایک جزء دوسرے جزء کے اندر حلول کرتا ہے ان میں سے ایک حال اور دوسرا محل ہے حال حلول کرنے والا، محل جس میں حلول ہوتا ہے۔ اب یہاں سے حال اور محل کے نام بتاتے ہیں کہ محل کا نام ہیولیٰ اور مادہ رکھا جاتا ہے اور حال کو صورت جسمیہ کہتے ہیں لفظ ھیولیٰ کی تحقیق اور اس کی وجہ تسمیہ ہم فصل کے شروع میں ص۸۷ پر بیان کر چکے ہیں فانظر ثمہ

فائدہ ۔ محل کو جس طرح ہیولیٰ اور مادہ کہتے ہیں ایسے ہی اس کو عنصر، موضوع، اسطقس (لفظ یونانی بمعنی اصل) وغیرہ ناموں کے ساتھ بھی موسوم کیا جاتا ہے اور حال کو صورت جسمیہ کے علاوہ طبیعت مقداریہ، متصل امر ممتد، جوہر ممتد، جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ بھی کہتے ہیں۔

وانما قید نا الخ :- ماتن نے تو مطلق فرمایا ہے کہ محل کو ہیولیٰ کہتے ہیں مگر شارح نے ہیولیٰ کو اولیٰ کی قید کے ساتھ مقید کر دیا ہے کہ محل کو ہیولیٰ اولیٰ (پہلا ہیولیٰ) کہا جاتا ہے یہاں سے شارح اس قید کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ ہم نے ہیولیٰ کو اولیٰ کی قید کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ ہیولیٰ متعدد ہوتے ہیں، ہیولیٰ اولیٰ، ہیولیٰ ثانیہ وغیرہ، ہیولیٰ ثانیہ ان اجسام کو کہدیتے ہیں جن سے کوئی جسم مرکب ہوتا ہے جیسے لکڑی کے ٹکڑوں سے مرکب کر کے ایک تخت بنایا جائے تو لکڑی کے ٹکڑے اگرچہ اجسام ہیں ہیولیٰ نہیں مگر ان کو تخت کیلئے ہیولیٰ اور مادہ کہدیا جاتا ہے، لیکن یہ ٹکڑے ہیولیٰ ثانیہ کہلاتے ہیں، پھر ان ٹکڑوں کا جو مادہ ہے وہ ہیولیٰ اولیٰ ہے ماتن کا مقصود چونکہ ہیولیٰ اولیٰ کو ثابت کرنا ہے نہ کہ ہیولیٰ ثانیہ کو، ہیولیٰ ثانیہ تو اجسام ہیں جیسے مثال مذکور میں لکڑی کے ٹکڑے اور یہ ظاہر الوجود ہیں ان کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے ثابت تو یہ کرنا ہے کہ لکڑی کے ٹکڑوں کے اندر ایک ہیولیٰ اور مادہ ہے جس کو ہیولیٰ اولیٰ کہتے ہیں اس لئے شارح نے ہیولیٰ کو اولیٰ کی قید کے ساتھ مقید کر دیا ہے تاکہ ہیولیٰ ثانیہ خارج ہو جائے۔

لانہا قد یطلق علی الجسم الذی الخ :- علی الجسم کے بجائے علی الاجسام کہنا زیادہ مناسب تھا اس لئے کہ شارح نے مثال میں لکڑی کے ٹکڑوں کو پیش کیا ہے جن سے تخت مرکب ہوتا ہے اور وہ متعدد ہیں نہ کہ جسم واحد، لہذا یوں کہنا چاہئے تھا کہ ہیولیٰ کا اطلاق کبھی ان اجسام پر بھی ہوتا ہے جن سے دوسرا جسم مرکب ہو جیسے لکڑی کے ٹکڑے جن سے تخت مرکب ہوتا ہے فافہم۔

وتسمیٰ ہیولیٰ ثانیۃ :- لکڑی کے ٹکڑوں اور تختوں کو جن سے سریر مرکب ہے ہیولیٰ ثانیہ کہا جاتا ہے بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ پانی جز ہے لکڑی کے ٹکڑوں کا اور لکڑی کے ٹکڑے اجزاء ہیں سریر کے لہذا پانی کا جو مادہ ہے وہ ہیولیٰ اولیٰ کہلائے گا اور پانی ہیولیٰ ثانیہ ہے اور لکڑی کے ٹکڑے ہیولیٰ ثالثہ کہلائیں گے نہ کہ ثانیہ پس شارح کے قول میں ثانیہ سے مراد غیر اولیٰ ہے جس کا اطلاق ثانیہ، ثالثہ، رابعہ سب پر ہوگا۔

فان قلت انہم عدّوا الخ :- ایک اشکال اور اسکا جواب ذکر کرتے ہیں اشکال یہ ہے کہ فلاسفہ نے ہیولیٰ اور صورت کے مباحث کو علم الٰہی میں سے شمار کیا ہے اس لئے کہ ہیولیٰ اور صورت وجود خارجی اور وجود ذہنی کسی بھی اعتبار سے مادہ کے محتاج نہیں ہیں جیسا کہ شارح عنقریب اس کو دلیل سے ثابت کریں گے اور جو چیزیں کسی بھی لحاظ سے مادہ کی محتاج نہ ہوں ان کے احوال کے جاننے کا نام علم الٰہی ہے جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے پس ہیولیٰ اور صورت کے مباحث علم الٰہی کے مباحث ہوئے ان کو قسم ثالث یعنی الٰہیات کے تحت بیان کرنا چاہئے تھا مگر مصنف نے ان مباحث کو طبعیات کے تحت ذکر کر دیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

قلتُ لانہ سَلَکَ الخ سے جواب دیتے ہیں کہ یہ بات مسلّم ہے کہ ہیولیٰ اور صورت کے مباحث الٰہیات میں سے ہیں اور ان کو الٰہیات ہی کے تحت بیان کرنا چاہیئے تھا مگر مصنف نے اس مقام پر معلّم اول (ارسطو) کا مسلک اختیار کیا ہے، ارسطو جب اپنے تلامذہ کو فلسفہ کی تعلیم دیتا تھا تو اس کی تعلیم کی ترتیب یہ ہوتی تھی کہ الٰہیات سے قبل طبعیات پڑھاتا تھا کیونکہ طبعیات کا سمجھنا بہ نسبت الٰہیات کے آسان ہے انسان چونکہ مادّی ہے اس کے لئے مادیات کا سمجھنا زیادہ آسان ہے اور اسہل سے انتقال اصعب کی طرف ہوتا ہے پھر طبعیات کا موضوع چونکہ جسم طبعی ہے اس لئے طبعیات کے شروع میں جسم طبعی کی ماہیت کی تحقیق اور توضیح کے لئے، ہیولیٰ اور صورت کے مباحث کا ذکر کرنا ضروری تھا اور چونکہ ہیولیٰ اور صورت کا اثبات موقوف ہے ابطال جزء لایتجزّیٰ پر اس لئے سب سے پہلے جزء لایتجزّیٰ کا ابطال ضروری تھا اس لئے ارسطو کی تعلیم کی ترتیب یہ ہوتی تھی کہ سب سے پہلے جزء لایتجزّیٰ کا ابطال کرتا پھر ہیولیٰ اور صورت کا اثبات کرتا اس کے بعد طبعیات کے مسائل کی تعلیم دیتا تھا، مصنف نے ارسطو کا اتباع کرتے ہوئے اسی ترتیب کا لحاظ رکھا ہے کہ طبعیات کو الٰہیات پر مقدم کیا اور طبعیات کے موضوع "جسم طبعی" کی تحقیق و توضیح کیلئے ہیولیٰ اور صورت کے مباحث کو طبعیات کے اندر بیان کیا اور اثبات ہیولیٰ و صورت چونکہ موقوف ہے ابطال جزء لایتجزّیٰ پر اس لئے ابطال جزء کی ابحث کو سب پر مقدم کیا۔

مَسْلکُ المُعَلِّم الاوّل معلم اوّل، ارسطاطالیس یونانی کا لقب ہے جس کو مخفف کر کے ارسطو بھی کہا جاتا ہے، ارسطو کو مُعَلِّم اوّل اس لئے کہتے ہیں کہ اسی نے سب سے پہلے علم حکمت کو مُدوَّن کیا ہے پھر اس علم کی تہذیب اور حشو و زوائد کی کانٹ چھانٹ ابو نصر فارابی نے کی ہے اس لئے اس کو معلم ثانی کہتے ہیں، پھر اس علم کی کتابیں ضائع ہونے کے بعد اس کی دوبارہ تدوین شیخ بوعلی سینا نے کی ہے اس لئے اس کو معلم ثالث کہا جاتا ہے ارسطو کا مزید تعارف مقدمہ میں "فلسفہ کی تاریخ و تدوین" کے عنوان کے تحت گذر چکا ہے۔

وقدّم الطبعی علی الالٰھی لِما مرّ:۔ مَامَرَّ سے اشارہ شارح کے قول ولِمَا شدۃ احتیاج الی الطبعی فلذا اخرہ منہ کی طرف ہے جو ص۴۴ پر گذر چکا ہے یعنی تعلیم و تعلّم کے میدان میں الٰہیات کے مباحث طبعیات کے شدید محتاج ہیں اس لئے طبعیات کو مقدم اور الٰہیات کو مؤخر کیا ہم اسکی مزید تشریح ص۴۵ پر کر چکے ہیں،

ولما کان موضوع الطبعی الجسمَ الطبعیَ الخ:۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہاں علم طبعی کا موضوع مطلق جسم طبعی کو بتایا ہے حالانکہ شارح نے شروع میں القسم الثانی فی الطبعیات کے تحت فرمایا ہے کہ علم طبعی کا موضوع مطلق جسم طبعی نہیں ہے بلکہ اس حیثیت کے ساتھ مقید ہے کہ وہ حرکت اور سکون کی استعداد رکھتا ہے پس شارح کے قول میں منافات ہے اس کا جواب یہ ہے کہ الجسم الطبعی پر الف لام عہدی ہے مراد وہی جسم طبعی ہے جو حیثیت مذکورہ کے ساتھ مقید ہے اس لئے کہ علم طبعی کا موضوع جسم طبعی ذہناً و خارجاً اسی حیثیت مذکورہ کے ساتھ معہود و متعین ہے۔

لتحقیق ماھیۃ الموضوع وتوضیحھا:۔ توضیحھا کہکر ایک سوال مقدر کے جواب کی طرف اشارہ ہے سوال مقدر یہ ہے کہ اگر علم طبعی کے موضوع جسم طبعی کی ماہیت کی تحقیق ہی مقصود تھی تو اس کے لئے ہیولیٰ اور صورت

کا محض اثبات کافی تھا، ان دونوں کے درمیان تلازم بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی مگر مصنف نے صرف اثبات پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کے بعد تلازم کو بھی بیان کیا ہے جواب یہ ہے کہ صرف تحقیق مقصود نہیں بلکہ توضیح بھی مقصود ہے تلازم کا بیان توضیح کی غرض سے لائے ہیں۔

والنما قدّم ابطال الجزء الخ:۔ ہیولیٰ اور صورت کے اثبات سے قبل ابطال جزء لایتجزیٰ اس لئے کیا ہے کہ ہیولیٰ اور صورت کے اثبات کے مباحث ابطال جزء پر موقوف ہیں اس کی تفصیل فصل فی ابطال الجزء الذی لایتجزیٰ کی تشریح کے ذیل میں ص ۶۷ پر گذر چکی ہے۔

وذکر صاحبُ المُحاکماتِ لتوجیہ انّ تلک المباحث من الالٰہی انّ الاحوالَ المذکورۃَ فیہا لا تحتاج الی المادۃ فی التعقل والوجود فانّ البحثَ ھُنالکَ اِمّا عن وجود المادۃ والصورۃ اوعن تلازمِہما وتشخُّصِہما ولکلٍّ من ذٰلک غِنیٌ عن المادۃ اقول ھذا الکلام مَبنیٌ علیٰ انّ الالٰہی عِلمٌ باحوالِ اشیاءَ لا تفتقرُ تلکَ الاحوالُ فی الوجودین الی المادۃِ والظاھرُ من عبارۃ اکثرھم انّہٗ عِلمٌ باحوالِ اشیاءَ لا تفتقرُ تلکَ الاشیاءُ فی الوجود الخارجی والتعقل الی المادۃ فتوجیھُہٗ حینئذٍ اَن یقالَ لا شبھۃَ فی انّ الھیولیٰ لا تفتقرُ فیہما الیہا ولا فی انّ الصورۃَ لا تفتقرُ الیہا فی التعقل واَمّا انّ الصورۃَ لا تفتقرُ الیہا فی الوجود الخارجی فلِمَا بیّنوہ من انّ الھیولیٰ مفتقرۃٌ الی الصورۃ فی الوجود والبقاء والصورۃ مفتقرۃٌ الی الھیولیٰ فی التشکّل دون الوجود لئلا یلزمَ الدورُ

ترجمہ:۔ اور صاحب محاکمات نے اس بات کی توجیہ بیان کرنے کیلئے کہ یہ مباحث علم الٰہی میں سے ہیں یہ ذکر کیا ہے کہ جو احوال ان مباحث میں مذکور ہوتے ہیں وہ وجودِ ذہنی اور وجودِ خارجی میں مادہ کے محتاج نہیں ہیں اس لئے کہ بحث اس جگہ یا تو مادہ اور صورت کے وجود سے ہے یا ان دونوں کے تلازم اور تشخص سے ہے اور ان میں سے ہر ایک کو مادہ سے استغنار حاصل ہے، میں کہتا ہوں یہ کلام اس بات پر مبنی ہے کہ علم الٰہی اشیار کے ایسے احوال کا جاننا ہے کہ وہ احوال وجود خارجی و ذہنی میں مادہ کے محتاج نہ ہوں اور جو بات اکثر فلاسفہ کی عبارت سے ظاہر ہے وہ یہ ہے کہ علم الٰہی ایسی اشیار کے احوال کا جاننا ہے کہ وہ اشیار وجود خارجی اور ذہنی میں مادہ کی محتاج نہ ہوں پس اس کی توجیہ اسوقت یہ ہوگی کہ یوں کہا جائے کہ اس بات میں تو کوئی شبہ نہیں ہے کہ ہیولیٰ دونوں وجود میں مادہ کی طرف محتاج نہیں ہوتا اور اس بات میں بھی کوئی شبہ نہیں ہے کہ صورت وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج نہیں ہوتی اور رہی یہ بات کہ صورت وجود خارجی میں مادہ کی محتاج نہیں ہوتی پس یہ اس بات کی وجہ سے جس کو فلاسفہ نے بیان کیا ہے یعنی یہ کہ ہیولیٰ وجود اور بقار میں صورت کا محتاج ہوتا ہے اور صورت تشکل میں ہیولیٰ کی محتاج ہوتی ہے نہ کہ وجود خارجی میں تاکہ دور لازم نہ آئے۔

تشریح:۔ وذکر صاحب المحاکمات الخ:۔ اس سے قبل اشکال کرتے ہوئے کہا گیا تھا انہم عدّوا

مباحث الهیولیٰ والصورۃ من الالٰهی کہ فلاسفہ نے ہیولیٰ اور صورت کے مباحث کو علم الٰہی میں سے شمار کیا ہے اس میں یہ بات رہ گئی تھی کہ فلاسفہ نے ان کے مباحث کو علم الٰہی میں کیوں شمار کیا ہے اس کو شارح یہاں سے بیان کرتے ہیں کہ ہیولیٰ اور صورت کے مباحث کے علم الٰہی میں سے ہونے کی وجہ صاحب محاکمات (علامہ قطب الدین رازی) نے یہ بیان کی ہے کہ ہیولیٰ اور صورت کے جو احوال ان مباحث میں مذکور ہوتے ہیں وہ احوال نہ تو وجود خارجی میں مادہ کے محتاج ہوتے ہیں اور نہ وجود ذہنی میں، جیسے ہیولیٰ اور صورت کا وجود اور ان کے درمیان تلازم اور ان دونوں کا تشخص۔ یہ ہیولیٰ اور صورت کے احوال ہیں جو ان مباحث میں مذکور ہوتے ہیں اور یہ احوال کسی بھی لحاظ سے مادہ کے محتاج نہیں ہیں اس لئے کہ وجود، تشخص، تلازم مجردات کے اندر بھی پائے جاتے ہیں جیسے واجب تعالیٰ اور عقول عشرہ میں وجود اور تشخص کا پایا جانا تو بدیہی ہے رہا تلازم سو وہ بھی واجب تعالیٰ اور مثلاً عقل اول کے مابین متحقق ہے اس لئے کہ فلاسفہ کے یہاں واجب تعالیٰ علت اور عقل اول معلول ہے اور علت ومعلول میں تلازم ہوتا ہے پس عقل اول اور واجب تعالیٰ میں تلازم ہوا تو دیکھو وجود، تشخص اور تلازم مجردات کے اندر بھی موجود ہیں معلوم ہوا کہ یہ محتاج الی المادہ نہیں ہیں اگر یہ مادہ کے محتاج ہوتے تو مجردات میں نہ پائے جاتے بلکہ ان کا وجود صرف مادیات کے اندر ہوتا۔ اور جب ہیولیٰ اور صورت کے یہ احوال مذکورہ مادہ کے بالکل محتاج نہیں ہیں تو ان کے مباحث کو علم الٰہی میں سے شمار کیا جائے گا نہ کہ علم طبعی میں سے اس لئے کہ علم طبعی میں تو ان اشیاء کے احوال سے بحث ہوتی ہے جو دونوں وجودوں میں مادہ کی محتاج ہوتی ہیں جیسے انسان وغیرہ

فی التعقل والوجود :- تعقل سے مراد وجود ذہنی اور وجود سے مراد وجود خارجی ہے۔

ولکلٍّ من ذٰلک غِنیً عن المادۃ :- غِنیً بکسر الغین مصدر ہے بمعنی استغناء یعنی ان احوال میں سے ہر ایک کو استغناء ہے مادہ سے۔ بعض نسخوں میں استغناء ہی کا لفظ ہے ولکل من ذٰلک استغناء عن المادۃ اور بعض نسخوں میں کل پر لام جارہ کے بغیر اس طرح ہے وکلٌّ من ذٰلک غنیٌّ عن المادۃ اس صورت میں غَنِیٌّ غین کے فتح اور نون کے کسرہ اور یاء کی تشدید کے ساتھ مستغنی کے معنی میں ہوگا اور ترجمہ یہ ہوگا کہ ان احوال میں سے ہر ایک مادہ سے مستغنی ہے۔

اقول ھٰذا الکلام مبنی الخ :- شارح رحمۃ اللہ علیہ صاحب محاکمات کی بیان کردہ توجیہ پر اعتراض کرتے ہیں کہ ہیولیٰ اور صورت کے مباحث کو علم الٰہی میں شمار کرنے کی یہ وجہ بیان کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ یہ توجیہ تو اس وقت درست ہوگی جبکہ علم الٰہی کی تعریف یوں کی جائے کہ علم الٰہی اشیاء کے ایسے احوال کے جاننے کا نام ہے جو احوال کسی بھی لحاظ سے مادہ کے محتاج نہ ہوں کیونکہ اس توجیہ میں ہیولیٰ اور صورت کے احوال (وجود، تلازم، تشخص) ہی کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ مادہ کے محتاج نہیں ہیں حالانکہ علم الٰہی کی تعریف یہ نہیں ہے بلکہ اکثر فلاسفہ کی عبارت دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ علم الٰہی ایسی چیزوں کے احوال جاننے کا نام ہے جو چیزیں وجود خارجی اور ذہنی کسی بھی لحاظ سے مادہ کی محتاج نہ ہوں، اب کسی چیز کے مباحث کو علم الٰہی میں سے شمار کرنے کیلئے یہ ثابت کرنا ضروری ہوگا کہ وہ چیز خود مادہ کی محتاج نہیں نہ کہ اس کے احوال، لہذا جب یہاں ہیولیٰ اور صورت کے مباحث کو علم الٰہی میں سے ہونے کو ثابت

کرنا ہے تو اس کے لئے یہ ثابت کرنا ہوگا کہ ہیولیٰ اور صورت دونوں خود کسی بھی لحاظ سے مادہ کے محتاج نہیں ہیں نہ خارجًا نہ ذہنًا، اور صاحب محاکمات نے خود ہیولیٰ اور صورت کا غیر محتاج الی المادہ ہونا ثابت نہیں کیا بلکہ ان کے احوال کے متعلق کہا ہے کہ یہ مادہ کے محتاج نہیں ہیں لہٰذا ان کی بیان کردہ توجیہ درست نہیں ہے آگے شارح فتوجیہہ الخ کہکر صحیح توجیہ بیان کرتے ہیں کہ جب آپ کو یہ معلوم ہوگیا کہ علم الٰہی ایسی اشیاء کے احوال کا جاننا ہے جو کسی بھی اعتبار سے مادہ کی محتاج نہ ہوں تو ہیولیٰ اور صورت کے مباحث کو علم الٰہی میں شمار کرنے کی وجہ یہ بیان کی جائے گی کہ نہ تو ہیولیٰ کسی وجود کے اعتبار سے مادہ کا محتاج ہے اور نہ [illegible] رست۔ اور جب یہ دونوں بالکل مادّہ کے محتاج نہیں ہیں تو ان کے احوال کا جاننا علم الٰہی میں شمار کیا جائے گا۔ اب سنئے کہ ہیولیٰ اور صورت مادہ کے محتاج کیوں نہیں، ہیولیٰ کے متعلق تو شارح نے یوں فرمایا لا شبہۃ فی ان الھیولی الخ کہ اس میں تو کوئی شبہ ہی نہیں ہے کہ ہیولیٰ دونوں وجود کے اعتبار سے مادّہ کا محتاج نہیں ہے اس کی دلیل شارح نے واضح اور ظاہر ہونے کی وجہ سے بیان نہیں فرمائی، دلیل یہ ہے کہ اگر ہیولیٰ مادّہ کا محتاج ہو تو احتیاج الشئی الی نفسہ لازم آئے گا اس لئے کہ ہیولیٰ خود مادہ ہے جب مادہ کا محتاج ہوگا خواہ کسی بھی وجود کے اعتبار سے ہو تو مادہ مادہ کا محتاج ہوا اور یہ احتیاج الشئی الی نفسہ ہے جو کہ محال ہے اور یہ محال اس وجہ سے ہے کہ اس سے تقدم الشئ علی نفسہ (شئے کا خود اپنی ذات سے مقدم ہونا) لازم آتا ہے اور تقدم الشئ علی نفسہ محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتا ہے پس احتیاج الشئ الی نفسہ بھی محال ہے۔ احتیاج الشئ الی نفسہ سے تقدم الشئ علی نفسہ اسوجہ سے لازم آتا ہے کہ جب شئے اپنی ذات کی طرف محتاج ہوگی تو وہی شئے محتاج اور وہی محتاج الیہ ہوگی اور محتاج الیہ مقدم ہوتا ہے محتاج پر، پس شئے کا اپنی ذات پر تقدم لازم آیا، بہرحال ہیولیٰ کا مادہ کی طرف محتاج ہونا مستلزم ہے احتیاج الشئ الی نفسہ کو اور یہ محال ہے اور جو مستلزم ہو محال کو وہ خود محال، پس ہیولیٰ کا مادّہ کی طرف محتاج ہونا محال ہے لہٰذا ثابت ہوگیا کہ ہیولیٰ مادہ کی طرف بالکل محتاج نہیں ہے۔ آگے صورت کے متعلق فرماتے ہیں ولا فی ان الصورۃ لا تفتقر الیہما الخ کہ اس بات میں بھی کوئی شبہ نہیں ہے کہ صورت وجود ذہنی کے اعتبار سے مادہ کی محتاج نہیں ہے اسکی دلیل بھی واضح ہونے کی وجہ سے بیان نہیں کی دلیل یہ ہے کہ جب ہم صورت جسمیہ کا تصور کرتے ہیں تو کسی مادہ کے تصور کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی بلکہ مادہ کا تصور کئے بغیر بس یہ تصور کر لینا کافی ہوتا ہے ھی الجوھر الممتد فی الجہات الثلثۃ۔ کہ صورت جسمیہ ایسا جوہر ہے جو تینوں جہات میں پھیلا ہوا ہو، اتنا تصور کرنے سے صورت جسمیہ ذہن میں آگئی کسی مادہ کے تصور کی ضرورت نہیں کہ وہ پانی کی صورت ہے یا ہوا وغیرہ کی۔ معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ وجود ذہنی میں محتاج الی المادّہ نہیں۔ رہی یہ بات کہ صورت جسمیہ وجود خارجی میں مادّہ کی محتاج کیوں نہیں ہے اس کی دلیل واما ان الصورۃ لا تفتقر الیہا فی الوجود الخارجی الخ سے بیان کرتے ہیں کہ صورت جسمیہ وجود خارجی میں مادّہ کی محتاج اس لئے نہیں ہے کہ فلاسفہ نے یہ بیان کیا ہے کہ ہیولیٰ یعنی مادہ اپنے وجود خارجی اور بقاء میں صورت کا محتاج ہوتا ہے یعنی بغیر صورت جسمیہ کے ہیولیٰ نہ تو موجود فی الخارج ہوتا ہے اور نہ باقی رہتا ہے اس کا وجود و بقاء صورت جسمیہ پر موقوف ہے

تو اگر صورت جسمیہ بھی وجود خارجی میں مادہ کی محتاج ہوجائے تو دور لازم آئے گا کیونکہ مادہ وجود خارجی میں محتاج ہے صورت کا اور صورت وجود خارجی میں محتاج ہوگی مادہ کی۔ اور جب دونوں ایک ہی چیز میں ایک دوسرے کی محتاج ہوں گی تو دور کا لازم آنا ظاہر ہے کیونکہ دور کہتے ہیں توقف الشئ علیٰ ما یتوقف علیہ ذٰلک الشئ من جهة واحدة کو یعنی شے کا موقوف ہونا اس شے پر کہ یہ شے خود موقوف ہو پہلی شے پر ایک ہی جہت سے۔ پس دور سے بچنے کیلئے فلاسفہ نے یہ کہا ہے کہ صورت اپنے وجود خارجی میں مادہ کی محتاج نہیں ہے بلکہ اپنے تشکل میں ہے۔ اور جب توقف کی جہت بدل گئی کہ ایک تو محتاج ہے وجود خارجی اور بقاء میں اور دوسری محتاج ہے تشکل میں تو دور لازم نہیں آئے گا کیونکہ توقف کی جہت بدل جانے سے دور ختم ہو جاتا ہے بہرحال اس سے یہ معلوم ہوا کہ صورت وجود خارجی میں مادہ کی محتاج نہیں ہے اس تقریر مذکور سے ہیولیٰ اور صورت دونوں کے متعلق یہ ثابت ہوگیا کہ یہ دونوں کسی بھی لحاظ سے مادہ کے محتاج نہیں ہے نہ وجود خارجی کے لحاظ سے نہ وجود ذہنی کے اعتبار سے، لہٰذا ان کے مباحث کو علم الٰہی میں شمار کیا جائے گا۔ ہیولیٰ کا صورت کی طرف وجود و بقاء میں محتاج ہونا اور صورت کا ہیولیٰ کی طرف تشکل میں محتاج ہونا اس کا مفصل بیان ان شاء اللہ فصل خامس میں آئیگا۔

وبُرهانهُ أنّ بعضَ الاجسامِ القابلةِ للانفكاكِ مثل الماءِ والنار يجب ان يكون في نفسه متصلاً واحداً كما هو عند الحسّ والّا فان لم تكن اجزاءُها اجساماً لزمَ الجزءُ الذي لا يتجزّىٰ او الخطُ الجوهريُّ وهو جوهرٌ لا يقبلُ القسمةَ إلّا في جهةٍ واحدةٍ او السطحُ الجوهريُّ وهو جوهر لا يقبلُ القسمةَ إلّا في جهتين واستحالةُ وجودهما بمثل ما مرّ في نفيِ الجزءِ وسيوردُهُ المصنف وان كانت اجزاءُها اجساماً ننقلُ الكلامَ اليها ولا بُدَّ مِنْ انْ ينتهي الى جسمٍ لا مفصلَ فيه بالفعل والّا لزمَ تركيبُهُ مِنْ اجزاء غير متناهيةٍ بالفعل وهو محالٌ لانه يستلزم ان يكون الجسمُ المركب منها غيرَ متناهي المقدار

ترجمہ:۔ اور اس کی (اثبات ہیولیٰ) کی دلیل یہ ہے کہ بعض وہ اجسام جو انفکاک (انفصال) کو قبول کرنے والے ہیں جیسے پانی اور آگ ان کا نفس الامر میں متصل واحد ہونا ضروری ہے جیسا کہ وہ حس کے نزدیک (محسوس کرنے اور دیکھنے کے اعتبار سے متصل واحد ہیں) ہیں ورنہ پس اگر ان کے اجزاء اجسام نہ ہوں تو جزء لا یتجزیٰ لازم آئے گا یا خط جوہری (لازم آئے گا) اور وہ ایسا جوہر ہے جو تقسیم کو قبول نہیں کرتا ہے مگر ایک جہت میں (یعنی طول میں) یا سطح جوہری (لازم آئے گی) اور وہ ایسا جوہر ہے جو تقسیم کو قبول نہیں کرتا ہے مگر دو جہتوں (طول اور عرض) میں اور خط جوہری اور سطح جوہری کے وجود کا محال ہونا اسی جیسی دلیل سے ہے جو جزء لا یتجزیٰ کی نفی میں گذر چکی ہے اور عنقریب مصنف اس کو پیش کریں گے اور اگر ان کے اجزاء

اجسام ہوں تو ہم کلام کا سلسلہ ان اجسام کی طرف منتقل کریں گے اور ضروری بات ہے کہ یہ سلسلۂ کلام ایسے جسم پر ختم ہوگا جس میں بالفعل مفصل (جوڑ) نہ ہو ورنہ جسم کا بالفعل اجزاء غیر متناہیہ سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لئے کہ یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ جسم جو اجزاء غیر متناہیہ سے مرکب ہے غیر متناہی مقدار والا ہو جائے۔

تشریح: وبرھانہ الخ یہاں سے ہیولیٰ کے اثبات کی دلیل بیان کرتے ہیں۔ مصنف نے فصل کے شروع میں دعویٰ کیا تھا کل جسم مرکب من جزئین الخ کہ ہر جسم دو جزؤں سے مرکب ہوتا ہے ایک ہیولیٰ دوسرے صورت جسمیہ اور یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ صورت کا وجود ظاہر اور بدیہی ہے اسکو ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے البتہ جسم کے اندر جو ہیولیٰ اور مادہ ہوتا ہے اسکا وجود مخفی ہے اسلئے اسکو دلیل سے ثابت کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ مصنف رح وبرہانہ الخ سے اس کی دلیل بیان فرماتے ہیں۔ دلیل کی تقریر سے قبل ہم تمہید کے طور پر چند باتیں بیان کرتے ہیں تاکہ دلیل کے سمجھنے میں بصیرت حاصل ہو۔

(۱) پہلی بات یہ ہے کہ اجسام کی دو قسمیں ہیں۔ اجسام عنصریہ، اجسام فلکیہ، اجسام عنصریہ تو قابلہ للانفکاک (تقسیم وانفصال کو قبول کرنے والے) ہوتے ہیں اور اجسام فلکیہ فلاسفہ کے نزدیک انفکاک وتقسیم کو قبول نہیں کرتے۔ ان کے یہاں افلاک کے اندر ٹوٹ پھوٹ محال ہے چنانچہ فلکیات کی بحث میں آگے چل کر ایک فصل آئے گی جس میں بیان کیا جائیگا کہ فلک خرق والتیام (پھٹنے اور جڑنے) کو قبول نہیں کرتا اسی لئے یہ لوگ قیامت اور حشر ونشر کے منکر ہیں اور ہمارے یہاں عناصر کی طرح افلاک میں بھی انقسام وانفکاک خرق والتیام ٹوٹ پھوٹ ممکن ہے قیامت کے دن آسمان ٹوٹ پھوٹ جائے گا ارشاد باری عزاسمہٗ ہے اِذَا السَّمَآءُ انْشَقَّتْ ۔ اِذَا السَّمَآءُ انْفَطَرَتْ ۔ اسی طرح اور بھی بہت سی آیات شریفہ اس پر شاہد ہیں اور اس کا اعتقاد رکھنا جزو ایمان ہے۔ مصنف رح جو ہیولیٰ کے اثبات کی دلیل پیش کر رہے ہیں اس سے تمام اجسام کے اندر خواہ وہ فلکیہ ہوں یا عنصریہ ہوں ہیولیٰ ثابت نہیں ہوگا بلکہ یہ دلیل صرف اجسام عنصریہ قابلہ للانفکاک میں ہیولیٰ کو ثابت کرنے کیلئے ہے فلاسفہ کو کوئی ایسی جامع دلیل نہیں مل سکی جس سے ایک ساتھ تمام اجسام کے اندر (خواہ وہ فلکیہ ہوں یا عنصریہ) ہیولیٰ ثابت ہو جائے اس لئے وہ اوّلاً عنصریات کے اندر ہیولیٰ کے اثبات پر دلیل پیش کرتے ہیں پھر فلکیات کے اندر ہیولیٰ کو دوسری دلیل سے ثابت کرتے ہیں مصنف نے بھی ایسا ہی کیا ہے کہ پہلے اجسام عنصریہ قابلہ للانفکاک میں ہیولیٰ کے ثبوت پر دلیل قائم کی ہے پھر اس کے بعد اسی سے تمام اجسام کے اندر ہیولیٰ کے ثبوت پر استدلال کر لیا جیسا کہ عنقریب معلوم ہو جائیگا۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ پھر اجسام عنصریہ قابلہ للانفکاک میں بھی سب کے اندر ہیولیٰ اس دلیل سے ثابت نہیں ہوگا بلکہ یہ دلیل ان میں سے بھی بعض کے اندر ہیولیٰ کو ثابت کریگی یعنی صرف بسائط عنصریہ میں نہ کہ مرکبات عنصریہ میں۔ اسی واسطے مصنف نے اجسام القابلۃ للانفکاک کو بعض کی قید کے ساتھ مقید کر کے دلیل کا آغاز بایں الفاظ کیا ہے۔ ان بعض الاجسام القابلۃ للانفکاک یجب ان یکون فی نفسہ متصلا واحداً الخ بعض اجسام سے مراد بسائط عنصریہ

ہی ہیں جو متصل واحد ہوتے ہیں اجزار سے مرکب نہیں ہوتے، مرکبات مراد نہیں ہیں جو ذو مفصل (جوڑ والے) اور اجزار والے ہوتے ہیں البتہ یہ کہا جائے گا کہ اسی دلیل سے نتیجۃً بسائط و مرکبات سب ہی کے اندر ہیولیٰ ثابت ہوجائے گا اس لئے کہ جب اس سے یہ بات معلوم ہوجائے گی کہ بسائط عنصریہ کے اندر ہیولیٰ ہے تو یہ بھی ثابت ہوجائے گا کہ مرکبات کے اندر بھی ہیولیٰ ہے کیونکہ جو ہیولیٰ بسائط کا ہوتا ہے وہی مرکبات کا ہوتا ہے اس لئے کہ مرکبات بسائط ہی سے مل کر بنتے ہیں۔ یہاں بھی یہی کہا جائے گا کہ فلاسفہ کو کوئی ایسی دلیل نہیں مل سکی جو تمام اجسام کے عنصریہ میں ہیولیٰ کو ثابت کر دے خواہ وہ بسائط اور متصل واحد ہوں یا مرکبات اور ذو مفصل ہوں اس لئے یہ اولاً اجسام عنصریہ بسیط میں ہیولیٰ کو ثابت کرتے ہیں پھر اسی سے نتیجۃً اجسام عنصریہ مرکبہ منفصلہ میں ہیولیٰ ثابت ہوجاتا ہے۔

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ فلاسفہ اور متکلمین کا اس پر تو اتفاق ہے کہ بعض وہ اجسام جو انفکاک کو قبول کرنے والے ہیں جیسے پانی اور آگ یہ حس کے اعتبار سے متصل واحد ہیں یعنی دیکھنے میں متصل واحد معلوم ہوتے ہیں ان کے اندر اجزاء سے ترکیب محسوس نہیں ہوتی۔ متصل واحد اس کو کہتے ہیں جس میں بالفعل اجزاء متمایزہ نہ ہوں اگرچہ اجزاء ہونے کی صلاحیت ہو یعنی تقسیم کرنے کے بعد اجزاء ہوجاتے ہوں اور جس کے اندر بالفعل اجزار موجود ہوں اس کو منفصل یا ذو مفصل کہا جاتا ہے جیسے مثلاً حوض میں بھرا ہوا پانی متصل واحد ہے اور اینٹوں سے بنی ہوئی دیوار منفصل یا ذو مفصل ہے پانی اور دیوار میں آپ کھلا فرق محسوس کرتے ہیں کہ پانی میں اجزار سے ترکیب بالکل محسوس نہیں ہوتی بلکہ متصل واحد نظر آتا ہے البتہ اس میں اجزار کی صلاحیت ہے کیونکہ یہ انفکاک اور تقسیم کو قبول کرتا ہے اور تقسیم کے بعد اسکے اجزاء ہوجاتے ہیں جیسے ایک پیالہ کا پانی دو پیالوں میں کر دیا جائے تو پانی دو حصوں پر منقسم ہوگیا ہے۔ اور دیوار کا اجزاء سے مرکب ہونا اور ذو مفصل (جوڑ والا) ہونا صاف دکھائی دیتا ہے کہ اس کا ایک ایک جزء دوسرے سے ممتاز ہے۔ بہر حال فلاسفہ و متکلمین اس بات پر متفق ہیں کہ بعض وہ اجسام جو انفکاک اور تقسیم کو قبول کرتے ہیں جیسے پانی اور آگ یہ حسی اعتبار سے (دیکھنے کے اعتبار سے) متصل واحد ہیں لیکن یہ اجسام نفس الامر اور حقیقت کے اعتبار سے بھی متصل واحد ہیں یا نہیں اس میں اختلاف ہے متکلمین تو کہتے ہیں کہ یہ اجسام نفس الامر اور حقیقت کے اعتبار سے متصل واحد نہیں ہیں بلکہ چھوٹے چھوٹے اجزاء لا تتجزی سے مرکب ہیں اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ سے چھوٹے چھوٹے اجزار لا تتجزی سے مرکب کر کے ایسے اجسام بنا دئے ہیں جو دیکھنے میں متصل معلوم ہوتے ہیں جیسے پانی اور آگ وغیرہ۔ اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ یہ اجسام جس طرح حس کے اعتبار سے متصل واحد ہیں اسی طرح نفس الامر کے اعتبار سے بھی متصل واحد ہیں اجزار سے مرکب نہیں۔

جب یہ تین باتیں آپ ذہن نشین کر چکے تو اب ہم دلیل کی تقریر کرتے ہیں، اثبات ہیولیٰ کی یہ دلیل دو مقدموں پر مشتمل ہے۔ پہلا مقدمہ یہ ہے "کہ بعض وہ اجسام جو انفکاک کو قبول کرنے والے ہیں جیسے پانی اور آگ مثلاً ان کا نفس الامر میں متصل واحد ہونا ضروری ہے جیسا کہ یہ ظاہر حس کے لحاظ سے متصل واحد نظر آتے ہیں۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ جب اس متصل واحد پر ہم انفصال طاری کریں گے یعنی اس کے دو ٹکڑے کریں گے تو اس کے اندر ایک ایسی شئے ہوگی

جو انفصال کو قبول کرے گی پس اسی قابل للانفصال کا نام ہیولیٰ اور مادہ ہے

والا فان لم تکن اجزاءہ الخ سے مقدمۂ اولیٰ کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ اگر بعض اجسام قابلہ للانفکاک متصل واحد نہوں بلکہ اجزار سے مرکب ہوں تو ان کے اجزار دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ اجزار اجسام ہوں گے یا غیر اجسام۔ اگر غیر اجسام ہیں تو اس کے اندر تین صورتیں نکلتی ہیں اور تینوں باطل ہیں لہٰذا ان اجزار کا غیر اجسام ہونا باطل۔ وہ تین صورتیں یہ ہیں کہ وہ اجزار یا تو بالکل غیر منقسم ہوں گے یعنی کسی بھی اعتبار سے تقسیم کو قبول نہیں کریں گے نہ طولاً نہ عرضاً نہ عمقاً۔ اس صورت میں جزء لایتجزیٰ کا وجود لازم آئے گا اس لئے کہ ایسا جزء جو بالکل تقسیم کو قبول نہ کرتا ہو وہ جزء لایتجزیٰ ہے اور جزء لایتجزیٰ باطل ہے کما مَرّ علیٰ صا‌۱۷۔ یا وہ اجزار منقسم فی جہۃ واحدۃ ہوں گے یعنی فقط طول کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کریں گے ایسی صورت میں ان کا خط جوہری ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ خطِ جوہری ایسے جوہر کو کہتے ہیں جو صرف جہت طول میں منقسم ہوتا ہو عرضاً اور عمقاً تقسیم کو قبول نہ کرتا ہو۔ اور خط جوہری بھی محال ہے یا وہ اجزار منقسم فی الجہتین ہوں گے یعنی طول اور عرض میں تقسیم کو قبول کریں گے عمق میں نہیں۔ ایسی صورت میں ان کا سطح جوہری ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ سطح جوہری ایسا جوہر ہے جو صرف جہت طول اور عرض میں تقسیم کو قبول کرے عمق میں اسکی تقسیم نہ ہوسکتی ہو اور سطح جوہری بھی محال ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ ایک چوتھا احتمال منقسم فی الجہات الثلٰثۃ ہونے کا باقی رہ گیا ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ یہ تفصیل ان اجزار کے غیر اجسام ہونے کی صورت میں چل رہی ہے اور منقسم فی الجہات الثلٰثۃ تو جسم ہوتا ہے غیر اجسام ہونے کی صورت میں تو صرف تین ہی احتمالات نکلیں گے ۱ غیر منقسم اصلاً ۲ منقسم فی الجہۃ الواحدۃ ۳ منقسم فی الجہتین۔ فافہم۔

خط جوہری اور سطح جوہری کو جو محال کہا گیا ہے اس کی دلیل اُسی طرح ہے جسطرح جزء لایتجزیٰ کے محال اور باطل ہونے کی دلیل پہلے صـ۱۰۵ تا ۱۰۵ پر گذر چکی ہے یعنی اگر خط جوہری موجود ہو تو ہم ایک خط جوہری کو دو خط جوہری کے درمیان رکھیں گے یا دونوں کے ملتقیٰ پر رکھیں گے آگے وہی تفصیل ہے جو ابطال جزء لایتجزیٰ کی دلیل میں ہے ان دونوں کے بطلان کی دلیل آگے مصنف خود بیان کریں گے چنانچہ صـ۱۹۵ پر یہ دلیل آرہی ہے۔

وان کانت اجزاءھا اجساماً الخ یہ تفصیل تو اس وقت تھی جب کہ وہ اجزار اجسام نہوں اور اگر وہ اجزار اجسام ہیں تو ہم کلام کو ان اجسام کی طرف منتقل کریں گے اور یوں کہیں گے کہ یہ اجسام متصل واحد ہیں یا غیر متصل واحد یعنی مرکب من الاجزار ہیں اگر متصل واحد ہیں تو ہمارا مدعا ثابت ہوگیا کہ بعض وہ اجسام جو قابلہ للانفکاک ہیں متصل واحد ہیں ہم اسی متصل پر دلیل کا دوسرا مقدمہ جاری کر کے ہیولیٰ کو ثابت کردیں گے بایں طور کہ اس متصل پر انفصال طاری کریں گے تو اس کے اندر ایک شئے قابل للانفصال ہوگی وہی ہیولیٰ ہے۔ اور اگر وہ اجسام متصل واحد نہیں ہیں بلکہ اجزار سے مرکب ہیں تو ان اجزار کے متعلق سوال ہوگا کہ وہ اجزار اجسام ہیں یا غیر اجسام اگر غیر اجسام کہتے ہو تو وہی تین مذکورہ صورتیں پیدا ہوں گی۔ غیر منقسم، منقسم فی الجہۃ الواحدۃ، منقسم فی الجہتین اور تینوں صورتیں باطل ہیں کما مَرّ اور اگر اجسام ہیں تو پھر ان اجسام کی طرف کلام منتقل کرتے ہوئے پوچھیں گے کہ یہ اجسام متصل واحد ہیں یا غیر متصل اگر متصل واحد ہیں تو ہمارا مدعا

ثابت ہوگیا یعنی بعض اجسام قابلہ للانفکاک کا متصل واحد ہونا ثابت ہوگیا ہم اسی پر مقدمۂ ثانیہ جاری کردیں گے جس کا ذکر ابھی اوپر آچکا ہے۔ اور اگر غیر متصل ہیں یعنی اجزاء سے مرکب ہیں تو اسی طرح پھر سوال ہوگا کہ وہ اجزاء اجسام ہیں یا غیر اجسام، اجسام ہونیکی صورت میں متصل ہیں یا مرکب من الاجزاء تو کہیں نہ کہیں پہنچکر آپ کو ان اجسام کے متصل ہونے کا ضرور قائل ہونا پڑے گا ورنہ تو تجزی در تجزی کا سلسلہ الیٰ غیر النہایہ چلتا رہے گا اور تسلسل الیٰ غیر النہایہ محال ہے پس یہ سلسلہ کہیں نہ کہیں اس بات پر جاکر ضرور ختم ہوگا کہ وہ اجسام متصل واحد ہیں ان کے اندر بالفعل کوئی مفصل اور جوڑ نہیں ہے یعنی اجزاء سے مرکب نہیں ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ آپ یا تو شروع میں ہی ہماری بات مان لیجئے کہ بعض وہ اجسام جو قابلہ للانفکاک ہیں ان کا متصل واحد ہونا ضروری ہے ورنہ اجزاء کرتے کرتے کہیں نہ کہیں آپکو ضرور ماننا پڑے گا کہ یہ اجزاء متصل واحد اجسام ہیں اور جہاں بھی آپ متصل واحد ہونا تسلیم کریں گے ہمارا مدعا ثابت ہوجائے گا ہم اسی متصل پر دلیل کا دوسرا مقدمہ جاری کر کے ہیولیٰ کو ثابت کردیں گے۔ اور یہ جو کہا گیا ہے کہ سلسلہ متصل پر جاکر ختم ہوجائے وہ اس لئے کہ اگر سلسلہ متصل پر ختم نہ ہو بلکہ غیر متناہی طور پر اس جسم کے اجزاء در اجزاء ہوتے رہیں تو جسم کا اجزاء غیر متناہیہ سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور جسم کا اجزاء غیر متناہیہ سے مرکب ہونا محال ہے اس لئے کہ اگر جسم کے اندر اجزاء غیر متناہیہ ہوں تو جسم کا غیر متناہی المقدار ہونا لازم آتا ہے کیونکہ جسم کے اندر جتنی کثیر تعداد میں اجزاء ہوتے ہیں اسی قدر اسکی مقدار بڑھی ہوئی ہوتی ہے جب اس جسم میں اجزاء غیر متناہی ہوئے تو اس کی مقدار بھی غیر متناہی ہوگی پس جسم کا مقدار کے اعتبار سے غیر متناہی ہونا لازم آیا اور جسم کا غیر متناہی المقدار ہونا محال ہے کیونکہ جسم کی مقدار تو متناہی ہوتی ہے آپ کسی بھی جسم کو دیکھ لیجئے ہر ایک کی مقدار متناہی ہے۔ بہر حال دلیل کا مقدمۂ اولیٰ ثابت ہوگیا کہ بعض وہ اجسام جو انفکاک کو قبول کرتے ہیں انکا نفس الامر میں متصل واحد ہونا ضروری ہے۔

ولا يتوهم ان هذا القول مناف لما صرحوا به من ان الجسم قابل للانقسام الى غير النهاية اذ ليس معنى كلامهم انه يمكن ان تخرج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد منه انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده وذلك على قياس ما قال المتكلمون من ان مقدورات الله تعالى غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال مطلقا عندهم فليس معناه الا ان تاثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تاثير القدرة يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا تصل الى حد لا يمكن الزيادة عليه

ترجمہ:۔ اور یہ وہم نہ کیا جائے کہ یہ قول اس بات کے منافی ہے جسکی فلاسفہ نے صراحت کی ہے کہ جسم غیر نہایہ تک تقسیم کو قبول کرنیوالا ہے اس لئے کہ ان کے کلام کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان انقسامات غیر متناہیہ کا قوت سے فعل کی طرف نکلنا ممکن ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ جسم منقسم ہونے میں ایسی حد تک نہیں پہنچتا ہے کہ اس حد کے پاس جاکر ٹھہر جائے اور اس کے

تقسیم کو قبول نہ کرے اور یہ اسی قیاس پر ہے جس کے متکلمین قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی مقدورات غیر متناہی ہیں حالانکہ غیر متناہی چیزوں کا خارج میں پایا جانا ان کے نزدیک مطلقاً محال ہے پس اس کا مطلب صرف یہی ہے کہ قدرت کی تاثیر ایسی حد تک نہیں پہنچتی کہ اس سے آگے تجاوز کرنا ممکن نہ ہو بلکہ ہر وہ درجہ جس تک قدرت کی تاثیر پہنچتی ہے اس سے اوپر کے درجہ تک بھی اس کا پہنچنا ممکن ہے جیسا کہ اعداد کے غیر متناہی ہونے میں اس لئے کہ اعداد ایسی حد تک نہیں پہنچتے ہیں کہ اس حد پر زیادتی ممکن نہ ہو

تشریح:۔ ولا یتوھم الخ ایک اعتراض اور اسکا جواب ذکر کرتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ تو کہتے ہیں جسم اجزاء غیر متناہیہ سے مرکب نہیں ہوتا اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ جسم تقسیم الی غیر النہایہ کو قبول کرتا ہے جسم کے اندر تقسیم کا سلسلہ کہیں جا کر رکتا نہیں ہے کیونکہ اگر سلسلہ تقسیم بند ہو جائے آگے تقسیم نہ ہو سکے تو اخیر میں ایسے اجزاء نکلیں گے جو لاتتجزی اور غیر منقسم ہوں گے حالانکہ اجزاء لا تتجزی باطل ہیں اسی لئے فلاسفہ جسم کو قابل للانقسام الی غیر النہایہ مانتے ہیں اور جب تقسیم الی غیر النہایہ ہوگی تو جسم کے اندر اجزاء بھی غیر متناہی ہوں گے اور آپ کہتے ہیں جسم کا اجزاء غیر متناھیہ سے مرکب ہونا محال ہے پس آپ کے قول اور فلاسفہ کی تصریح میں منافات ہے ہم آخر کس کی بات مانیں آپ کی یا فلاسفہ کی؟

اذلیس معنی کلامھم الخ سے اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ فلاسفہ نے جو یہ کہا ہے کہ جسم الی غیر النہایہ تقسیم کو قبول کرتا ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جسم کے اندر جتنے انقسامات غیر متناہیہ بالقوۃ ہو سکتے ہیں وہ سب کے سب بالفعل موجود ہو جاتے ہیں اور جسم کے اندر گویا بالفعل اجزاء غیر متناہیہ پائے جاتے ہیں بلکہ ان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ جسم کے اندر عقلی طور پر تقسیم کا سلسلہ کسی حد پر جا کر ٹھہرتا نہیں ہے کہ آگے تقسیم نہ ہو سکے بلکہ تقسیم کا سلسلہ عقلی طور پر الی غیر النہایہ چلتا رہتا ہے لیکن تقسیم کرنے سے خارج میں جو اجزاء بالفعل موجود ہوتے ہیں وہ متناہی ہوتے ہیں غیر متناہی نہیں ہوتے مشاہدہ سے یہی بات معلوم ہوتی ہے مثلاً آپ ایک پتھر کے اجزاء در اجزاء کرتے چلے جائیں یہاں تک کہ آپ اس کو بالکل پیس ڈالیں اور ریزہ ریزہ کر ڈالیں اس کے چھوٹے چھوٹے اجزاء ذرات کی شکل میں ہو جائیں گے اور ظاہر ہے کہ یہ اجزاء متناہی التعداد ہیں غیر متناہی نہیں ہیں اس لئے کہ یہ اجزاء ایک متناہی اور محدود مکان میں موجود ہیں لیکن ہر ذرہ کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ یہ تقسیم کو قبول کرتا ہے اگرچہ عقلاً ہی سہی بایں طور کہ ایک ذرہ کو دو ذروں کے درمیان رکھ کر سوال کیا جائے کہ یہ ذرہ دونوں ذروں کے ملنے سے مانع ہے یا نہیں اگر مانع نہیں ہے تو تداخل جواہر لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر مانع ہے تو بیچ کا ذرہ دو حصوں پر منقسم ہو جائے گا کیونکہ اس کا ایک جزء دائیں ذرہ سے اور ایک جزء بائیں ذرہ سے ملا ہوا ہے تو دیکھو بیچ کا ذرہ دو ذروں پر منقسم ہو گیا۔

اسی طرح ہر ذرہ تقسیم کو قبول کرنے والا ہوگا پھر اس ذرے کے عقلی طور پر جو دو جزء ہو گئے ہیں ان میں سے ہر جزء بھی اسی طرح تقسیم کو قبول کرتا رہتا ہے اور جسم کے اندر عقلی طریقہ پر انقسام کا سلسلہ الی غیر النہایہ چلتا رہتا ہے۔

لاتقف عند حد یعنی کسی حد پر جا کر رکتا نہیں، البتہ خارجی اعتبار سے انقسامات اور اجزاء متناہی پائے جاتے

ہیں غیر متناہی نہیں ۔ پس ہمارا یہ کہنا کہ جسم کا اجزاء غیر متناہیہ سے مرکب ہونا محال ہے حکماء کے قول کے منافی نہیں اور یہ بات بالکل اسی کے قیاس پر ہے جس کے متکلمین حضرات قائل ہیں کہ اللہ کی مقدورات (یعنی جن چیزوں پر اللہ تعالیٰ قادر ہیں) غیر متناہی ہیں اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مقدوراتِ غیر متناہیہ خارج میں موجود ہیں کیونکہ امور غیر متناہیہ کا خارج میں موجود ہونا مطلقاً محال ہے خواہ یکے بعد دیگرے ترتیب وار ہوں یا علی سبیل الاجتماع ہوں ۔ بلکہ ان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کی قدرت کی تاثیر کسی ایسی حد پر جاکر نہیں ٹھہرتی کہ آگے تجاوز کرنا ممکن نہ ہو بلکہ جس درجہ پر بھی قدرت کی تاثیر پہنچے گی اس سے اوپر کے درجہ پر بھی قدرت کی تاثیر کا پہنچنا ممکن ہے یعنی عقلی طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اللہ تعالیٰ بس اتنی ہی چیزوں پر قادر ہیں اس سے آگے قدرت نہیں ہے بلکہ قدرت کی تاثیر کا سلسلہ الیٰ غیر النہایہ چلتا رہیگا البتہ خارج میں جو مقدورات پائے جاتے ہیں وہ متناہی ہیں ۔

کما فی لاتناھی الاعداد الخ جسم کے اندر انقسامات غیر متناہیہ ہونے کے قائل تو صرف فلاسفہ ہیں اور اللہ کی مقدورات کے غیر متناہیہ ہونے کے قائل صرف متکلمین ہیں اب یہاں سے شارح ایک ایسی مثال پیش کرتے ہیں جو مسلم بین الفریقین ہے جیسے اعداد کا سلسلہ متکلمین اور فلاسفہ سب کے نزدیک غیر متناہی ہے یعنی اعداد کا سلسلہ کسی ایسی حد پر جاکر نہیں رُکتا کہ اس سے آگے زیادتی ممکن نہ ہو بلکہ جو عدد بھی فرض کیا جائے گا اس سے آگے بھی عدد فرض کیا جا سکتا ہے اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ عقلی طور پر اعداد کا سلسلہ غیر متناہی ہے لیکن خارج میں جو معدودات پائے جائیں گے وہ متناہی ہوں گے اس لئے کہ امور غیر متناہیہ کا خارج میں موجود ہونا محال ہے ۔

وھٰھنا بحثٌ اذ لایلزم مِنْ ھٰذا الدلیل اَنّ شیئًا من الاجسام القابلۃ للانفکاک یجب اَنْ یکونَ فی نفسہٖ متصلاً بل غایۃُ مایلزم منہ انہ یجب انتہاءُھا الی اجسامٍ لا مَفْصَلَ فیہا بالفعل ویجوز اَنْ تکونَ ھذہ الاجسامُ المتصلۃُ التی تنتھی الیہا الاجسامُ القابلۃُ للانفکاک غیرَ قابلۃ للانفکاک وکیف لا وقد قال ذی مِقْرَاطِیْس اَنّ مَبادی الاجسام اجسامٌ صِغارٌ صَلْبَۃٌ لاتقبل الانفکاک وان کانت قابلۃ للقسمۃِ الوھمیۃِ فلا بُدَّ لاثبات المرام من نفی ھذا الکلام ودُوْنَہٗ خَرْطُ القَتَادِ

ترجمہ :۔ اور اس جگہ ایک بحث ہے اس لئے کہ اس دلیل سے یہ لازم نہیں آتا کہ بعض وہ اجسام جو انفکاک کو قبول کرنیوالے ہیں ان ہی کا نفس الامر میں متصل ہونا واجب ہے بلکہ زائد سے زائد دلیل سے یہ بات لازم آتی ہے کہ ان (اجسام قابلہ للانفکاک) کا ایسے اجسام تک پہنچنا ضروری ہے جن میں بالفعل کوئی جوڑ اور فصل نہ ہو (بلکہ متصل واحد ہوں) اور یہ بات جائز ہے کہ یہ اجسام متصلہ جن کی طرف اجسام قابلہ للانفکاک (منقسم ہوتے ہوتے) پہنچتے ہیں انفکاک کو قبول کرنے والے نہ ہوں اور (یہ اجسام متصلہ انفکاک کو قبول نہ کرنے والے) کیسے نہیں ہوں گے حالانکہ ذی مقراطیس نے کہا ہے کہ اجسام کے مبادی (جن سے اجسام مرکب ہوتے ہیں) ایسے اجسام ہوتے ہیں جو (نہایت) چھوٹے اور سخت ہوتے ہیں جو انفکاک (فی الخارج) کو قبول نہیں کرتے اگرچہ تقسیم وہمی کو قبول کرتے ہیں پس مقصد کو ثابت

کرنے کے لئے اس کلام (ذی مقراطیس کے قول) کو باطل کرنا ضروری ہے اور اس کے بغیر (مقصد کو ثابت کرنا اتنا دشوار ہے جتنا کہ) کانٹوں دار شاخ کو ہاتھ میں لیکر کھینچنا (دشوار) ہے۔

تشریح:-

ھٰھنا بحث الخ:- اجسام قابلہ للانفکاک کے متصل واحد فی نفس الامر ہونے کی جو دلیل بیان کیگئی ہے شارح اس دلیل پر اعتراض کرتے ہیں۔ ھٰھنا سے اسی دلیل کیطرف اشارہ ہے۔ دلیل کے اندر دو شقیں تھیں کہ اگر وہ اجسام متصل نہ ہوں بلکہ مرکب من الاجزاء ہوں تو وہ اجزاء یا تو غیر اجسام ہوں گے یا اجسام۔ یہ اعتراض شق ثانی کو اختیار کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے دلیل بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر وہ اجزاء اجسام ہیں تو ان کی تقسیم در تقسیم کا سلسلہ جسم متصل پر جاکر ختم ہوگا اور اس سے ہمارا مقصود ثابت ہوجائے گا کہ بعض وہ اجسام جو قابلہ للانفکاک ہیں متصل واحد فی نفس الامر ہیں۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس سے آپ کا مقصود ثابت نہیں ہوتا کیونکہ آپ کا مقصود تو یہ ہے کہ جو اجسام متصل واحد ہوں وہ متصل واحد ہونے کے ساتھ ساتھ ایسے بھی ہونے چاہئیں جن کے اندر خارج میں انفصال اور انفکاک ہوسکتا ہو کیونکہ آپ کو دوسرا مقدمہ جاری کرنا ہے یعنی اس متصل پر انفصال طاری کرکے ہیولیٰ کو ثابت کرنا ہے اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ وہ اجسام متصلہ متصلہ ہونے کیساتھ ساتھ قابلہ للانفکاک بھی ہوں اور دلیل مذکور سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جو اجسام انفکاک کو قبول کرنے والے ہیں وہی متصل واحد ہیں بلکہ دلیل سے تو زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جو اجسام قابلہ للانفکاک ہیں ان کی تقسیم در تقسیم کی انتہا اجسام متصلہ پر ہوگی اور ان اجسام متصلہ کا جن پر اجسام قابلہ للانفکاک کی تقسیم کی انتہا ہوئی ہے قابلہ للانفکاک ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ تقسیم در تقسیم ہوتے ہوتے وہ اجسام اس قدر چھوٹے چھوٹے ہوگئے ہیں کہ متصلہ تو ہیں مگر غایت صغر کی وجہ سے خارج میں انفکاک کو قبول نہیں کرتے ان کے خارج میں دو ٹکڑے نہیں کئے جاسکتے اور جب یہ قابلہ للانفکاک فی الخارج نہیں ہیں تو آپ دوسرا مقدمہ ان پر جاری نہیں کرسکتے یعنی ان پر انفصال طاری کرکے ہیولیٰ کو ثابت نہیں کرسکتے پس آپ کا مقصود ثابت نہیں ہوا اور ہم نے جو یہ کہا ہے کہ یہ چھوٹے چھوٹے اجسام خارج میں انفکاک کو قبول نہیں کرتے یہ ہم اپنی طرف سے نہیں کہتے بلکہ حکماء فلاسفہ میں سے ذی مقراطیس اسی کا قائل ہے، ذی مقراطیس کا کہنا ہے کہ اجسام کے مبادی جن سے اجسام مرکب ہوتے ہیں ایسے چھوٹے چھوٹے اور سخت اجسام ہوتے ہیں جو صغر اور صلابت کی وجہ سے انفکاک خارجی کو قبول نہیں کرتے اگرچہ تقسیم وہمی کو قبول کرلیتے ہیں یعنی خارج میں الگ الگ ان کے دو ٹکڑے نہیں کئے جاسکتے اگرچہ ان میں تقسیم کو فرض کیا جاسکتا ہے تو دیکھئے ذی مقراطیس بھی اس بات کا قائل ہے کہ جو اجسام کبیرہ انفکاک فی الخارج کو قبول کرتے ہیں اگر ان کی تحلیل و تقسیم کی جائے اور بالکل باریک بنا دیا جائے تو آخر میں ایسے اجسام صغیرہ نکلیں گے جو انفکاک خارجی کو قبول نہیں کریں گے اگرچہ تقسیم وہمی ان میں ہوسکتی ہے اور تقسیم وہمی ہونے سے تمہارا مدعا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ہیولیٰ کو ثابت کرنے کیلئے انفکاک خارجی ضروری ہے جیسا کہ دوسرے مقدمہ میں آپ کو

معلوم ہو جائے گا۔ اب آپ کو اپنا مقصد ثابت کرنے کے لئے ذی مقراطیس کے قول کو باطل کرنا پڑے گا اور اس کے قول کو باطل کرنا بڑا دشوار ہے اتنا ہی دشوار ہے جتنا کہ کانٹوں دار شاخ کو مٹھی میں لیکر کھینچنا۔

ویجوز ان تکون هذه الاجسام المتصلة الخ:۔ هذه الاجسام سے لیکر القابلة للانفكاك تک تکون فعل ناقص کا اسم ہے اور اس کے بعد غیر قابلة للانفكاك یہ اس کی خبر ہے۔

کیف لا وقد قال الخ:۔ یہاں عبارت مقدر ہے یعنی کیف لا تکون الاجسام المتصلة التی تنتهی الیها الاجسام القابلة للانفكاك غیر قابلة للانفكاك وقد قال الخ۔ کہ وہ اجسام متصلہ جن کی طرف اجسام قابلہ للانفکاک کی تقسیم کی انتہا ہوتی ہے غیر قابلہ للانفکاک کیسے نہیں ہوں گے جب کہ ذی مقراطیس اسکا قائل ہے۔

ذی مقراطیس:۔ یہ یونانی زبان میں ایک فلسفی حکیم کا نام ہے اس کو دال مہملہ کے ساتھ دی مقراطیس بھی کہا جاتا ہے یہ بہمن بن اسفندیار کی اولاد میں سے ہے اس پر حکمت طبیعیہ غالب تھی اور حکمت الٰہیہ میں اس کی طرف بہت سے اوہام فاسدہ منسوب کئے جاتے ہیں (کما فی حاشیۃ النبراس شرح شرح العقائد ص ۱۱۶)

ودونه خرط القتاد:۔ قتاد کانٹوں دار درخت کو کہتے ہیں اور خرط کے معنی ہاتھوں سے شاخ کے پتے سونتنا، جھاڑنا، یہاں خرط قتاد کا مطلب یہ ہوگا کہ کانٹوں دار شاخ کو مٹھی میں پکڑ کر نیچے یا اوپر کی طرف کو کھینچنا اور ظاہر ہے کہ ایسا کرنا انتہائی دشوار ہے۔ ایسا کرنے سے دن میں تارے نظر آجاتے ہیں۔ لفظ دونہ میں تین احتمالات ہیں (۱) یا تو لفظ دون غیر کے معنی میں ہے اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ ذی مقراطیس کے قول کو باطل کئے بغیر اپنے مقصد کو ثابت کرنا اتنا دشوار ہے جتنا کہ خرط قتاد دشوار ہے۔ (۲) لفظ دون عند کے معنی میں ہے اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ ذی مقراطیس کے قول کو باطل کرنے کے وقت خرط قتاد کرنا ہوگا یعنی ذی مقراطیس کے قول کو باطل کرنا ایسا دشوار ہے جیسا کہ خرط قتاد۔ (۳) دون کو ادنیٰ کے معنی میں لیا جائے اب مطلب یہ ہوگا کہ ذی مقراطیس کے قول کو باطل کرنے سے ادنیٰ اور آسان تو خرط قتاد ہی ہے یعنی خرط قتاد بھی اتنا دشوار نہیں جتنا کہ ذی مقراطیس کا قول باطل کرنا دشوار ہے۔

قیل الظاهر اسقاط لفظ بعض من المتن اقول لیس له وجه ظاهر فانك تعلم ان اللازم من الدلیل المذکور هو وجوب انتهاء الاجسام القابلة للانفكاك الی اجسام متصلة فان تم ان هذه الاجسام المتصلة قابلة للانفكاك ثبت ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك لا کلها متصل واحد۔

ترجمہ:۔ اور کہا گیا ہے کہ ظاہر، متن سے لفظ بعض کو ساقط کر دینا ہے میں کہتا ہوں اسکی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہے اس لئے کہ تو جانتا ہے کہ دلیل مذکور سے جو بات لازم آتی ہے وہ اجسام قابلہ للانفکاک کا اجسام متصلہ کی طرف پہنچنے کا واجب ہونا ہے پس اگر یہ بات تام ہو جائے کہ یہ اجسام متصلہ انفکاک کو قبول کرنے والے ہیں۔ تو یہی ثابت ہوگا کہ بعض اجسام قابلہ للانفکاک متصل واحد ہیں نہ کہ تمام اجسام۔

تشریح :- قیل الظاهر الخ اس کے قائل سید شریف ہیں انھوں نے شرح ہدایۃ الحکمۃ میں فرمایا ہے کہ دلیل کے پہلے مقدمہ میں جو بعض الاجسام القابلۃ للانفکاک الخ کہا گیا ہے ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں سے لفظ "بعض" کو ساقط کر کے ان الاجسام القابلۃ للانفکاک الخ کہنا چاہئے۔ سید شریف نے اس کی وضاحت نہیں کی کہ کیوں ساقط کر دینا چاہئے اس لئے وجہ اسقاط میں لوگوں کا اختلاف ہو گیا (۱) محشی علمی کہتے ہیں کہ وجہ اسکی یہ ہے کہ لفظ بعض کو دور کرنے کے بعد بھی بعضیت کا مفہوم باقی رہتا ہے کیونکہ لفظ بعض کو حذف کر دینے کے بعد قضیہ مہملہ ہو جائے گا اور مہملہ جزئیہ کے درجہ میں ہوتا ہے پس جب لفظ "بعض" کے بغیر بھی قضیہ جزئیہ رہتا ہے تو لفظ بعض زائد ہوا۔ جو اختصار کے منافی ہے اور متن کے اندر اختصار سے کام لیا جاتا ہے مگر یہ وجہ مردود ہے اس لئے کہ معرف باللام کے اندر اگر الف لام عہد خارجی مراد لینے کا کوئی قرینہ نہ ہو تو وہ استغراق کا فائدہ دیتا ہے اور یہاں الاجسام کے الف لام کو عہد خارجی کیلئے مراد لینے پر کوئی قرینہ موجود نہیں ہے لہذا لفظ "بعض" ساقط کرنے کے بعد ان الاجسام القابلۃ للانفکاک الخ مفید استغراق ہوا اور جب یہ مفید استغراق ہے تو قضیہ مہملہ نہیں ہوا جو جزئیہ کے درجہ میں ہو اور رہی اختصار کی بات تو اولاً تو ایسا اختصار جو مقصود میں مخل ہو مفید نہیں ہوتا ہے اور یہاں پر اختصار مخل فی المقصود ہے کیونکہ ان الاجسام القابلۃ للانفکاک کو دیکھ کر ذہن کا اسکی طرف منتقل ہونا دشوار ہے کہ یہ قضیہ مہملہ ہے اور مہملہ جزئیہ کے درجہ میں ہوتا ہے پس ان الاجسام الخ کہنا گویا بعض الاجسام کہنا ہے، دوسرے یہ کہ ماتن نے اپنے متن میں ایسا بہت زیادہ اختصار کا اہتمام والتزام نہیں کیا ہے کہ ایک ایک لفظ کو ناپ تول کر لائے ہوں جس پر یہ کہا جائے کہ لفظ بعض ضرورت سے زائد ہے (۲) بعض لوگوں نے لفظ "بعض" کو ساقط کرنے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ جب تمام اجسام جسمیت میں برابر ہیں تو بعض اجسام کو متصل اور بعض کو غیر متصل کہنا ترجیح بلا مرجح ہے اس لئے لفظ بعض کو ساقط کر کے یوں کہنا چاہئے کہ تمام اجسام قابلہ للانفکاک کا متصل واحد ہونا ضروری ہے۔

اقول لیس لہ وجہ ظاہر :- شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ لفظ بعض کو ساقط کر دینے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی لفظ بعض کا تو ذکر کرنا ہی ضروری معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ دلیل جس انداز سے پیش کی گئی ہے اس سے تمام اجسام کا متصل واحد ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ دلیل میں پہلے ہی نمبر پر تمام اجسام کا متصل واحد ہونا ثابت نہیں کیا گیا ہے بلکہ دلیل سے جو بات لازم آتی ہے وہ یہ ہے کہ ان اجسام قابلہ للانفکاک کا تقسیم در تقسیم ہوتے ہوتے اخیر میں ایسے اجسام تک پہنچنا واجب ہے جو متصل واحد ہوں اور یہ اجسام متصلہ جن کی طرف اجسام قابلہ للانفکاک کے انقسام کی انتہا ہوئی ہے اولاً تو چھوٹے اور سخت ہونے کی وجہ سے قابلہ للانفکاک ہی نہیں جیسا کہ ذی مقراطیس کے قول سے معلوم ہوتا ہے اور اگر ان کا قابلہ للانفکاک ہونا کسی طرح تام ہو بھی جائے تو بھی یہی ثابت ہوگا کہ بعض اجسام قابلہ للانفکاک متصل واحد ہیں تمام اجسام کا متصل ہونا ثابت نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ اجسام جو اولاً فرض کئے گئے تھے جن کی تقسیم کی انتہا اجسام متصلہ تک پہنچی ہے وہ تو غیر متصل ہی رہے ان کا متصل ہونا ثابت نہیں ہوا اس لئے لفظ

"بعض" کو ساقط کرنا درست نہیں ہوگا ، فافہم

ویلزم من ھذا اثبات الھیولیٰ فی الاجسام کلھا لان ذالک المتصل المناسب الاقتصار علی قولہ فذلک الجسم المتصل قابل للانفصال ای یطرأ علیہ الانفصال فالقابل للانفصال فی الحقیقۃ اما ان یکون ھو المقدار ای الجسم التعلیمی او الصورۃ المستلزمۃ للمقدار او معنیً اٰخر لاسبیل الی الاول والثانی والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال فی حالۃ واحدۃ لان الاتصال لازم للمقدار والصورۃ فانہ اذا اُورِدَ الانفصال علیھما انعدمت ھویتھما وحدثت ھویتان اُخریان والقابل وما یلزمہ یجب وجودہ مع المقبول اذا کان المقبول وجودیا او عدم ملکۃ والانفصال کذلک لان المراد منہ اما حدوث ھویتین او عدم الاتصال عما من شانہ ھو فتعین ان یکون القابل معنیً اٰخر وھو المعنی من الھیولیٰ

ترجمہ اور اس سے لازم آتا ہے تمام اجسام کے اندر ہیولیٰ کا ثابت کرنا اس لئے کہ وہ متصل (یہاں پر مناسب فذلک الجسم المتصل کہنے پر اکتفا کرنا ہے (وہ جسم متصل) انفصال کو قبول کرنیوالا ہے یعنی اس پر انفصال طاری ہوگا پس حقیقت میں انفصال کو قبول کرنیوالی شئے یا تو مقدار ہے یعنی جسم تعلیمی یا وہ صورت جسمیہ ہے جو مقدار کو مستلزم ہوتی ہے یا اور کوئی دوسری شئے ہے اول اور ثانی کی طرف (یعنی صورت و مقدار کے قابل للانفصال ہونے کی طرف) کوئی راستہ نہیں ہے ورنہ تو اتصال و انفصال کا حالت واحدہ میں اجتماع لازم آئے گا اس لئے کہ اتصال مقدار اور صورت کیلئے لازم ہے اس لئے کہ جب ان دونوں پر انفصال طاری کیا جائے تو ان دونوں کی تشخصیتیں معدوم ہوجاتی ہیں اور دوسری دو تشخصیتیں پیدا ہوجاتی ہیں اور قابل اور وہ چیز جو اس کا لازم ہو ان کا مقبول کے ساتھ پایا جانا ضروری ہے جب کہ مقبول وجودی ہو یا عدم ملکہ ہو اور انفصال ایسا ہی ہے اس لئے کہ مراد انفصال سے یا تو دو تشخصیتوں کا پیدا ہوجانا ہے یا اتصال کا نہ ہونا ہے اس چیز سے جسکی شان میں سے وہ (اتصال) ہو پس متعین ہوگئی یہ بات کہ انفصال کو قبول کرنے والا امر آخر ہے اور یہی امر آخر ہیولیٰ سے مقصود (اور مراد) ہے :-

تشریح ویلزم من ھذا الخ :- پہلے معلوم ہوچکا ہے کہ اثبات ہیولیٰ کی دلیل دو مقدموں پر مشتمل ہے پہلا مقدمہ بعض الاجسام القابلۃ للانفکاک یجب ان یکون متصلاً واحداً جس کا بیان گزرچکا ہے اور دوسرا مقدمہ فذلک الجسم المتصل قابل للانفصال الخ جو آگے آرہا ہے اور یہ بھی ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ ان دونوں مقدموں پر مشتمل دلیل سے صرف بعض اجسام کے اندر ہیولیٰ کا اثبات ہوگا۔ اس دلیل کے مکمل ہونے کے بعد پھر مصنف تمام اجسام میں ہیولیٰ کے اثبات کی دلیل مستقل بیان کریں گے اور بتائیں گے کہ جب ان بعض اجسام کا ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہونا ثابت ہوگیا تو تمام اجسام کا ہیولیٰ اور صورت

سے مرکب ہونا ضروری ہے۔ اب یہاں یہ بات قابلِ غور ہے کہ مصنف نے دلیل اول کے دونوں مقدموں کے درمیان
کہدیا ہے ویلزم من ھذا اثبات الھیولیٰ فی الاجسام کلھا لان ذٰلک المتصل الخ شارح فرماتے ہیں
کہ یہ عبارت یہاں مناسب نہیں ہے مناسب یہ تھا کہ مصنف مقدمۂ اولیٰ سے فراغت کے بعد دلیل کا مقدمہ ثانیہ
بیان کرتے اور صرف اتنا کہتے فذٰلک الجسم المتصل قابل للانفصال الخ، ویلزم سے لیکر لان تک
عبارت یہاں بے محل ہے اس لئے کہ تمام اجسام کے اندر ہیولیٰ کا اثبات اس دلیل کے مکمل ہونے کے بعد ہوگا اور
مصنف نے مقدمہ اولیٰ کے بعد ہی کہدیا ہے کہ اسی سے تمام اجسام میں ہیولیٰ کا اثبات لازم آتا ہے اور لان ذٰلک
المتصل کہکر مقدمہ ثانیہ کو اثبات الھیولیٰ فی الاجسام کلھا کی دلیل بنا دیا ہے حالانکہ یہ تو بعض اجسام میں ہیولیٰ کے اثبات
کی دلیل کا دوسرا مقدمہ ہے نہ کہ تمام اجسام میں اثبات ہیولیٰ کی دلیل۔ لہٰذا مقدمہ ثانیہ کو لفظ لان سے شروع کرنا اور
اس سے پہلے ویلزم من ھذا الخ عبارت کا لانا درست نہیں اس پوری عبارت کو حذف کر دینا مناسب ہے اور
صرف اتنی عبارت پر اکتفا کرنا چاہئے فذٰلک الجسم المتصل قابل للانفصال الخ، اس پر سوال یہ ہوتا ہے کہ
جب اس عبارت کا یہاں لانا درست ہی نہیں ہے تو اس کا حذف اور ترک کرنا واجب ہوا نہ کہ مناسب۔ تو شارح نے
المناسب الاقتصار الخ کیوں کہا الواجب یا الصحیح کہنا چاہئے تھا اس کا جواب یہ ہے کہ شارح نے المناسب
کہکر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ مصنف کے کلام میں توجیہ کی جا سکتی ہے کہ مصنف آگے آنیوالی بات پر پہلے ہی تنبیہ
فرما رہے ہیں کہ عنقریب دلیل مکمل ہونے کے بعد اسی سے تمام اجسام کے اندر ہیولیٰ کا اثبات لازم آجائے گا۔ اس تنبیہ
کے بعد دلیل کا دوسرا مقدمہ شروع کر دیا مگر لان ذٰلک الخ میں لام تعلیلیہ کا لانا اب بھی محل اشکال رہے گا لان حذف کر کے
فذٰلک الخ کہنا ضروری تھا کما لایخفیٰ علیٰ من لہٗ عقل سلیم۔ فافہم۔

بہرحال دلیل کا پہلا مقدمہ یعنی بعض اجسام قابلہ للانفکاک کا متصل واحد ہونا ثابت ہو چکا اب دوسرا مقدمہ سنئے
کہ ہم اس جسم متصل واحد پر انفصال طاری کریں گے یعنی دو ٹکڑے کریں گے تو اس جسم کے اندر ایک ایسی شئے کا ہونا
ضروری ہے جو انفصال کو قبول کرے کیونکہ جب کسی شئے پر کوئی اثر طاری ہوتا ہے تو اس اثر کو قبول کرنے والی چیز
کا اس شئے کے اندر ہونا ضروری ہوتا ہے اب جسم کے اندر قابل للانفصال کونسی شے ہے اس میں تین احتمالات ہیں
یا تو قابل للانفصال جسم کی مقدار ہے یا صورت جسمیہ ہے یا ان دونوں کے علاوہ اور کوئی تیسری چیز ہے پہلی دو صورتیں
محال ہیں یعنی مقدار اور صورت کا قابل للانفصال ہونا محال ہے پس ثابت ہوا کہ جسم کے اندر قابل للانفصال مقدار
اور صورت کے علاوہ کوئی اور شئے ہے اور وہی ہیولیٰ اور مادہ ہے پس جسم کے اندر ہیولیٰ کا ماننا ضروری ہوا ورنہ
جسم کے اندر انفصال وانقسام کو قبول کرنیوالی کوئی شئے ہی نہیں رہے گی اور جسم کا تقسیم کرنا ہی ناممکن ہو جائے گا
حالانکہ اجسام انفکاک وانقسام کو قبول کرتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ جسم کے اندر مادہ ہی ایک ایسی شئے ہے جو تقسیم
وانفصال کو قبول کرتی ہے یہ کام صورت اور مقدار کا نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ صورت اور مقدار کا انفصال کو قبول کرنا
کیوں محال ہے اس کا بیان عنقریب صفحہ ۱۱۸ پر آرہا ہے۔

قابل للانفصال ای یطرء علیہ الانفصال :۔ شارح نے قابل کی تفسیر یطرأ کے ساتھ کرکے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قبول کے دو معنی آتے ہیں ایک استعداد و صلاحیت دوسرے طریان۔ یہاں پر دوسرے معنی مراد ہیں استعداد مراد نہیں ہے اس لئے کہ انفصال کی استعداد تو جسم کے اندر اس کے دو حصے کرنے سے پہلے بھی موجود ہے جب تک جسم کی تقسیم نہیں کی گئی اور وہ پورا متصل واحد ہے اس وقت اس کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ انفصال کو قبول کرنیوالا ہے یعنی اسمیں انفصال و انقسام کی صلاحیت اور استعداد ہے لیکن طریان انفصال اسیوقت ہوگا جب اسکی تقسیم کردی جائے تو شارح نے بتلا دیا کہ قبول انفصال سے مراد طریان انفصال ہے یعنی جسم کی تقسیم کرکے دو حصے کردئے جائیں۔

فالقابل للانفصال فی الحقیقۃ الخ :۔ فی الحقیقۃ کی قید اس لئے بڑھائی ہے کہ بظاہر انفصال کو قبول کرنیوالی چیز صورت جسمیہ معلوم ہوتی ہے کیونکہ صورت جسمیہ ظاہر الوجود ہے جسم کے اندر بادی النظر میں صورت جسمیہ ہی دکھائی دیتی ہے اور جب جسم کی تقسیم کرتے ہیں تو بظاہر صورت جسمیہ ہی پر انفصال طاری ہوتا ہوا دکھائی دیتا ہے لیکن حقیقت میں انفصال کو قبول کرنے والی صورت جسمیہ نہیں ہے بلکہ ہیولی اور مادہ ہے۔

اما ان یکون ھو المقدار ای الجسم التعلیمی :۔ مقدار کا اطلاق تین چیزوں پر ہوتا ہے، خط، سطح اور جسم تعلیمی، خط وہ مقدار ہے جو صرف طولاً منقسم ہوتا ہو اور سطح وہ مقدار ہے جو طول و عرض دو جہت میں انقسام کو قبول کرے اور جسم تعلیمی وہ مقدار ہے جو طول، عرض، عمق تینوں جہات میں تقسیم کو قبول کرتی ہے جیسا کہ جسم تعلیمی کی تعریف شروع میں ص۱۶ پر گذر چکی ہے ھو الکمّ القائم بالجسم الطبعی الساری فیہ فی الجہات الثلثۃ جسم تعلیمی اس مقدار کو کہتے ہیں جو جسم طبعی کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور اس کے اندر تینوں جہات میں سرایت کرنے والی ہوتی ہے۔ شارح نے مقدار کی تفسیر جسم تعلیمی کے ساتھ کرکے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں مقدار سے مراد خط یا سطح نہیں ہے بلکہ جسم تعلیمی ہے یعنی وہ مقدار جو پورے جسم کے ساتھ قائم ہوتی ہے خط یا سطح اس لئے مراد نہیں ہے کہ جسم کی تقسیم کرنے سے صرف اس کے خط یا سطح کی تقسیم نہیں ہوتی بلکہ جسم کے ساتھ قائم ہونے والی پوری مقدار کی تقسیم ہوتی ہے۔

او الصورۃ المستلزمۃ للمقدار :۔ مقدار اور صورت کے درمیان حرف "او" داخل کرنے سے معلوم ہوا کہ ان دونوں میں مغایرت ہے اور دلیل مغایرت کی یہ ہے کہ مقدار کے بدلنے سے صورت جسمیہ نہیں بدلتی جیسے موم یا کسی اور نرم چیز کو مختلف شکلوں میں تبدیل کیا جائے کبھی مربع (چوکور) کبھی مدور (گول) کبھی مستطیل (لمبا) وغیرہ بنایا جائے تو اس کی مقدار بدلتی جارہی ہے ایک مقدار فنا ہوکر دوسری مقدار آجاتی ہے لیکن صورت جسمیہ ہر حالت میں باقی رہتی ہے کیونکہ صورت جسمیہ جوہر ممتد فی الجہات الثلثۃ کو کہتے ہیں اور تینوں جہات میں پھیلا ہوا جوہر ہر حالت میں موجود ہے سواء کان ذلک الشئ مربعًا او مدورًا او مستطیلًا۔ تو دیکھو مقدار تو فنا ہوجاتی ہے اور صورت باقی رہتی ہے والفانی غیر الباقی پس مقدار اور صورت میں مغایرت ثابت ہوگئی۔ صورت جسمیہ کے متعلق مصنف نے فرمایا کہ یہ مقدار کو مستلزم ہے وجہ

اس کی یہ ہے کہ صورت جسمیہ شکل کے ساتھ ہی پائی جاتی ہے شکل کے بغیر نہیں ہوتی کما سیاتی اور شکل ایک حد یا چند حدود کے احاطہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ شکل کرہ ◯ میں ایک حد کا احاطہ ہوتا ہے اور شکل مثنیٰ ⬯ میں دو حدیں احاطہ کرتی ہیں اور شکل مثلث △ میں تین حدود علی ہذا القیاس مربع ◻ مخمس ⬠ اور مسدس ⬡ میں چار پانچ اور چھ حدود سے احاطہ ہوتا ہے اور حدود کا احاطہ مقدار کو مستلزم ہے اس لئے کہ حدود مقدار ہی کا احاطہ کیا کرتی ہیں پس صورت جسمیہ مستلزم ہے شکل کو اور شکل مستلزم ہے احاطہ حدود کو اور احاطۂ حدود مستلزم ہے مقدار کو لہذا صورت جسمیہ مستلزم ہے مقدار کو۔

لاسبیل الی الاول والثانی :۔ اول سے مراد مقدار کا قابل للانفصال ہونا اور ثانی سے مراد صورت جسمیہ کا قابل للانفصال ہونا یعنی مقدار اور صورت کے قابل للانفصال ہونے کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے ان دونوں کا قابل للانفصال ہونا محال ہے آگے وَاِلّا لَزِمَ الخ سے اسکی دلیل بیان کرتے ہیں کہ صورت اور مقدار کے قابل للانفصال ہونے سے اتصال و انفصال کا حالت واحدہ میں اجتماع لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اور جو مستلزم ہو محال کو وہ خود محال۔ لہذا صورت و مقدار کا قابل للانفصال ہونا محال ہے۔ رہی یہ بات کہ صورت و مقدار کے قابل للانفصال ہونیسے اجتماع الاتصال والانفصال فی حالۃ واحدۃ کیسے لازم آتا ہے اس کو لان الاتصال لازم للمقدار والصورۃ سے بیان کرتے ہیں کہ مقدار اور صورت کیلئے اتصال لازم ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ اتصال کے معدوم ہونیسے مقدار اور صورت معدوم ہوجاتی ہیں جب تک اتصال باقی رہتا ہے صورت اور مقدار موجود رہتی ہیں پس معلوم ہوا کہ صورت اور مقدار کیلئے اتصال لازم اور ضروری ہے اس کو یوں سمجھئے کہ ایک جسم ہے جو دو ذراع لمبا اور ایک ذراع چوڑا ہے اس کے اندر ایک تو صورت جسمیہ ہے جس کا وجود ظاہر ہے اور ایک مقدار ہے جو طول میں دو ذراع اور عرض میں ایک ذراع ہے اب ہم اس جسم کے بیچ میں سے دو برابر حصے کرتے ہیں تو صورت اور مقدار کے اندر جو اتصال تھا وہ انفصال طاری کرنیسے ختم ہوگیا اور اتصال کے معدوم ہونے اور انفصال کے طاری ہونے سے جسم کی جو صورت جسمیہ پہلے تھی وہ اب باقی نہیں رہی بلکہ دوسری علیحدہ علیحدہ دو صورتیں پیدا ہوگئیں اور اسی طرح وہ پہلی مقدار (دو گز طول اور ایک گز عرض) اب باقی نہیں رہی بلکہ دوسری دو مقداریں جن میں ہر ایک ایک ذراع لمبی ایک ذراع چوڑی مربع ہے پیدا ہوگئی ہیں پس معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ اور مقدار کیلئے اتصال لازم ہے اتصال دور کرتے ہی ان دونوں کی ہویتیں یعنی تشخصیتیں معدوم ہوجاتی ہیں اور دونوں کی دوسری دو ہویتیں یعنی تشخصیتیں پیدا ہو جاتی ہیں جب یہ ثابت ہوگیا کہ صورت اور مقدار کیلئے اتصال لازم ہے تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر صورت و مقدار کو قابل للانفصال مانا جائے تو اجتماع الاتصال والانفصال فی حالۃ واحدۃ لازم آئے گا اس لئے کہ صورت اور مقدار تو قابل ہوں گے اور انفصال مقبول ہوگا اور قاعدہ ہے کہ قابل کا مقبول کے ساتھ پایا جانا ضروری ہے یعنی قابل جب مقبول کو قبول کرتا ہے تو مقبول کے ساتھ خود بھی موجود رہتا ہے معدوم نہیں ہوتا جیسے سفید کپڑے کو کالا رنگ دیا جائے تو کپڑے نے سواد کو قبول کیا اور یہ نہیں ہوا کہ سواد کو قبول کرتے ہی کپڑا معدوم ہوگیا بلکہ سواد مقبول کے ساتھ ثوب قابل بھی موجود رہتا ہے لہذا جب یہاں پر صورت و مقدار قابل

اور انفصال مقبول ہے تو صورت و مقدار کا انفصال کے ساتھ موجود ہونا ضروری ہوگا اور جب قابل اپنے مقبول کے ساتھ موجود ہوگا تو ظاہر ہے کہ قابل کا لازم بھی مقبول کے ساتھ موجود ہوگا کیونکہ لازم اپنے ملزوم سے جدا نہیں ہوتا اور صورت و مقدار کا لازم اتصال ہے جیسا کہ ابھی اوپر معلوم ہوا پس صورت و مقدار اپنے لازم یعنی اتصال کے ساتھ مل کر انفصال مقبول کے ساتھ موجود ہوں گی لہذا اتصال وانفصال کا اجتماع فی حالۃ واحدۃ لازم آئے گا اور یہ محال ہے پس صورت اور مقدار کا قابل للانفصال ہونا بھی محال ہے اور جب یہ دونوں قابل للانفصال نہیں ہیں تو معلوم ہوا کہ جسم کے اندر ایک تیسری چیز ہے جو انفصال کو قبول کرتی ہے اور وہی ہیولیٰ اور مادہ ہے فثبت الہیولیٰ۔ یہاں کسی کے ذہن میں یہ اشکال پیدا ہوسکتا ہے کہ یہاں تو یہ بتایا گیا ہے کہ مقدار (جسم تعلیمی) قابل للانفصال نہیں ہے اور اس سے قبل صلا پر جسم طبعی کی تعریف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا گیا تھا کہ درحقیقت قابل للانقسام جسم تعلیمی ہی ہوتا ہے اسی کے واسطے سے جسم طبعی انقسام کو قبول کرتا ہے مگر اسکا جواب یہ ہے کہ انقسام اور انفصال میں فرق ہے انفصال کے معنی کسی شئے کے جدا جدا دو حصے ہوجانا۔ اور انقسام کا مطلب یہ ہے کہ کسی شے کے دو حصے ہو جائیں خواہ وہ دونوں حصے جدا جدا ہوں یا نہ ہوں اسی لئے تقسیم کی دو قسمیں ہوتی ہیں تقسیم فاصل اور تقسیم غیر فاصل پھر تقسیم فاصل کی تین قسمیں ہیں۔ تقسیم طبعی، کسری، خرقی، تقسیم غیر فاصل کی بھی تین قسمیں ہیں۔ حقیقی، وہمی، اور فرضی۔ پہلی تین میں انفصال پایا جاتا ہے اور دوسری تین میں انفصال نہیں ہوتا جیسا کہ تقسیم کی اقسام ستہ کے بیان میں اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔ دیکھو ص۶۸۔ پس انقسام عام اور انفصال خاص ہوا اور عام کے ساتھ خاص کا پایا جانا ضروری نہیں پس ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک شئے قابل للانقسام تو ہو مگر قابل للانفصال نہ ہو۔ جیسے کہ جسم تعلیمی یہ قابل للانقسام ہے مگر قابل للانفصال نہیں ہے فافہم ہذا فانہ مفید۔

العدمت ھویتھما:۔ ھُوِیَّۃ ہا کے ضمہ واؤ کے کسرہ کے ساتھ تشخص کو کہتے ہیں ھُوَ ضمیر غائب سے مشتق ہے۔ ویسے ہُوِیَّت کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے ۱ ماہیت شخصیہ ۲ وجود خارجی ۳ تشخص۔ یہاں پر تیسرے معنی مراد ہیں اور مشہور بھی یہی ہے کہ ہُوِیَّت نفس تشخص کو کہا جاتا ہے۔

اذا کان المقبول وجودیا:۔ شارح ایک اعتراض مقدر کا جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا "کہ قابل کا مقبول کے ساتھ موجود ہونا ضروری ہے" درست نہیں ہے ہم آپ کو ایک مثال ایسی دکھاتے ہیں جس میں قابل مقبول کو قبول کرتے ہی فوراً معدوم ہوجاتا ہے موجود نہیں رہتا جیسے کوئی شئے ممکن جب عدم کو قبول کرتی ہے تو وہ فوراً معدوم ہوجاتی ہے تو دیکھو شئے ممکن قابل اور عدم مقبول ہے مگر قابل اپنے مقبول کے ساتھ موجود نہیں ہے بلکہ مقبول کو قبول کرتے ہی فوراً معدوم ہوگیا ہے۔ اس کا جواب شارح اذا کان المقبول وجودیا سے دیتے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ قابل کا مقبول کے ساتھ موجود رہنا اس وقت ضروری ہے جبکہ مقبول وجودی ہو یا عدم ملکہ کے قبیل سے ہو۔ عدم والملکہ کے معنی متقابلین میں ایک کا وجودی اور دوسرے کا عدمی ہونا لیکن وہ دوسرا محض عدمی نہ ہو بلکہ ایسا عدمی ہو جس کے اندر وجودی کو قبول کرنے کی صلاحیت ہو جیسے بصر اور عمی میں تقابل عدم والملکہ

ہے بَصَر (بینا ہونا) امر وجودی ہے اور عَمیٰ (نابینا ہونا) امر عدمی ہے مگر ایسا امر عدمی ہے کہ اسمیں امر وجودی یعنی
بصارت کی صلاحیت موجود ہے اسی لئے عمیٰ کی تعریف یوں کیگئی ہے عدمُ البصرِ عمّا مِنْ شانہٖ ان یکونَ
بصیرًا۔ بصر کا نہ ہونا اس شئے میں جسمیں بصیر ہونے کی شان ہو جیسے کوئی انسان یا جانور اندھا ہوتا ہے اسمیں
بصارت نہیں ہوتی لیکن بصیر ہونے کی شان اور صلاحیت ہوتی ہے۔ اسی لئے دیوار اور پتھر کو اندھا نہیں کہا جاتا
حالانکہ دیوار اور پتھر میں بھی عدم بصر ہے مگر اسمیں بصیر ہونے کی شان اور صلاحیت نہیں ہے۔ بہرحال اگر مقبول وجودی
ہو یا عدم ملکہ کے قبیل سے ہو تب قابل کا مقبول کیساتھ موجود رہنا ضروری ہے اور اگر مقبول محض عدمی ہو تو قابل مقبول
کے ساتھ موجود نہیں ہوگا اور آپ نے جو مثال پیش کی ہے کہ فلک عدم کو قبول کرتے ہی فوراً معدوم ہو جاتا ہے
یہاں مقبول عدم محض ہے اس لئے یہاں قابل مقبول کے ساتھ موجود نہیں ہوگا بلکہ معدوم ہو جائے گا۔

اب سوال یہ ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں مقبول یعنی انفصال وجودی یا عدم والملکہ کے قبیل سے ہے یا نہیں تاکہ
قابل کا مقبول کے ساتھ موجود ہونا ضروری ہو۔ تو شارح والانفصال کذٰلک سے کہہ کر فرماتے ہیں کہ ہاں
یہاں انفصال ایسا ہی ہے یعنی یا تو انفصال وجودی ہے یا عدم والملکہ کے قبیل سے ہے اس لئے کہ انفصال کی
دو تعریفیں کی گئی ہیں ایک تعریف کے اعتبار سے یہ امر وجودی ہے اور دوسری تعریف کے لحاظ سے عدم والملکہ ہے۔
پہلی تعریف انفصال کی حدوثُ ھُوِیَّتین دو ہویتوں اور تشخصیتوں کا پیدا ہو جانا ہے جب کسی جسم متصل پر انفصال
طاری کرتے ہیں تو اس متصل کی پہلی ھُویت معدوم ہو کر دوسری دو ہویتیں پیدا ہو جاتی ہیں اس تعریف کے اعتبار
سے انفصال امر وجودی ہے اور دوسری تعریف انفصال کی یہ ہے عَدَمُ الاتصال عمّا من شانہا ھُوَ
ضمیر ھُوَ اتصال کی طرف راجع ہے یعنی اتصال کا نہ ہونا اس چیز میں جس کی شان میں سے اتصال ہو۔ دوسرے
الفاظ میں یوں کہئے عَدَمُ الاتصالِ عمّا مِنْ شانہٖ اَنْ یکونَ متصلاً اس تعریف کے اعتبار سے انفصال
عدم والملکہ کے قبیل سے ہے تو جب انفصال وجودی یا عدم ملکہ ہوا تو قابل (صورت و مقدار) کا اپنے مقبول کے
ساتھ یعنی انفصال کیساتھ موجود ہونا ضروری ہوگا۔

فتعین ان یکون الخ :۔ یعنی قابل للانفصال کے بارے میں تین احتمالات تھے صورت، مقدار، یا اور کوئی
امر آخر جب صورت اور مقدار کا قابل للانفصال ہونا باطل ہوگیا تو یہ بات ثابت اور متعین ہوگئی کہ انفصال کو قبول
کرنے والی چیز جسم کے اندر کوئی امر آخر ہے اور یہی امر آخر ہیولیٰ ہے۔

وَھُوَ المَعْنِیُّ مِنَ الھیولیٰ :۔ المعنیُّ مَرْمِیٌّ کے وزن پر ہے بمعنی مقصود و مراد یعنی اور یہ امر آخر
قابل للانفصال ہی مقصود اور مراد ہے ہیولیٰ سے۔

لا یخفیٰ علیك انہٗ لا اِشعارَ فی ھٰذا الکلام الیٰ اَنّ الھیولیٰ جوھرٌ محلٌ للصّورۃ
والتقریرُ الجامعُ ما ذکرہٗ بعضُ المحققین من انّ الجوھرَ الوحدانی المتصل
فی حدِّ ذاتہٖ لو کانَ قائمًا بذاتہٖ لکانَ تفریقُ الجسم الی جسمین اِعدامًا

للجسم بالکلیۃ وایجاد الجسمین الآخرین من کتم العدم وذلک لان الجسم المتصل فی حد ذاتہ اذا کان ذراعین مثلاً فاذا طرء علیہ الانفصال وحصل هناك جسمان کل واحد منهما ذراع فحینئذٍ لا یکون ذلك المتصل الوحدانی الذی کان ذراعین بلا مفصل باقیاً بذاتہ ضرورۃً ولم یکن هذان الجسمان موجودین فیہ والا لکان ذا مفصل بالفعل لا متصلاً فی حد ذاتہ فقد عدم ذلك المتصل بالکلیۃ ووجد متصلان آخران من کتم العدم فلا بد هناك من شئ آخر مشترك بین المتصل الاول وهذین المتصلین ولا بد ان یکون ذلك الباقی بعینہ موجباً لارتباط القسمین بذلك الجسم المقسوم

ترجمہ تجھ پر یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ اس کلام میں اس بات کی طرف کوئی اطلاع نہیں ہے کہ ہیولیٰ جوہر ہے اور صورت کے لئے محل ہے اور تقریر جامع (جو ان سب امور پر مشتمل ہے) وہ ہے جس کو بعض محققین (سید شریف) نے (حاشیہ تجرید میں) ذکر کیا ہے یعنی یہ کہ جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ (صورت جسمیہ) اگر قائم بذاتہ ہو تو ایک جسم کا دو جسموں کی طرف تقسیم کرنا جسم کو بالکلیہ معدوم کرنا اور دو دوسرے جسموں کو عدم کے پردے سے وجود میں لانا ہوگا اور یہ اس وجہ سے کہ جسم متصل فی حد ذاتہ جب مثلاً دو ذراع کا ہو پس جب اس پر انفصال طاری ہوگا اور اس جگہ دو جسم حاصل ہو جائیں گے جن میں ہر ایک ایک ذراع کا ہوگا تو اس وقت وہ متصل وحدانی جو بغیر کسی جوڑ کے دو ذراع کا تھا وہ اپنی ذات کے اعتبار سے بداھۃً باقی نہیں رہے گا اور یہ دونوں جسم (انفصال سے قبل) اس جسم متصل کے اندر موجود نہیں تھے ورنہ تو وہ جسم بالفعل مفصل یعنی جوڑ والا ہو جائے گا متصل فی حد ذاتہ نہیں رہے گا پس وہ متصل بالکلیہ معدوم ہو گیا اور دو دوسرے متصل عدم کے پردے سے وجود میں آ گئے پس اس جگہ ایک دوسری چیز کا ہونا ضروری ہے جو پہلے متصل اور دونوں متصلوں کے درمیان مشترک ہو اور ضروری ہے کہ یہ شئے مشترک بعینہ دونوں حالتوں (حالت اتصال وحالت انفصال) میں باقی رہے تاکہ (جسم کی) تقسیم کرنا اس صورت میں بھی جسمیت کو بالکلیہ معدوم کرنا نہ ہو پس یہ بعینہ باقی رہنے والی چیز ہی دونوں قسموں کو اس جسم مقسوم کے ساتھ جوڑنے والی بن جائے گی۔

تشریح لا یخفی علیك الخ:۔ شارح مصنف پر اعتراض کرتے ہیں کہ اثبات ہیولیٰ کی جو دلیل مصنف نے بیان کی ہے وہ تام نہیں ہے اس لئے کہ مصنف نے فصل کے شروع میں دعویٰ کیا تھا کل جسم مرکب من جزئین ای جوهرین یحل احدهما فی الآخر فیسمی المحل الهیولیٰ والحال الصورۃ الجسمیۃ یہ دعویٰ تین باتوں پر مشتمل ہے (۱) ہیولیٰ کا اثبات (۲) ہیولیٰ جوہر ہوتا ہے کیونکہ فرمایا ہے ہر جسم مرکب ہوتا ہے دو جزؤں سے اور جزئین سے مراد جوہرین ہیں کیونکہ جسم جوہر ہے اور جوہر کا جزء بھی جوہر ہوتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ ہیولیٰ اور صورت دونوں جوہر ہوتے ہیں (۳) ہیولیٰ صورت کے لئے محل ہوتا ہے کیونکہ فرمایا ہے

یحل احدھما فی الآخر یسمی المحل الھیولیٰ والحال الصورۃ الجسمیۃ اس سے معلوم ہوا کہ ہیولیٰ صورت کیلئے محل ہوتا ہے لیکن مصنف نے "وبُرھانہٗ" سے جو دلیل بیان کی ہے اس سے صرف ہیولیٰ کا اثبات ہوتا ہے ہیولیٰ کے جوہر ہونے اور صورت کے لئے محل ہونے پر اس دلیل سے کوئی دلالت نہیں ہوئی لہٰذا دلیل ناقص ہے اس لئے شارح آگے تقریر جامع ذکر کرتے ہیں جس سے تینوں امور کا اثبات ہوتا ہے۔ لیکن شارح کا یہ اعتراض اس وقت درست ہوسکتا ہے جبکہ مصنف کے قول بُرھانہٗ کی ضمیر مصنف کے قول کل جسم مرکب من جزئین یحل احدھما فی الآخر الخ کی طرف راجع ہو اور اس پورے قول کو دعویٰ مانا جائے اور اگر برھانہٗ کی ضمیر اثبات الھیولیٰ کی طرف لوٹائی جائے جس کو مصنف نے فصل کے عنوان میں ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا فصلٌ فی اثبات الھیولیٰ اور صرف اثبات ہیولیٰ ہی کو دعویٰ قرار دیا جائے تو کوئی اعتراض نہیں اس لئے کہ دلیل سے ہیولیٰ کا اثبات ہو رہا ہے پس دلیل دعویٰ کے مطابق ہے مگر اس پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہیولیٰ کا جوہر ہونا اور صورت کیلئے محل ہونا یہ ہیولیٰ کی ذات میں داخل ہے کیونکہ ہیولیٰ کی تعریف فصل کے شروع میں گذر چکی ہے ھو جوھر بسیط لایتم وجودہ بالفعل بدون ماحلّ فیہ لہٰذا اگر دعویٰ صرف اثبات ہیولیٰ ہو تب بھی جوہر ہونا اور محل صورت ہونا دعویٰ میں داخل ہوگا لان الشئی اذا ثبت ثبت بجمیع لوازمہ پس دعویٰ اس صورت میں بھی تینوں چیزوں پر مشتمل ہوا لہٰذا دلیل ناقص اور دعویٰ کے غیر مطابق ہے اس لئے آگے شارح ایک ایسی تقریر ذکر کرتے ہیں جو تینوں امور کو جامع ہے اسی لئے اس کو تقریر جامع کہا گیا ہے یہ تقریر جامع میر سید شریف نے حاشیہ شرح تجرید میں ذکر فرمائی ہے اس تقریر میں صورت جسمیہ کو جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ سے تعبیر کیا گیا ہے گویا یہ صورت جسمیہ کا دوسرا نام ہے صورت جسمیہ جوہر تو ہوتی ہی ہے اس کو وحدانی اس لئے کہا گیا ہے کہ تمام اجسام کی صورت جسمیہ واحد ہی ہوتی ہے مثلاً عناصر اربعہ آگ، پانی، مٹی، ہوا ہی کو لیجئے ان چاروں کی صورت جسمیہ واحد ہے وہی الجوہر الممتد فی الجہات الثلٰثہ۔ البتہ صورت نوعیہ ہر ایک کی جداگانہ ہے آگ کی صورت نوعیہ اور ہے پانی کی دوسری اسی طرح مٹی اور ہوا کی صورت نوعیہ جدا جدا ہے۔ اور صورت جسمیہ کو متصل فی حد ذاتہ اس لئے کہا گیا ہے کہ اس کی ذات کیلئے اتصال لازم ہے پس یہ اپنی ذات کے اعتبار سے متصل ہوتی ہے اس طرح صورت جسمیہ کا دوسرا نام جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ رکھدیا گیا ہے۔

اب تقریر جامع کا خلاصہ سنئے۔ دعویٰ یہ ہے کہ جسم کے اندر جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ یعنی صورت جسمیہ قائم بالذات نہیں ہے قائم بالذات نہ ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ یہ اپنے وجود میں غیر کی محتاج ہے اس لئے کہ اس صورت میں تو اس کا عرض ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ جوہر ہے بلکہ قائم بالذات نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صورت جسمیہ کسی مادہ اور محل کے اندر حلول کئے بغیر بذات خود تنہا موجود نہیں ہے بلکہ مادہ اور محل کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور اس کے اندر حلول کرتی ہے یعنی جسم کے اندر صورت جسمیہ کے ساتھ ہیولیٰ بھی ہوتا ہے جو صورت کا محل بنتا ہے۔

دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ (صورت جسمیہ) قائم بذاتہ ہو یعنی تنہا موجود ہو تو جب

جسم پر انفصال طاری کیا جائے گا یعنی اس کے دو ٹکڑے کئے جائیں گے تو ایک جسم کا بالکلیہ معدوم کرنا اور دو دیگر دو جسموں کا کتم عدم سے (عدم کے پردے سے) وجود میں لانا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اس لئے کہ بدیہی بات ہے کہ جب جسم کے دو ٹکڑے کئے جاتے ہیں تو ایسا نہیں ہوتا کہ وہ جسم بالکل معدوم اور نیست و نابود ہوگیا ہو اور یہ دو ٹکڑے علیحدہ سے ابھی ابھی عدم کے پردے سے نکل کر وجود میں آئے ہوں بلکہ ہر شخص جانتا ہے کہ یہ دو ٹکڑے اسی جسم کے ہیں جس کی ہم نے تقسیم کی ہے۔ تقسیم کی وجہ سے دو ٹکڑے ہوگئے ہیں تو ظاہر ہے کہ تقسیم کے وقت ایک جسم کا بالکلیہ معدوم ہوجانا اور دو جسموں کا کتم عدم سے وجود میں آنا باطل اور محال ہے اور جو مستلزم ہو محال کو وہ خود محال لہذا جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ کا تنہا بغیر ہیولیٰ و مادہ کے موجود ہونا بھی محال ہے رہی یہ بات کہ صورت جسمیہ کے تنہا موجود ہونے سے اعدام الجسم بالکلیہ و ایجاد الجسمین من کتم العدم کیسے لازم آتا ہے اس کو شارح وذلک لان الجسم المتصل فی حد ذاتہ الخ سے بیان کرتے ہیں کہ مثلاً ایک جسم متصل فی حد ذاتہ دو ذراع کا ہو جس اس پر انفصال طاری کر کے دو ٹکڑے کئے جائیں تو ایک ایک ذراع کے دو جسم متصل پیدا ہوجاتے ہیں اور اسوقت وہ جوہر وحدانی متصل (صورت جسمیہ) جو بغیر مفصل اور جوڑ کے دو ذراع کا تھا باقی نہیں رہتا بلکہ انفصال اور تقسیم طاری ہوتے ہی وہ صورت جسمیہ معدوم ہوجاتی ہے اس لئے کہ پہلے معلوم ہوچکا ہے کہ صورت جسمیہ کیلئے اتصال لازم ہے اور لازم کے عدم سے ملزوم کا عدم ہوجاتا ہے پس اتصال کے عدم سے صورت جسمیہ کا عدم ہوجائے گا اور جب صورت جسمیہ معدوم ہوگی تو اب یہی کہا جائے گا کہ ایک جسم متصل بالکل معدوم ہوگیا اور دو جسمین متصلین کتم عدم سے وجود میں آئے ہیں ان کا اُس جسم مقسوم کے ساتھ کوئی ربط و تعلق نہیں ورنہ جسم کے اندر صورت جسمیہ کے علاوہ کوئی اور ایسی شئے مانی جائے جو انفصال سے معدوم نہ ہو۔ اتصال کے وقت بھی موجود ہو اور انفصال کے بعد بھی باقی رہے جس سے یہ معلوم ہوجائے کہ یہ دو حصے اسی جسم مقسوم کے ہیں علیحدہ سے پیدا نہیں ہوئے ہیں لہذا جسم کے اندر ایک ایسی چیز کا ہونا ضروری ہوا جو متصل اول یعنی جسم مقسوم اور جسمین منفصلین یعنی جسم کے دونوں ٹکڑوں کے درمیان مشترک ہو اور ان دونوں قسموں کا اس جسم مقسوم کے ساتھ ربط اور تعلق پیدا کر دے پس اسی مشترک امر کا نام ہیولیٰ اور مادہ ہے معلوم ہوا کہ جسم کے اندر صورت جسمیہ کے علاوہ ہیولیٰ اور مادہ کا ہونا ضروری ہے فثبت الہیولیٰ۔ اس پر اگر کوئی یہ شبہ کرے کہ یہ دونوں ٹکڑے جو تقسیم کے بعد پیدا ہوئے ہیں تقسیم سے پہلے اس جسم متصل کے اندر بالفعل موجود تھے لہذا جسم کے اندر ایسی چیز ماننے کی کوئی ضرورت نہیں جو ان دونوں قسموں کا جسم مقسوم کے ساتھ ربط پیدا کرے ان دونوں حصوں کا جسم کے اندر پہلے سے بالفعل موجود ہونا ہی اس بات کی علامت ہوگا کہ یہ دونوں ٹکڑے اسی جسم مقسوم کے ہیں علیحدہ سے وجود میں نہیں آئے تو شارح نے ولم یکن ھذان الجسمان الخ کہکر اس شبہ کو دور کر دیا کہ ان دونوں حصوں کا پہلے سے جسم کے اندر بالفعل موجود ماننا درست نہیں اس لئے کہ اس صورت میں وہ جسم متصل واحد نہیں رہے گا بلکہ مُنفصل اور جوڑ والا ہوجائے گا حالانکہ اس کو متصل فرض کیا گیا ہے پس خلاف مفروض لازم آئے گا۔

ولا بد ان یکون ذٰلک الشیئ الخ سے یہ بتلاتے ہیں کہ اس امر مشترک کا حالت اتصال اور حالت انفصال دونوں میں بذاتہ باقی رہنا ضروری ہے کیونکہ اگر امر مشترک اتصال کے وقت تو موجود ہے اور انفصال کے وقت باقی نہ رہے معدوم ہو جائے تو اس صورت میں بھی وہی خرابی لازم آئے گی جو امر مشترک نہ ماننے کی صورت میں لازم آرہی تھی یعنی ایک جسم کا بالکلیہ معدوم ہو جانا اور دو جسموں کا کتم عدم سے وجود میں آنا اس لئے اس امر مشترک کا اپنی ذات کے ساتھ دونوں حالتوں میں باقی رہنا ضروری ہے تب ہی یہ ان دونوں قسموں کا جسم مقسوم کیساتھ ربط پیدا کرے گا۔

بعینہ سے مراد بذاتہ ہے بصورتہ نہیں ہے اس لئے کہ ظاہر ہے کہ مادہ دونوں حالتوں میں ایک صورت پر باقی نہیں ہے پہلے صورت متصلہ واحدہ تھی اب دو متصل صورتوں میں منتقل ہو گیا ہے البتہ مادہ کی ذات دونوں حالتوں میں موجود ہے اس لئے بعینہ سے مراد بذاتہ ہے فافہم۔

یہاں تک جسم کے اندر ہیولیٰ کے اثبات کا بیان ہوا یعنی دعویٰ کے مقاصد ثلثہ میں سے مقصد اول کا اثبات ہو گیا رہے دوسرے دو مقصد یعنی ہیولیٰ کا جوہر ہونا اور صورت جسمیہ کے لئے محل ہونا ان کو آگے عبارت سے بیان کرتے ہیں۔

ویکون ہو مع المتصل الواحد متصلاً واحداً ومع المنفصلین منفصلاً متعدداً وکل من ذٰلک المتعدد متصل واحدٌ فلا یکون ذٰلک الشیئ فی نفسہ واحداً ولا متعدداً ولا متصلاً ولا منفصلاً بل ہو فی ذٰلک تابعٌ لذٰلک الجوہر المتصل فی حد ذاتہ فیکون واحداً بوحدتہ ومتعدداً بتعددہ ومتصلاً مع کونہ متصلاً واحداً ومنفصلاً مع تعددہ وانفصال بعضہ عن بعضٍ واذا کان ذٰلک الشیئ مع المتصل الواحد متصلاً واحداً ومع المتعدد منفصلاً متعدداً کان المتصلُ الواحدُ والمتعددُ مختصاً بہ ناعتاً لہ فیکون محلاً للمتصل الواحد حال الاتصال وللمنفصلین حال الانفصال فیکون جوہراً قطعاً فہٰذا الجوہرُ الذی ہو محلٌ للجوہر المتصل فی حد ذاتہ ہو المسمّٰی بالہیولی الاولیٰ وذٰلک الجوہرُ المتصل یسمّٰی صورۃً جسمیۃً والجسم المطلق مرکبٌ منہما

ترجمہ اور یہ امر مشترک متصل واحد کے ساتھ متصل واحد ہوتا ہے اور دو منفصلوں کے ساتھ منفصل متعدد ہوتا ہے اور اس متعدد میں سے ہر ایک متصل واحد ہے پس یہ شئے مشترک نہ تو فی نفسہ واحد ہوتی ہے اور نہ متعدد اور نہ متصل ہوتی ہے اور نہ منفصل بلکہ یہ اس چیز میں اس جوہر متصل فی حد ذاتہ کے تابع ہے پس یہ اس جوہر متصل کے واحد ہونے سے واحد ہوتی ہے اور اس کے متعدد ہونے سے متعدد ہو جاتی ہے اور اس کے متصل واحد ہونے کے ساتھ متصل رہتی ہے اور اس کے متعدد ہو جانے اور اس کے بعض کے بعض سے منفصل ہو جانے سے منفصل ہو جاتی ہے اور جب یہ شئے متصل واحد کے ساتھ متصل واحد ہے اور متعدد کے ساتھ منفصل متعدد ہے تو وہ متصل واحد اور متعدد اس شئے کے ساتھ مختص ہوا اور اس کے لئے ان صفات (وحدت و

تعدد، اتصال وانفصال) کو پیدا کرنے والا ہوا پس یہ امر مشترک اتصال کی حالت میں متصل واحد کا محل ہوگا اور انفصال کی حالت میں دو منفصلوں کا محل بنے گا پس یہ امر یقینی طور پر جوہر ہوگا پس یہ جوہر جو جوہر متصل فی حدذاتہ کا محل ہے اسی کا نام ہیولیٰ اولیٰ رکھا گیا ہے اور اس جوہر متصل کا نام صورت جسمیہ رکھا جاتا ہے اور جسم مطلق ان دونوں سے مرکب ہوتا ہے۔

تشریح تقریر جامع کی اس عبارت میں ہیولیٰ کے جوہر ہونے اور صورت کیلئے محل ہونے کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ امر مشترک (مادہ) بذات خود نہ تو متصل واحد ہوتا ہے اور نہ منفصل ومتعدد بلکہ متصل اور منفصل ہونے میں صورت جسمیہ کے تابع ہے جب صورت جسمیہ متصل اور واحد تھی مادہ بھی متصل اور واحد تھا اور جب صورت جسمیہ منفصل اور متعدد ہوگئی اور اس کا بعض حصہ بعض سے جدا ہوگیا یعنی دو ٹکڑوں میں منقسم ہوگئی تو مادہ بھی منفصل اور متعدد ہوگیا تو مادہ میں اتصال وانفصال اور وحدت وتعدد کی صفات صورت کے واسطہ سے پیدا ہوتی ہیں بذاتِ خود مادہ متصل ومنفصل نہیں ہوتا لہٰذا صورت جسمیہ ہیولیٰ کو چند صفات (اتصال وانفصال وحدت وتعدد) کے ساتھ متصف کرنے والی ہوئی پس ان دونوں میں ایک ایسا تعلق خاص پایا گیا جسکی وجہ سے ان دونوں میں سے ایک ناعت اور دوسرا منعوت بن رہا ہے جس کو اختصاص ناعت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ صورت جسمیہ ناعت (صفات پیدا کرنے والی) اور ہیولیٰ منعوت (ان صفات کے ساتھ موصوف ہونے والا) اور اختصاص ناعت کو حلول کہتے ہیں جیسا کہ حلول کی چوتھی اور پانچویں تعریف میں ص۹۶ پر گذر چکا ہے ناعت حال ہوتا ہے اور منعوت محل ہوتا ہے لہٰذا صورت جسمیہ حال اور ہیولیٰ اس کا محل ہے اور اسی سے ہیولیٰ کا جوہر ہونا بھی معلوم ہوگیا کیونکہ جب ہیولیٰ صورت کا محل ہے اور صورت جسمیہ جوہر ہے اور جوہر کا محل بھی جوہر ہی ہوتا ہے کیونکہ جوہر کا قیام کسی عرض کے ساتھ ناممکن ہے عرض تو خود غیر قائم بالذات ہوتا ہے اس کے ساتھ دوسرا کیونکر قائم ہوسکتا ہے۔ اس لئے جوہر کا محل جوہر ہی ہوتا ہے پس ہیولیٰ کا جوہر ہونا ثابت ہوگیا فثبت المدعیٰ بجمیع اجزائہ۔

وکل من ذلک المتحد الخ۔ یعنی متصل واحد کے جب دو ٹکڑے کئے جاتے ہیں تو اگرچہ وہ منقسم اور متعدد ہوجاتا ہے لیکن اس کے دونوں ٹکڑوں میں سے ہر ایک کو متصل واحد کہا جائیگا یعنی پہلے ایک متصل تھا اب دو متصل ہوگئے

ناعتاً لہ، ناعت کے دو معنی کئے جاسکتے ہیں، بذاتِ خود صفت بننے والا۔ موجداً للنعوت، صفات موجود کرنے والا اور صفات کا سبب بننے والا۔ یہاں پر دوسرے معنی مراد ہیں اس لئے کہ صورت ہیولیٰ کے لئے بذاتِ خود صفت نہیں ہے بلکہ ہیولیٰ کے لئے چند صفات پیدا کرنے والی اور صفات کا سبب بننے والی ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہوا ہے کہ ہیولیٰ کے اندر اتصال وانفصال، وحدت وتعدد کی صفات صورت جسمیہ کے واسطہ سے پیدا ہوئی ہیں پس صورت جسمیہ ان صفات کو ہیولیٰ کے اندر موجود کرنے والی اور ان کا سبب بننے والی ہے۔

فهذا الجوهر الذی الخ۔ تقریر جامع کے اخیر میں نتیجہ کے طور پر فرمادیا کہ یہاں پر دو چیزیں سامنے آئیں ایک امر مشترک یعنی وہ جوہر جو صورت جسمیہ کا محل بن رہا ہے دوسرے جوہر وحدانی متصل فی حدذاتہ۔ اول کا نام ہیولیٰ ہے

اور ثانی کا نام صورت جسمیہ ہے اور جسم مطلق ان دونوں سے مرکب ہوتا ہے۔

اقول فیہ بحث اذ لا بُدَّ لبیانِ حلول الصورۃ الجسمیۃ فی الھیولیٰ من اثبات اَنَّ الصورۃَ نفسَھا نعتٌ للھیولیٰ کما اَنَّ البیاضَ نعتٌ للجسم ولا یُجْدِی ما ذکرہ من اَنّ الصورۃَ واسطۃٌ لاتصاف الھیولیٰ بالوَحْدۃ والکثرۃ والاتصالِ والانفصالِ والّا لَزِمَ ان یکونَ الجسمُ حالًّا فی العرض القائم بہا لانَّ الجسمَ واسطۃ لاتصاف ذلک العرضِ بالتحیز بالعرض ویمکن اَنْ یُجابَ عنہ بانَّ حلولَ العرض فی شیٍٔ یقتضی ان یکون الاوّلُ نفسُہ نعتًا للثانی وحلولُ الجوھر فی شیٍٔ یقتضی ان یکون جمیعُ النعوتِ الثابتۃ للاوّل بالذات نعوتًا للثانی بالعرضِ والجسم لیس واسطۃً لاتصاف العرض بجمیع نعوتہ وقولھُم الاختصاصُ الناعتُ یشمل القسمَین

ترجمہ میں کہتا ہوں اس میں بحث ہے اس لئے کہ صورت جسمیہ کے ہیولیٰ کے اندر حلول کو بیان کرنے کیلئے یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ صورت جسمیہ بذاتِ خود ہیولیٰ کے لئے صفت ہے جیسا کہ بیشک سفیدی جسم کیلئے صفت ہے اور وہ بات جس کو (صاحب تقریر جامع نے) ذکر کیا ہے (حلول کو ثابت کرنے کیلئے) نافع نہیں ہے ورنہ تو یہ لازم آئے گا کہ جسم حلول کرنے والا ہو اس عرض کے اندر جو جسم کے ساتھ قائم ہے اس لئے کہ جسم واسطہ ہے اس عرض کو تحیز (تمکن) کے ساتھ بالتبع متصف کرنے کیلئے اور ممکن ہے کہ اس اعتراض کا جواب بایں طور دیا جائے کہ عرض کا حلول کسی شئے کے اندر اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اول بذاتِ خود ثانی کیلئے صفت ہو اور جوہر کا حلول کسی شئے کے اندر اس بات کا مقتضی ہے کہ وہ تمام صفات جو اول کیلئے بالذات (بلا واسطہ) ثابت ہیں وہ ثانی کیلئے بالعرض (بالواسطہ) ثابت ہو جائیں اور جسم واسطہ نہیں ہے عرض کو اپنی تمام صفات کیساتھ متصف کرنے کیلئے اور فلاسفہ کا قول الاختصاص الناعت (حلول) کی دونوں قسموں (حلول الجوہر فی شئ اور حلول العرض فی شئ) کو شامل ہے

تشریح اقول فیہ بحث الخ تقریر جامع کے اندر ہیولیٰ کے صورت جسمیہ کیلئے محل ہونے کی جو دلیل بیان کی گئی ہے شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں، اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ دو چیزوں میں حلول کے متحقق ہونے کیلئے حال کا اپنے محل کو محض چند صفات کیساتھ متصف کرنے میں واسطہ بننا کافی نہیں ہے بلکہ حال کا بذاتِ خود محل کیلئے صفت بننا ضروری ہوتا ہے جیسا کہ بیاض کا جسم کے اندر حلول ہوتا ہے اور بیاض بذاتِ خود جسم کیلئے صفت ہے۔ پس صورت جسمیہ کا ہیولیٰ کے اندر حلول ثابت کرنے کیلئے یہ ثابت کرنا ضروری ہوگا کہ صورت بذاتِ خود ہیولیٰ کے لئے صفت ہے اور آپ نے یہ ثابت نہیں کیا بلکہ آپ کی تقریر جامع سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ صورت جسمیہ واسطہ ہے ہیولیٰ کو صفت اتصال و انفصال، وحدت و کثرت کے ساتھ متصف کرنے کیلئے کیونکہ آپ نے فرمایا ہے کہ ہیولیٰ بذاتِ خود متصل و منفصل واحد و متعدد نہیں ہوتا بلکہ وہ اس چیز یعنی صورت کے تابع ہے صورت کے واسطہ سے

ہیولیٰ کے اندر یہ صفات پیدا ہوتی ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حلول کے تحقق کیلئے حال کا محل کو چند صفات کے ساتھ متصف کرنے کے لئے واسطہ بن جانا کافی ہے حالانکہ یہ بات حلول کے تحقق کیلئے مفید اور نافع نہیں ہے اس لئے کہ اگر اس بات کو مفید و کافی مان لیا جائے تو جسم کا عرض کے اندر حلول کرنا اور جسم کا حال اور عرض کا اس کیلئے محل ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ جسم واسطہ بنتا ہے عرض کو چند صفات کے ساتھ متصف کرنے کیلئے کیونکہ عرض بذاتِ خود متحیز اور متمکن (کسی مکان میں آنے والا) نہیں ہوتا بلکہ تحیز اور تمکن میں جسم کے تابع ہوتا ہے جسم کے متحیز اور متمکن ہونے کی وجہ سے اس کے ساتھ قائم ہونے والا عرض متحیز اور متمکن ہوتا ہے تو دیکھو عرض کو تحیز اور تمکن کی صفت کے ساتھ متصف کرنے کیلئے واسطہ جسم ہے تو جسم کو حال اور عرض کو اس کا محل ہونا چاہئے حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے کہ عرض حال اور جسم اس کا محل ہوتا ہے پس یہ بات ظاہر ہوگئی کہ حلول کے تحقق کیلئے حال کا محل کیلئے بذاتِ خود صفت بننا ضروری ہے اب ہیولیٰ کے اندر صورت جسمیہ کے حلول کیلئے یہ ثابت کرنا ضروری ہوگا کہ صورت بذاتِ خود صفت ہے ہیولیٰ کیلئے بغیر اس کے صورت کا ہیولیٰ کے اندر حلول اور ہیولیٰ کا صورت کیلئے محل ہونا ثابت نہیں ہوگا اور جب ہیولیٰ کا محل ہونا ثابت نہیں ہوگا تو اس کا جوہر ہونا بھی ثابت نہیں ہوگا اس لئے کہ ہیولیٰ کا جوہر ہونا صورت کیلئے محل ہونے پر موقوف ہے۔ کما علم مما سبق۔

ویمکن ان یجاب الخ سے شارح اس کا جواب دیتے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ حلول کے تحقق کیلئے اس بات کو ضروری قرار دینا کہ حال بذات خود محل کیلئے صفت ہے ہر جگہ مسلّم نہیں ہے بلکہ حلول کی دو قسمیں ہیں (۱) حلول العرض فی شئ (۲) حلول الجوہر فی شئ۔ جب عرض کا حلول کسی شئے کے اندر ہوتا ہے اس کیلئے تو یہ ضروری ہے کہ حال بذاتِ خود محل کیلئے صفت ہو جیسے بیاض کا حلول جسم کے اندر حلول العرض فی شئ ہے اور اس میں عرض جو کہ حال ہے بذاتِ خود جسم کے لئے صفت ہے لیکن حلول الجوہر فی شئ کے اندر حال کا محل کیلئے صفت بننا ضروری نہیں بلکہ حلول الجوہر تو اس بات کا مقتضی ہے کہ جو صفات حال کیلئے بالذات اور بلاواسطہ ثابت ہیں وہ تمام صفات محل کیلئے بالعرض اور بالواسطہ ثابت ہو جائیں۔ اب دیکھئے صورت جسمیہ کا ہیولیٰ کے اندر جو حلول ہوتا ہے یہ حلول الجوہر فی شئ ہے اس لئے کہ صورت جسمیہ جوہر ہے لہذا یہاں صورت جسمیہ کا ہیولیٰ کیلئے صفت بننا ضروری نہیں ہوگا بلکہ یہ ضروری ہوگا کہ جو صفات صورت جسمیہ کیلئے بالذات ثابت ہیں وہ تمام صورت کے واسطہ سے ہیولیٰ کیلئے ثابت ہو جائیں اور تقریر جامع میں اسی کو ذکر کیا گیا ہے لہذا کوئی اعتراض نہیں۔ اور اعتراض میں جو یہ کہا گیا ہے کہ اگر حال کے محض واسطہ بننے کو کافی اور مفید مان لیا جائے تو جسم کا حال اور عرض کا محل ہونا لازم آئے گا اس کا جواب والجسم لیس بواسطۃ الخ سے دیتے ہیں کہ اگر جسم کا عرض کے اندر حلول ہو تو یہ حلول الجوہر فی شئ ہوگا کیونکہ جسم جوہر ہوتا ہے اور حلول الجوہر کیلئے یہ ضروری ہے کہ وہ تمام صفات جو حال کیلئے بالذات ثابت ہیں محل کیلئے بالعرض ثابت ہو جائیں اور یہاں ایسا نہیں ہے اس لئے کہ جسم عرض کو اپنی تمام صفات کے ساتھ متصف کرنے کیلئے واسطہ نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ جتنی صفات جسم کے لئے بالذات

ثابت ہیں وہ تمام صفات عرض کے لئے بالتبع ثابت ہو جائیں) جسم قائم بالذات ہوتا ہے، جوہر ہوتا ہے، نیز ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جسم کے واسطہ سے عرض کے اندر یہ صفات پیدا نہیں ہوتیں عرض نہ تو قائم بالذات ہوتا ہے نہ جوہر اور نہ ہیولیٰ وصوریت سے مرکب، پس حلول الجوھر فی شیٔ کا جو مقتضیٰ تھا وہ یہاں نہیں پایا گیا اس لئے جسم کا حال اور عرض کا محل ہونا لازم نہیں آیا۔

وقولہم الاختصاص الناعت الخ۔ سے ایک سوال مقدر کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہے کہ آپ نے حلول کی دو قسمیں بتائی ہیں حلول العرض فی شیٔ، حلول الجوہر فی شیٔ اور حلول کی تعریف جو اختصاص ناعت کے ساتھ کی گئی ہے یہ صرف حلول العرض فی شیٔ پر صادق آتی ہے اس لئے کہ اختصاص ناعت کے معنی پہلے گذر چکے ہیں التعلق الخاص الذی یصیر بہ احدُ المتعلقین نعتاً لہ والاٰخر منعوتاً بہٖ دو چیزوں کے درمیان ایسا خاص تعلق جس کی وجہ سے دونوں میں سے ایک صفت اور دوسری موصوف ہو جائے۔ صفت کو حال اور موصوف کو محل کہا جاتا ہے۔ اور حال کا محل کیلئے صفت بننا یہ حلول العرض فی شیٔ کے اندر ہی ہوتا ہے جیسے حلول البیاض فی الجسم حلول الجوہر فی شیٔ میں نہیں ہوتا جیسا کہ ابھی اوپر معلوم ہوا ہے لہذا یہ تعریف جامع نہیں ہے، شارح رح اس کا جواب دیتے ہیں کہ حلول کی تعریف "الاختصاص الناعت" حلول کی دونوں قسموں کو شامل اور جامع ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ ناعت کے دو معنی ہیں جیسا کہ ہم ابھی بیان کر آئے ہیں (۱) بذات خود صفت بننے والا (۲) موجدًا للنعت یعنی دوسرے کے لئے صفات کو پیدا کرنیوالا۔ اور صفات کا سبب بننے والا۔ حلول العرض فی شیٔ کے اندر معنی اول اور حلول الجوہر فی شیٔ کے اندر معنی ثانی پائے جاتے ہیں لہذا "الاختصاص الناعت" اپنے دونوں معنی کے اعتبار سے حلول کی دونوں قسموں پر صادق آتا ہے فکان التعریف شاملاً للقسمین۔ فافہم ۱۲

واعلم ان ما ذکرنا ھو مذھب المشائین کارسطو والشیخین ابی نصر وابی علی واما الاشراقیون کافلاطون والشیخ المقتول فذھبوا الی ان الجوھر الوحدانی المتصل فی حد ذاتہ قائم بذاتہ غیر حال فی شیٔ اٰخر لکونہ متحیزا بذاتہ وھو الجسم المطلق فھو عندھم جوھر بسیط لا ترکیب فیہ بحسب الخارج اصلاً وقابل بطریان الاتصال والانفصال مع بقائہ فی حالتین فی حد ذاتہ وھو من حیث جوھرہ وذاتہ یسمّٰی جسمًا ومن حیث قبولہ للصورۃ النوعیۃ التی لانواع الجسم یسمّٰی ھیولیٰ

ترجمہ اور یہ بات جان لو کہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے (کہ جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے) یہ مشائین کا مذہب ہے جیسا کہ ارسطو اور شیخ ابونصر اور شیخ ابو علی اور بہرحال اشراقیین جیسے افلاطون اور شیخ مقتول (شہاب الدین سہروردی) پس ان کا مذہب یہ ہے کہ جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ (صورت جسمیہ) بذات خود قائم ہوتی ہے کسی دوسری شئے میں حلول کرنیوالی نہیں ہوتی کیونکہ وہ متحیز بالذات ہوتی ہے اور یہی (جوہر وحدانی)

جسم مطلق ہے پس جسم ان کے نزدیک ایسا جوہر بسیط ہے جس میں خارج کے اعتبار سے بالکل ترکیب نہیں ہوتی اور یہی اتصال وانفصال کے طاری ہونے کو قبول کرتا ہے اپنی ذات کے اعتبار سے دونوں حالتوں میں باقی رہتے ہوئے اور اپنے جوہر اور ذات کے اعتبار سے اس کا نام جسم رکھا جاتا ہے اور جسم کی اقسام کے لئے جو صورت نوعیہ ہوتی ہے اس کو قبول کرنے کے اعتبار سے اسی کو ہیولیٰ کہا جاتا ہے۔

تشریح واعلم ان ما ذکرنا الخ اب تک جو بیان ہوا ہے کہ جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے یہ فلاسفۂ مشائین کا مذہب ہے اور فلاسفۂ اشراقیین کہتے ہیں کہ جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ یعنی صورت جسمیہ تنہا موجود ہوتی ہے کسی دوسری شئے کے اندر حلول نہیں کرتی یہ لوگ صورت جسمیہ ہی کو جسم کہتے ہیں لہٰذا جسم ان کے نزدیک بسیط ہے ہیولیٰ اور صورت سے مرکب نہیں ہے اور دلیل اس کی یہ پیش کرتے ہیں کہ صورت جسمیہ جوہر ہوتی ہے اور جوہر قائم بالذات اور متحیز بالذات ہوتا ہے اپنے قیام اور تحیز میں دوسرے کے تابع نہیں ہوتا اگر اس کا کسی دوسری شئے میں حلول مانا جائے تو اس کا اپنے قیام اور تحیز میں دوسرے کے تابع ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ حلول ان کے یہاں تبعیۃ فی التحیز کو کہا جاتا ہے یعنی ایک شئے کا اپنے تحیز میں دوسری شئے کے تابع ہونا جیسے بیاض بذات خود متحیز نہیں ہے اپنے تحیز میں جسم کے تابع ہوتا ہے لہٰذا بیاض کا جسم کے اندر حلول ہوتا ہے پس اشراقیین کے یہاں عرض کا حلول تو اس کے محل میں ہوتا ہے جوہر کا حلول کسی شئے کے اندر نہیں ہوتا۔ بخلاف فلاسفۂ مشائین کے کہ ان کے نزدیک حلول "اختصاص ناعت" کا نام ہے اور اختصاص ناعت جس طرح عرض اور اس کے محل میں پایا جاتا ہے اسی طرح دو جوہروں کے اندر بھی متحقق ہوتا ہے کما مر تفصیلہ آنفاً۔ معلوم ہوا کہ منشاء اختلاف حلول کی تعریف ہے اشراقیین تبعیۃ فی التحیز کو حلول کہتے ہیں اور مشائین اختصاص ناعت کو۔

بہرحال اشراقیین کے یہاں جسم ایک ایسا جوہر بسیط ہے جو متصل ہے اس میں خارج کے اعتبار سے کوئی ترکیب نہیں ہوتی البتہ ذہنی طور پر وہ جسم میں ترکیب کے قائل ہیں اسی لئے وہ جسم کو قابل للانفکاک والانفصال مانتے ہیں اور یوں کہتے ہیں کہ جسم پر جو اتصال وانفصال طاری ہوتے ہیں ان کو قبول کرنے والا یہی جوہر وحدانی متصل ہے جو اتصال وانفصال دونوں حالتوں میں فی حد ذاتہ باقی رہتا ہے معدوم نہیں ہوتا اور غالباً یہ لوگ صورت جسمیہ کے لئے اتصال کو لازم نہیں کہتے ورنہ انفصال طاری ہوتے ہی صورت جسمیہ کو معدوم ہو جانا چاہئے اور ہیولیٰ کی ضرورت ہونی چاہئے بلکہ یہ اتصال وانفصال کو صورت جسمیہ کیلئے عارض مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صورت جسمیہ اپنی ذات کے لحاظ سے نہ تو متصل ہوتی ہے نہ منفصل بلکہ وقتاً فوقتاً دونوں اس کو عارض ہوتے رہتے ہیں کبھی اتصال کبھی انفصال۔ پھر یہ لوگ اس صورت جسمیہ کو ذات اور جوہر ہونے کے اعتبار سے جسم کہتے ہیں اور صورت نوعیہ کو قبول کرنے کے اعتبار سے اسی کو ہیولیٰ کہہ دیتے ہیں۔ لہٰذا ہیولیٰ ان کے نزدیک کوئی حقیقی شئے نہیں ہے بلکہ ایک اعتباری چیز ہے۔ دونوں مذہبوں کا خلاصہ یہ نکلا کہ مشائین جسم کو فی نفسہ متصل واحد بھی مانتے ہیں اور ہیولیٰ کے وجود کے بھی قائل ہیں اور اشراقیین جسم کو تو متصل کہتے ہیں مگر ہیولیٰ کے وجود حقیقی کے قائل نہیں ہیں

اس کے علاوہ دو مذہب اور ہیں ایک متکلمین کا دوسرا صوفیار کا۔ متکلمین دونوں باتوں کا انکار کرتے ہیں نہ تو جسم کو متصل واحد کہتے ہیں بلکہ اجزا رلاتتجزیٰ سے مرکب مانتے ہیں کما مرّ اور نہ ہیولیٰ کے وجود کے قائل ہیں اور صوفیار ہیولیٰ کے وجود کے تو قائل نہیں ہیں البتہ جسم کے متصل اور غیر متصل ہونے کے متعلق ان سے کوئی تصریح منقول نہیں ہے

المشائیین ارسطو اور اس کی جماعت کو مشائین کہا جاتا ہے اکثر فلاسفہ مشائین ہی ہیں۔ یہ مشّاء بروزن فعّال کی جمع ہے بمعنی بہت چلنے والا کیونکہ یہ لوگ مقاصد تک پہنچنے میں اپنی نظر وفکر اور عقل کے پیچھے ہی چلتے ہیں اس لئے ان کو مشّائین کہا جاتا ہے یا اس وجہ سے کہ ارسطو اپنے شاگردوں کو چلتے ہوئے تعلیم دیتا تھا۔ اس کے تلامذہ اس کے پیچھے چلتے چلتے سبق پڑھتے رہتے تھے اس لئے ان کو مشّائین کہا جانے لگا۔

فائدہ: واجب تعالیٰ کی معرفت حاصل کرنے کا ارادہ کرنے والے چار اقسام پر منقسم ہیں۔ صوفیار، متکلمین اشراقیین، مشّائین۔ اس لئے کہ واجب تعالیٰ کی معرفت کے حصول کا طریقہ عقلی اعتبار سے دو حال سے خالی نہیں یا تو کشف وریاضت کے ذریعہ یا نظر واستدلال کے ذریعہ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو صورتیں ہیں یا تو اتباع شریعت کے ساتھ یا بغیر اتباع شریعت کے، کشف وریاضت مع اتباع شریعت کے ذریعہ معرفت حاصل کرنے والے صوفیار کہلاتے ہیں اور کشف وریاضت بغیر اتباع شریعت والے اشراقیین ہیں۔ اور نظر واستدلال مع التزام واتباع شریعت کو اختیار کرنے والے متکلمین اور نظر واستدلال بغیر اتباع شریعت والے مشّائین کہلاتے ہیں پس مشّائین کسی شریعت کا اتباع کئے بغیر ہر چیز کو عقل پر پرکھتے ہیں اور ہر مقصد میں نظر وفکر ہی پر مدار رکھتے ہیں۔ جو چیز ان کی نظر عقل کے موافق ہوئی اس کو تسلیم کرلیا ورنہ انکار اور رد کر دیتے ہیں۔ اسی لئے یہ لوگ گمراہ ہوگئے

کارسطو: ارسطو کا مفصل تذکرہ ہم مقدمۂ کتاب میں صـ۸ـ پر کر آئے ہیں فلیراجع ثمہ۔

والشیخین ابی نصر: یہ شیخ حکیم ابو نصر فارابی ہیں جن کی وفات ۳۳۹ھ میں ہوئی انھوں نے چوتھی صدی میں شاہ منصور بن نوح سامانی کے حکم سے علم فلسفہ کی دوبارہ تدوین کی تھی اور تقریباً دو درجن کتابیں تصنیف کی تھیں اسی لئے فارابی کو معلم ثانی کہتے ہیں۔

وابی علی: یہ شیخ ابو علی حسین بن عبداللہ بن سینا ہیں۔ ابو علی بن سینا کے ساتھ مشہور ہیں ان کی ولادت ماہ صفر ۳۷۰ھ میں بخارا کے کسی قریہ میں ہوئی انھوں نے بخارا ہی میں رہتے ہوئے اولاً علم فقہ پڑھا پھر منطق پھر فلسفہ ریاضیہ پھر فلسفۂ طبعیہ پھر الٰہیہ پھر علم طب حاصل کیا پھر خود ہی مطالعہ کتب کے ذریعہ اٹھارہ برس کی عمر میں علوم میں کمال حاصل کرلیا اس کے بعد ہمدان اور اصفہان کے بلاد میں پہنچکر وہاں کے بادشاہوں کے مقرب بن گئے یہاں تک کہ ان کو وزارت کے عہدہ پر فائز کر دیا گیا یہ اپنی زندگی میں شراب نوشی میں مشغول رہتے تھے لیکن اخیر عمر میں انھوں نے قرآن پاک حفظ کیا اور عبادت میں مشغول رہنے لگے۔ یہاں تک کہ اگر کوئی مسئلہ مشکل ہوجاتا تو وضو کرتے اور دو رکعت نماز پڑھکر اللہ سے مسئلہ حل ہونے کی دعا کرتے تو وہ حل ہوجاتا تھا لیکن یہ عبادت ان کے لئے نافع نہیں ہوئی اس لئے کہ انھوں نے ان عقائد فلسفیہ سے جو فقہار کے نزدیک کفر ہیں توبہ نہیں کی۔ شیخ رکن الدین

شیخ مجد الدین بغدادی سے نقل کرتے ہیں انھوں نے بیان کیا کہ میں نے خواب میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی تو عرض کیا یا رسول اللہ! ابن سینا کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ ھو رجل اراد ان یصل الی اللہ بلا واسطتی فحجبتہ بیدی فسقط فی النار کہ ابن سینا ایسا شخص تھا جس نے میرے واسطہ کے بغیر اللہ تک پہنچنا چاہا تھا مگر میں نے اپنے ہاتھ سے اس کو روک دیا تو وہ جہنم میں جا گرا پھر میں نے اپنا یہ خواب اپنے استاذ مولانا جمال الدین چلپی کے سامنے ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا کہ میں نے شب جمعہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا اور عرض کیا یا رسول اللہ ماتقول فی ابن سینا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا رَجلُ اَضَلّہُ اللہُ علیٰ عِلمِہٖ یعنی وہ ایک شخص ہے جس کو اللہ نے اس کے علم کے مقابلہ میں گمراہ کر ڈالا۔ تاریخ الحکماء میں ہے کہ ابن سینا اپنے استاذ سے بار بار پڑھتا تھا مگر کچھ سمجھ میں نہیں آتا تھا جب ناامید ہو گیا تو ابو نصر فارابی کی کوئی کتاب ملی اس سے اس کی تمام مشکلات حل ہوئیں تو اس نے شکرانہ کے طور پر مال کثیر فقراء پر صدقہ کیا۔ شیخ کمال الدین کہتے ہیں کہ علاؤ الدولہ نے ابن سینا سے ناراض ہو کر اس کو جیل بھیجدیا تھا وہیں اس کا انتقال ہو گیا۔ ابن سینا کی وفات ۵۸ سال کی عمر میں ماہ رمضان کے پہلے جمعہ میں ۴۲۸ھ میں مقام قولنج میں ہوئی اور ھمدان میں دفن کیا گیا۔ ابن سینا کی بہت سی تصانیف ہیں (۱) الشفاء (۲) الاشارات (۳) القانون (۴) المبدأ والمعاد (۵) النجاۃ (۶) عیون الحکمۃ۔ کتاب الشفاء اور کتاب النجاۃ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ابن یونس نے اس کے حق میں دو شعر لکھے ہیں ؎

رایت ابن سینا یعادی الرجال ؏ وفی السجن مات اخس الممات

فلم یشف ما نابہٗ بالشفاء ولم ینج من موتہ بالنجاۃ

(ماخوذ من مواضع شتّٰی من النبراس وحاشیتہ ص۸۷ وص۱۳۱ وص۳۹۰ وص۳۹۱)

وامّا الاشراقیون:۔ اشراقیین وہ لوگ ہیں جو بغیر اتباع شریعت کے ریاضت وکشف کے ذریعہ واجب تعالیٰ کی معرفت حاصل کرنا چاہتے ہیں یہ لوگ اپنے مقاصد و دعاوی کو محض اپنے اشراق قلب (قلب کی روشنی) سے ثابت کرتے ہیں اسی لئے ان کو اشراقیین کہا جاتا ہے۔

کَاَفلَاطُون:۔ افلاطون کا مفصل تذکرہ مقدمۂ کتاب میں ص۴۰ پر گذر چکا ہے

والشیخ المقتول:۔ یہ شیخ شہاب الدین سہروردی ہیں اور شیخ شہاب سہروردی (جو مشہور صاحب السلسلۃ بزرگ ہیں) کے بھانجے ہیں نام اور سکونت دونوں کی متحد ہیں انھوں نے فلسفہ میں اپنا ایک مستقل طریقہ قائم کیا تھا جو مشائین یعنی ارسطو کے فلسفہ کے بالکل مخالف تھا اسی لئے انھوں نے اپنی کتاب حکمۃ الاشراق اور مشارع ومطارحات میں فلسفۂ ارسطو کی تردید کی ہے۔ حاشیۂ نبراس ص۸۷ پر ہے کہ شیخ جمال الدین چلپی

؏ میں نے ابن سینا کو دیکھا جو لوگوں سے مقابلہ کرتا تھا اور قید خانہ میں ذلت کی موت مرا ہے۔ وہ اپنی کتاب الشفاء کے ذریعہ پیش آمدہ مصائب سے شفا نہ پا سکا۔ اور اپنی کتاب النجاۃ کے ذریعہ اس کو موت سے نجات نہ مل سکی ۱۲

نے بیان کیا کہ میں نے خواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی اور دریافت کیا کہ شیخ مقتول کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ھُوَ رَجلٌ مِن مُتَبِعِی کہ یہ میری اتباع کرنے والوں میں سے ایک شخص ہے عہ۔ اشراقیین اگرچہ متبع شریعت نہیں ہوتے مگر شیخ مقتول کو اشراقیین میں سے ممکن ہے اس لئے شمار کیا جاتا ہو کہ ان کے نظریات صرف ان مسائل میں اشراقیین کے ساتھ ہوں جو شریعت کے خلاف نہیں پڑتے۔ ان کی وفات ۵۵۶ھ میں ہوئی۔

(من حیث قبوله للصورة النوعية)۔ صورت نوعیہ وہ صورت ہے جس کے ذریعہ اجسام ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں مثلاً آگ پانی مٹی ہوا آپس میں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں یہ امتیاز اپنی اپنی صورت نوعیہ کی وجہ سے ہے کہ ہر ایک کی صورت نوعیہ جداگانہ ہے ورنہ صورت جسمیہ تو سب کی ایک ہے اور وہ جوہر ممتد فی الجہات الثلثہ ہے صورت نوعیہ کا بیان مستقل فصل میں آگے آنے والا ہے۔

صورت نوعیہ کے عرض اور جوہر ہونے میں اختلاف ہے مشائین تو کہتے ہیں جوہر ہے اور اس کی تعریف یوں کرتے ہیں ھی صورة جوھریة یمتاز بھا الاجسام انواعًا اور اشراقیین کے نزدیک عرض ہے ان کے یہاں تعریف یہ کی گئی ہے ھو ھیئة عرضية يمتاز بها الاجسام انواعًا کہ وہ ایک ہیئت عرضیہ ہے جس کے ذریعہ اجسام مختلف انواع بن کر ایک دوسرے سے ممتاز ہوجاتے ہیں اس اختلاف کے معلوم ہونے کے بعد ایک اشکال دفع

عہ عارف جامی قدس سرہٗ نے شیخ مجد الدین البغدادی سے نقل کیا ہے فرماتے ہیں کہ میں نے خواب میں رسول اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ امام فخر الدین رازی کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ھو رَجلٌ مُعَاتَبٌ میں نے دریافت کیا کہ حجۃ الاسلام امام غزالی کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں ارشاد فرمایا ھو رجلٌ وَصَلَ الی المقصود پھر میں نے دریافت کیا کہ (امام غزالی کے استاذ) امام الحرمین کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں ارشاد فرمایا ھو ممّن نَصَرَ دینی میں نے دریافت کہ ابو الحسن اشعری کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں ارشاد فرمایا انا قلت وقولی صدق الایمان یمانی والحکمة یمانیة اس کے بعد میرے نزدیک موجود ایک شخص نے مجھ سے کہا کہ یہ کیا سوالات کر رہے ہو دعا کی درخواست کرو تاکہ تمکو فائدہ بھی ہو۔ تو میں نے عرض کیا یارسول اللہ مجھ کو کوئی دعا سکھلا دیجئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا یہ دعا کیا کرو اللّٰھم تُبْ علَیَّ حتّٰی اتوبَ واعصمنی حتّٰی لا اعود وحَبِّبْ الیَّ الطاعات وکَرِّہ الیَّ الخطیئات (حاشیہ نبراس ص۳۹)
(تنبیہ) امام فخر الدین رازی کے بارے میں یہاں تو رجلٌ معاتَب کے الفاظ آئے ہیں مگر صاحب نبراس نے ص۱۳۱ پر فرمایا ہے کہ شیخ علاءُ الدولة السمنانی نے شیخ جمال الدین الجیلی سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا اور پوچھا کہ امام فخر الدین رازی کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں ارشاد فرمایا رجل وَصَلَ الی مقصودہ اس پر محشی فرماتے ہیں کہ شیخ مجد الدین اور شیخ جمال الدین دونوں کے خوابوں میں تعارض ہے اس لئے مومن کی شان کے لائق یہ ہے کہ وہ احسن کا اتباع کرے حق تعالیٰ شانہ مومنین کی مدح کرتے ہوئے فرماتے ہیں یَتَّبِعُونَ اَحْسَنَہٗ ۱۲

ہو جاتا ہے اشکال یہ ہے کہ اشراقیین تو صورت نوعیہ کا انکار کرتے ہیں جیسا کہ شیخ مقتول نے ہیاکل وغیرہ میں تصریح کی ہے تو پھر یہاں یہ کیسے کہا گیا ہے کہ صورت جسمیہ کو صورت نوعیہ کے قبول کرنے کے اعتبار سے ہیولیٰ کہا جاتا ہے کیونکہ جب اشراقیین کے یہاں صورت نوعیہ کا ثبوت ہی نہیں ہے تو صورت جسمیہ صورت نوعیہ کو کیسے قبول کرتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اشراقیین مطلق صورت نوعیہ کا انکار نہیں کرتے بلکہ صورت نوعیہ جوہریہ کا انکار کرتے ہیں جس کو مشائین نے ثابت مانا ہے ورنہ صورت نوعیہ عرضیہ ان کے یہاں ثابت ہے اور شارح کے قول من حیث قبولہ للصورۃ النوعیہ میں صورت نوعیہ عرضیہ ہی مراد ہے فلا اشکال۔

فائدہ اخیر میں ایک بات فائدہ کے طور پر بیان کی جاتی ہے کہ اگر نظر غائر سے دیکھا جائے تو ہیولیٰ کے بارے میں عقلاء کا اختلاف بالکل ایسا ہی ہے جیسے کہ علم کے اندر مناطقہ کا اختلاف ہے جس طرح مناطقہ علم کے مفہوم میں کوئی اختلاف نہیں کرتے بلکہ سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ علم کا مفہوم ماینکشف بہ الاشیاء ہے یعنی وہ چیز جس کے ذریعہ اشیاء کا انکشاف ہوتا ہے البتہ علم کے مصداق میں اختلاف ہے کہ علم کا مصداق کیا ہے اس میں مناطقہ کی مختلف آراء ہیں (۱) صورت علمیہ (۲) الاضافۃ بین العالم والمعلوم (۳) انفعال النفس عن الصورۃ۔ (۴) الحالۃ الادراکیۃ الحاصلۃ بحصول الصورۃ وغیرہ اسی طرح ہیولیٰ کے مفہوم میں بھی کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ سب اس پر متفق ہیں کہ ہیولیٰ اور مادہ ایسی شئے ہے جو اجسام محسوسہ پر طاری ہونے والے اتصال وانفصال کو قبول کرتی ہے لیکن اس کے مصداق میں اختلاف ہوگیا (۱) متکلمین تو کہتے ہیں کہ ہیولیٰ کا مصداق اجزاء لاتتجزی متناہیہ ہیں (۲) نظام معتزلی کا مذہب یہ ہے کہ اجزاء لاتتجزی غیر متناہیہ ہیں (۳) ذی مقراطیس کا کہنا ہے کہ وہ چھوٹے چھوٹے سخت سخت اجسام ہیں جن کا خارج میں انقسام ممکن نہیں اگرچہ وہ تقسیم وہمی کو قبول کرتے ہیں (۴) افلاطون اور اس کے متبعین کہتے ہیں کہ ہیولیٰ کا مصداق نفس جسم لیعنی متصل واحد ہے (۵) ارسطو اور اس کے متبعین کہتے ہیں کہ ہیولیٰ کا مصداق جسم کا ایک جزء ہے جو جوہر وحدانی (صورت جسمیہ) کا محل بنتا ہے

وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ ذٰلِکَ الْجِسْمَ مُرَکَّبٌ مِنَ الْهَیُوْلیٰ وَالصُّوْرَةِ وَجَبَ اَنْ تَکُوْنَ الْاَجْسَامُ کُلُّهَا مُرَکَّبَةً مِنَ الْهَیُوْلیٰ وَالصُّوْرَةِ لِاَنَّ الطَّبِیْعَةَ الْمِقْدَارِیَّةَ اَیِ الصُّوْرَةَ الْجِسْمِیَّةَ اِمَّا اَنْ تَکُوْنَ بِذَاتِهَا غَنِیَّةً عَنِ الْمَحَلِّ اَوْ لَمْ تَکُنْ وَالْاَوَّلُ مُحَالٌ وَاِلَّا لَا سْتَحَالَ حُلُوْلُهَا فِی الْمَحَلِّ الْمُسْتَلْزِمِ لِانْتِقَارِهَا اِلَیْهِ لِاَنَّ الْغَنِیَّ بِذَاتِهٖ عَنِ الشَّیْءِ اِسْتَحَالَ حُلُوْلُهٗ فِیْهِ فَتَعَیَّنَ اِفْتِقَارُهَا بِذَاتِهٖ اِلَی الْمَحَلِّ

ترجمہ اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ وہ جسم (جو کہ متصل واحد درقابل للانفکاک ہے) ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے تو واجب ہے یہ بات کہ تمام اجسام ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوں اس لئے کہ طبیعت مقداریہ یعنی صورت جسمیہ یا تو اپنی ذات کے اعتبار سے محل (ہیولیٰ) سے مستغنی ہوگی یا نہیں ہوگی اور اول محال ہے ورنہ تو

محال ہوگا محل کے اندر صورت جسمیہ کا وہ حلول جو مستلزم ہے صورت کے محتاج ہونے کو محل کی طرف۔ اس لئے کہ جو شئے کسی شئے سے مستغنی بالذات ہو اس کا حلول اس شئے کے اندر محال ہوتا ہے پس متعین ہوگیا صورت جسمیہ کا محل کی طرف محتاج بالذات ہونا

تشریح واذا ثبت الخ:۔ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ فلاسفہ کے پاس ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جس سے تمام اجسام کے اندر ایک ہی مرتبہ ہیولیٰ ثابت ہو جائے اسی لئے فلاسفہ اولاً بعض اجسام قابلہ للانفکاک میں ہیولیٰ کے اثبات کی دلیل بیان کرتے ہیں پھر یہ دلیل مستلزم ہوتی ہے تمام اجسام میں ہیولیٰ کے اثبات کو۔ پس مصنف بعض اجسام قابلہ للانفکاک (یعنی اجسام عنصریہ) میں ہیولیٰ کو ثابت کرنے کے بعد تمام اجسام (خواہ وہ عنصریہ ہوں یا فلکیہ) میں ہیولیٰ کے اثبات کی دلیل بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہوگیا کہ وہ جسم متصل جو قابل للانفکاک ہوتا ہے ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے تو اب تمام اجسام کا ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہونا ضروری اور واجب ہے خواہ وہ اجسام قابلہ للانفکاک ہوں جیسے اجسام عنصریہ یا غیر قابلہ للانفکاک ہوں جیسے اجسام فلکیہ۔ پس دعویٰ یہ ہوا کہ ہر جسم مرکب ہوتا ہے ہیولیٰ اور صورت سے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ صورت جسمیہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ محل (ہیولیٰ) سے مستغنی بالذات ہوگی یا محل کی طرف محتاج بالذات ہوگی اول محال ہے اس لئے کہ اس صورت میں صورت جسمیہ کا محل کے اندر حلول کرنا محال ہوگا کیونکہ جو شئے کسی شئے سے ذات کے اعتبار سے مستغنی ہوتی ہے اس کا حلول اس شئے کے اندر محال ہوتا ہے۔ (کیونکہ حلول اختصاص ناعت کو کہتے ہیں اور اختصاص ناعت احتیاج کے بغیر پایا نہیں جاتا جیسے بیاض اور جسم میں حلول یعنی اختصاص ناعت ہے اور بیاض جسم کا محتاج ہے) حالانکہ ما قبل میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ بعض اجسام میں صورت جسمیہ ہیولیٰ کے اندر حلول کرتی ہے جب صورت جسمیہ کا محل یعنی ہیولیٰ میں حلول کرنا بعض جگہ متحقق ہے تو معلوم ہوا کہ یہ محل سے مستغنی بالذات نہیں ہے پس دوسری شکل متعین ہوگئی کہ صورت جسمیہ محل کی طرف محتاج بالذات ہے اور محتاج بالذات ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صورت جسمیہ کی ذات ہی ہیولیٰ کا تقاضہ کرتی ہے یعنی جہاں جہاں صورت جسمیہ کی ذات پائی جاتی ہے وہیں وہیں ہیولیٰ بھی پایا جاتا ہے اور صورت جسمیہ کی ذات تمام اجسام کے اندر موجود ہے خواہ وہ قابلہ للانفکاک ہوں یا نہ ہوں یعنی خواہ عنصریہ ہوں یا فلکیہ پس تمام اجسام کے اندر ہیولیٰ کا موجود ہونا بھی ضروری ہے لہذا ثابت ہوگیا کہ ہر جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے۔

لان الطبیعۃ المقداریۃ الخ:۔ طبیعت مقداریہ سے مراد صورت جسمیہ ہے شارح نے ای الصورۃ الجسمیۃ کہکر اسی طرف اشارہ کیا ہے صورت جسمیہ کو طبیعت مقداریہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کیلئے مقدار لازم ہوتی ہے

المستلزمُ لافتقارھا الیہ:۔ المستلزمُ رفع کے ساتھ حلولُہا کی صفت ہے ترجمہ یہ ہوگا "ورنہ محال ہوگا محل کے اندر صورت جسمیہ کا وہ حلول جو مستلزم ہے صورت جسمیہ کے محل کی طرف محتاج ہونے کو۔

وفیہ نظرٌ لانہ لا یلزم علیٰ تقدیرِ عدمِ الغِنَی الذاتی الافتقارُ الذاتی لاحتمال ان لا یکون الشئ غنیًا لذاتہ عن المحل ولا محتاجًا لذاتہ الیہ بل یعرض کل

منهما له عن علة خارجية قال شارح المواقف لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشئ اما ان يكون لذاته محتاجا الى المحل اوّلا واذا لم يكن محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا عنه في حد ذاته اذ لا معنى للغنى الذاتي سوى عدم الحاجة اقول فيه بحث لانه ان اراد من المستغني عن المحل في حد ذاته ما يكون ذاته علة لعدم احتياجه الى المحل فالشرطية ممنوعة لجواز ان لا يكون الشئ علة للاحتياج ولا لعدمه وان اراد منه ما لا تكون ذاته علة لاحتياجه الى المحل سواء كان علة لعدم احتياجه اليه اوّلا فلا نسلم استحالة حلول الصورة في المحل على تقدير الغنى الذاتي لاحتمال ان يكون غير الصورة علة للاحتياج

ترجمہ اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ استغنار ذاتی کے عدم کو مان لینے پر احتیاج ذاتی لازم نہیں آتا اس احتمال کی وجہ سے کہ شئے نہ تو محل سے مستغنی بالذات ہو اور نہ محل کی طرف محتاج بالذات ہو بلکہ احتیاج واستغنار میں سے ہر ایک عارض ہو شئے کو کسی خارجی علت کی وجہ سے، شارح مواقف (علامہ سید شریف جرجانی) نے (اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے) کہا ہے کہ احتیاج ذاتی اور استغنار ذاتی کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اس لئے کہ شئے یا تو محل کی طرف محتاج بالذات ہوتی ہے یا نہیں ہوتی اور جب شئے محل کی طرف محتاج بالذات نہ ہو تو وہ محل سے مستغنی بالذات ہوگی اس لئے کہ استغنار ذاتی کے عدم احتیاج کے علاوہ اور کوئی معنی نہیں ہیں۔ میں کہتا ہوں اس میں بحث ہے اس لئے کہ اگر مستغنی عن المحل فی حد ذاتہ سے مراد وہ شئے لی ہے جس کی ذات علت ہو عدم احتیاج الی المحل کے لئے تو شرطیہ ممنوع (غیر مسلّم) ہے اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ شئے نہ تو احتیاج کی علت ہو اور نہ عدم احتیاج کی اور اگر اس سے مراد وہ شئے لی ہے جس کی ذات علت نہ ہو احتیاج الی المحل کے لئے برابر ہے کہ وہ عدم احتیاج الی المحل کی علت ہو یا نہ ہو تو ہم تسلیم نہیں کرتے صورت کے محل کے اندر حلول کے محال ہونے کو استغنار ذاتی کے مان لینے پر اس بات کے احتمال کی وجہ سے کہ صورت کے علاوہ کوئی اور چیز احتیاج کی علت ہو۔

تشریح وفیہ نظر الخ:۔ دلیل مذکور پر شارح اشکال کرتے ہیں جس کی توضیح یہ ہے کہ آپ نے صورت جسمیہ کے بارے میں صرف دو احتمال ذکر کئے ہیں ایک محل کی طرف محتاج بالذات ہونا دوسرے محل سے مستغنی بالذات ہونا ان میں سے دوسرے احتمال کو باطل کر کے پہلے احتمال (احتیاج ذاتی) کو متعین کر دیا۔ آپ کی یہ بات اسوقت درست ہو سکتی ہے جبکہ صرف یہی مذکورہ دو احتمال ہوں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ان کے علاوہ دو احتمال اور ہیں ایک محتاج بالعرض ہونا دوسرے مستغنی بالعرض ہونا تو کل چار احتمالات ہوئے (۱) احتیاج ذاتی (۲) استغنار ذاتی (۳) احتیاج عرضی (۴) استغنار عرضی ان میں سے احتمال اول کو متعین کرنے کیلئے اخیر کے تینوں احتمالات کا باطل کرنا ضروری ہے اور آپ نے صرف دوسرے احتمال (استغنار ذاتی)

کو باطل کیا ہے اور استغنار ذاتی کے عدم سے احتیاج ذاتی لازم نہیں آتا کیونکہ ہو سکتا ہے صورت جسمیہ نہ تو محل کی طرف محتاج بالذات ہو نہ اس سے مستغنی بالذات ہو بلکہ احتیاج واستغنا اس کو کسی علت خارجیہ کی وجہ سے عارض ہو رہے ہوں یعنی ممکن ہے کہ صورت جسمیہ محل کی طرف محتاج بالعرض ہو یا محل سے مستغنی بالعرض ہو اس لئے آپ اخیر کے تینوں احتمالات کو باطل کیجئے تب آپ کا مقصد (احتیاج ذاتی) ثابت ہوگا۔

قال شارح المواقف الخ۔ شارح مواقف نے اس اشکال کا جواب دیا ہے کہ صرف دو ہی احتمال ہیں، احتیاج ذاتی اور استغنار ذاتی۔ ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے واسطہ نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں احتمالوں کے علاوہ کوئی تیسرا اور چوتھا احتمال نہیں نکلتا وجہ اس کی یہ ہے کہ احتیاج ذاتی اور استغنار ذاتی یہ دونوں ایجاب وسلب کے قبیل سے ہیں اور ایجاب وسلب کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہوتا یعنی یا تو ایجاب ہوتا ہے یا سلب اس کے علاوہ کوئی اور شکل نہیں ہوتی کہ ایجاب بھی ہو اور سلب بھی یا نہ تو ایجاب ہو اور نہ سلب، کیونکہ اس صورت میں اجتماع نقیضین یا ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اور جب دو چیزیں از قبیل ایجاب وسلب ہوتی ہیں تو ایک کی نفی سے دوسری شے متعین ہوجاتی ہے لہٰذا استغنار ذاتی کی نفی سے احتیاج ذاتی متعین ہوجائے گا رہی یہ بات کہ احتیاج ذاتی اور استغنار ذاتی یہ دونوں ایجاب وسلب کے قبیل سے کس طرح ہیں تو اس کی وجہ

فان الشئ اما ان یکون الخ سے بیان کرتے ہیں کہ شئے دو حال سے خالی نہیں یا تو محل کی طرف محتاج بالذات ہوگی یا نہیں ہوگی اور محتاج بالذات نہ ہونے کا مطلب مستغنی بالذات ہونا ہے اس لئے کہ استغنار ذاتی کے معنی عدم احتیاج کے آتے ہیں تو دیکھئے محتاج بالذات ہونا اور نہ ہونا ایجاب وسلب ہیں اور محتاج بالذات نہ ہونا مستغنی بالذات ہونا ہے پس محتاج بالذات ہونا اور مستغنی بالذات ہونا ایجاب وسلب کے قبیل سے ہوئے۔ لیکن آپ ذرا غور کیجئے شارح مواقف کا یہ شرطیہ واذا لم یکن محتاجا الیہ لذاتہ کان مستغنیا عنہ فی حد ذاتہ

——— (کہ جب کوئی شئے محتاج بالذات نہ ہو تو مستغنی بالذات ہوگی) بالکل درست نہیں ہے کیونکہ شارح مواقف نے محتاج بالذات نہ ہونے کو مستغنی بالذات ہونا کہدیا ہے حالانکہ محتاج بالذات نہ ہونے کی تو تین صورتیں ہیں محتاج بالعرض ہونا، مستغنی بالذات ہونا، مستغنی بالعرض ہونا۔ تینوں صورتوں پر یہ بات صادق آتی ہے کہ شئے محتاج بالذات نہیں ہے اسی لئے شارح آگے شارح مواقف کے اس جواب پر "اقول فیہ بحث" کہکر اشکال کرتے ہیں یہ اشکال فاضل رومی نے شرح ہدایۃ الحکمۃ للحرزبانی کے حاشیہ میں ذکر کیا ہے لہٰذا شارح کا اقول کہکر اس کو اپنی طرف منسوب کرنا محل تردد ہے اشکال یہ ہے کہ مستغنی بالذات عن المحل کے دو معنی ہیں ایک وہ شئے جس کی ذات علت ہو عدم احتیاج الی المحل کے لئے دوسرے وہ شئی جس کی ذات علت نہ ہو احتیاج الی المحل کیلئے کیونکہ محتاج لذاتہ ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شئے اپنی ذات کی وجہ سے محتاج ہے یعنی اس کی ذات ہی علت ہے احتیاج کیلئے تو اب ظاہر ہے کہ مستغنی بالذات کے دو معنی ہوں گے ایک یہ کہ شئے کی ذات عدم احتیاج کی علت ہو دوسرے یہ کہ شئے کی ذات احتیاج کی علت نہ ہو خواہ عدم احتیاج کی علت ہو یا نہ ہو۔ اب ہم آپ سے معلوم کرتے

ہیں کہ مستغنی بالذات کے ان دونوں معنوں میں کون سے معنی مراد ہیں اگر اول معنی مراد ہیں یعنی وہ شئے جس کی ذات علت ہو عدم احتیاج الی المحل کیلئے تو شارح مواقف کا قضیہ شرطیہ (واذا لم یکن محتاجا الیہ لذاتہ کان مستغنیا عنہ فی ذاتہ) درست نہیں ہوگا اس لئے کہ اس وقت اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر شئے کی ذات علت نہ ہو احتیاج کیلئے تو علت ہوگی عدم احتیاج کیلئے حالانکہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ اگر کوئی شئے کسی شئے کے وجود کی علت نہ ہو تو اس کے عدم کی علت ہو یہ بھی ممکن ہے کہ ایک شئے نہ تو کسی شئے کے وجود کی علت ہو اور نہ اس کے عدم کی جیسے مثلاً یوں کہا جائے کہ قیام زید علت نہیں ہے قعود عمرو کی تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قیام زید عدم قعود عمرو کی علت ہو کیونکہ ہو سکتا ہے کہ قیام زید نہ تو علت ہو قعود عمرو کی اور نہ عدم قعود عمرو کی۔ عمرو کا بیٹھنا اور نہ بیٹھنا قیام زید کی وجہ سے نہ ہو بلکہ کسی امر آخر کی بناء پر ہو پس معلوم ہوا کہ کسی شئے کا کسی شئے کے وجود کی علت نہ ہونا اس کے عدم کی علت ہونے کو مستلزم نہیں ہے پس شئے کا احتیاج کی علت نہ ہونا عدم احتیاج کی علت ہونے کو مستلزم نہیں ہوگا۔ لہذا شرطیہ مذکورہ مسلّم نہیں ہوگا۔ اور اگر مستغنی بالذات کے دوسرے معنی مراد ہیں یعنی وہ شئے جس کی ذات علت نہ ہو احتیاج الی المحل کے لئے برابر ہے کہ عدم احتیاج کی علت ہو یا نہ ہو تو اس صورت میں متن کے اندر جو مصنف نے واذا کان ستحال حلولہا فی المحل کہا ہے (کہ اگر صورت مستغنی بالذات ہو محل سے تو اس کا حلول محل کے اندر محال ہوگا) یہ تسلیم نہیں ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں اس جملہ کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر صورت کی ذات علت نہ ہو احتیاج الی المحل کیلئے تو اس کا محل کے اندر حلول محال ہوگا اس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ صورت کا محل کے اندر حلول اس وقت درست ہوگا جب کہ صورت کی ذات احتیاج الی المحل کیلئے علت ہو تو گویا حلول کے متحقق ہونے کے لئے صورت کی ذات کا احتیاج الی المحل کیلئے علت ہونا ضروری ہوا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ممکن ہے کہ صورت کا ہیولیٰ میں حلول ہو جائے اور صورت کی ذات کے علاوہ کوئی امر آخر احتیاج الی الہیولیٰ کی علت ہو جیسا کہ واقعہ بھی یہی ہے کہ صورت کا ہیولیٰ کے اندر جو حلول ہوتا ہے وہ اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ صورت کی ذات احتیاج الی المحل کیلئے علت ہے بلکہ صورت کو ہیولیٰ کے اندر حلول کی جو ضرورت پڑتی ہے وہ امر آخر کی وجہ سے پڑتی ہے کہ اگر صورت جسمیہ کو ہیولیٰ کے اندر حلول کئے بغیر تنہا موجود مانیں تو جسم کی تقسیم کرنے کے وقت ایک جسم کو بالکلیہ معدوم کرنا اور دو جسموں کا کتم عدم سے وجود میں لانا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور جو مستلزم محال ہو وہ محال، پس صورت کا تنہا موجود ہونا محال اس لئے صورت کا ہیولیٰ کے اندر حلول کرنا اور جسم کے اندر ہیولیٰ (مادہ) کا ہونا ضروری ہوا جیسا کہ تقریر جامع کے اندر ص ۱۲۲ پر تفصیل سے یہ مسئلہ گذر چکا ہے۔ تو دیکھو حلول کے متحقق ہونے کیلئے صورت کی ذات کا احتیاج الی المحل کی علت ہونا ضروری نہیں ہے پس یہ کہنا کہ اگر صورت مستغنی بالذات عن المحل ہو یعنی اس کی ذات علت نہ ہو احتیاج الی المحل کی تو اس کا حلول محل کے اندر محال ہوگا درست نہیں۔ پس مستغنی بالذات کے دونوں معنی میں سے کسی بھی معنی کو اختیار کرنا صحیح نہیں ہے لہذا شارح مواقف علامہ سید شریف جرجانی رح کا یہ جواب مردود اور باطل ہے۔

فکلُّ جسمٍ مرکبٌ من الھیولیٰ والصورۃ ھٰذا الحکم موقوفٌ علی اثبات اَنَّ الصورۃَ الجسمیۃ ماھیۃٌ نوعیۃٌ اذ یحتمل ان تکون جنسًا اوعرضًا عامًا وحینئذٍ یجوز اختلافُ مقتضاھا فی افرادھا واستدل الشیخ فی الشفاء علیٰ ذٰلک بانّ الجسمیۃ اذا خالفتْ جسمیۃً اُخریٰ کان ذٰلک لاجل اَنّ ھٰذہٖ حارۃٌ وتلک باردۃٌ اوھٰذہٖ لھا طبیعۃٌ فلکیۃ وتلک لھا طبیعۃٌ عنصریۃٌ الیٰ غیرذٰلک من الامور التی تلحق الجسمیۃَ من خارج فانّ الجسمیۃَ امرٌ موجودٌ فی الخارج والطبیعۃ الفلکیۃ مثلاً موجودٌ اٰخرُ وقد انضافتْ ھٰذہٖ الطبیعۃ فی الخارج الی الطبیعۃ الجسمیۃ الممتازۃ عنھا فی الوجود بخلاف المقدار مثلاً فانہ امرٌ مبھمٌ لایوجد فی الخارج مالم یتنوّع بفصولٍ ذاتیۃٍ بان یکون خطًا اوسطحًا مثلاً وکل ماکان اختلافہ بالخارجیات دون الفصول کان طبیعۃً نوعیۃً

ترجمہ پس ہر جسم مرکب ہے ہیولیٰ اور صورت سے یہ حکم اس بات کے ثابت کرنے پر موقوف ہے کہ صورت جسمیہ ماہیت نوعیہ ہوتی ہے اس لئے کہ اس کے جنس یا عرض عام ہونے کا بھی احتمال ہے اور اسوقت اس کے افراد میں اس کے مقتضیٰ کا مختلف ہونا جائز ہے اور شیخ (ابوعلی ابن سینا) نے شفاء کے اندر اس پر بایں طور استدلال کیا ہے کہ ایک صورت جسمیہ جب دوسری صورت جسمیہ کے مخالف ہوتی ہے تو یہ اختلاف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ یہ حار ہے اور وہ بارد ہے یا اس صورت جسمیہ کیلئے طبیعت فلکیہ ہے اور اس کیلئے طبیعت عنصریہ ہے اس کے علاوہ اور ان امور کی وجہ سے جو صورت جسمیہ کو خارج سے لاحق ہوتے ہیں اس لئے کہ صورت جسمیہ خارج کے اندر ایک امر موجود ہے۔ اور طبیعت فلکیہ مثلاً ایک دوسری موجود شئے ہے یہ طبیعت فلکیہ خارج میں اس طبیعت جسمیہ کے ساتھ مل چکی ہے جو اس طبیعت فلکیہ سے وجود میں ممتاز تھی بخلاف مقدار کے مثلاً اس لئے کہ یہ ایک امر مبہم ہے خارج میں اسوقت تک موجود نہیں ہوتی جب تک کہ فصول ذاتیہ کے ذریعہ اس کی مختلف انواع نہ بن جائیں بایں طور کہ وہ مثلاً خط یا سطح ہو جائے اور ہر وہ شئے جس کا اختلاف امور خارجیہ کے ذریعہ ہو نہ کہ فصول کے ذریعہ وہ طبیعت نوعیہ ہوتی ہے۔

تشریح فکل جسم مرکب الخ:۔ مصنف نتیجہ کے طور پر فرماتے ہیں کہ جب صورت کا ہیولیٰ کی طرف محتاج بالذات ہونا ثابت ہوگیا تو ہر جسم کا ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہونا ثابت ہوگیا اس لئے کہ محتاج بالذات ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صورت جسمیہ اپنی ذات کی وجہ سے ہیولیٰ کی محتاج ہے یعنی جہاں جہاں صورت کی ذات پائی جائے گی وہیں وہیں ہیولیٰ پایا جائے گا اور صورت جسمیہ کی ذات ہر جسم کے اندر موجود ہے خواہ وہ عنصری ہو یا فلکی لہٰذا ہیولیٰ بھی ہر جسم کے اندر موجود ہوگا۔ فثبت ان کل جسم مرکب من الھیولیٰ والصورۃ۔

ھذا الحکم موقوف الخ:۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ حکم لگانا (کہ صورت جسمیہ نے جب بعض اجسام میں ہیولیٰ کا تقاضا کیا ہے تو تمام اجسام کے اندر ہیولیٰ کا تقاضہ کرے گی) اس بات پر موقوف ہے کہ صورت جسمیہ کا ماہیت نوعیہ

ہونا ثابت کر دیا جائے اس لئے کہ ماہیت نوعیہ ہی ایسی ماہیت ہوتی ہے جس کا تقاضہ اس کے تمام افراد میں برابر
اور متحد ہوتا ہے بخلاف جنس کے اور عرض عام کے کہ ان کے تقاضے ان کے تمام افراد میں متساوی اور متحد نہیں ہوتے
بلکہ مختلف ہوتے ہیں جیسے دیکھو ماہیت انسانیہ ماہیت نوعیہ ہے اس کے افراد زید، عمرو، بکر وغیرہم ہیں اس کا
تقاضہ اس کے افراد میں سے زید کے اندر اگر ناطقیت کا ہے تو تمام افراد میں ناطقیت ہی کا تقاضہ کرتی ہے اور انسان
کے تمام افراد ناطق ہوتے ہیں اور حیوان جنس ہے اس کے افراد انسان، فرس، حمار وغیرہم ہیں۔ حیوانیت کا مقتضیٰ
تمام افراد کے اندر متحد و متساوی نہیں ہے انسان کے اندر تو اس نے ضاحک ہونے کا تقاضہ کیا ہے لیکن فرس حمار
وغیرہما میں ضاحک ہونے کا تقاضہ نہیں کیا ایسے ہی عرض عام کی بات ہے مثلاً ماشی عرض عام ہے اس کے افراد بھی
انسان، بقر، غنم، فرس وغیرہم ہیں اور ماشی کا مقتضیٰ اس کے تمام افراد میں ایک نہیں بلکہ مختلف ہے وجہ اس کی
دراصل یہ ہے کہ نوع کے افراد متفقۃ الحقیقۃ ہوتے ہیں اور جنس اور عرض عام کے افراد مختلف الحقیقۃ ہوتے
ہیں پس اگر یہ ثابت کر دیا جائے کہ صورت جسمیہ نوع ہے تو تمام اجسام کے اندر ہیولیٰ ثابت ہو جائے گا اس لئے کہ
نوع ہونے کی صورت میں صورت جسمیہ کے افراد احتیاج الی الہیولیٰ میں برابر ہونگے یعنی صورت جسمیہ نے اگر اپنے
بعض افراد میں ہیولیٰ کا تقاضہ کیا ہے تو تمام افراد میں ہیولیٰ کا تقاضہ کرے گی پس ہر جسم کے اندر ہیولیٰ کا موجود
ہونا ضروری ہوگا اور اگر صورت جسمیہ کا نوع ہونا ثابت نہ کیا گیا تو احتمال رہے گا کہ صورت جسمیہ جنس ہو یا عرض عام ہو اور
اسوقت صورت جسمیہ کا تقاضہ تمام افراد میں برابر نہیں ہوگا لہٰذا تمام اجسام میں ہیولیٰ ثابت نہ ہوگا۔

واستدل الشیخ فی الشفاء الخ:۔ یہاں سے صورت جسمیہ کا ماہیت نوعیہ ہونا ثابت کرتے ہیں کہ شیخ ابوعلی
ابن سینا نے شفا کے اندر صورت جسمیہ کے نوع ہونے پر دلیل اسطرح بیان کی ہے کہ صورت جسمیہ کے افراد میں اختلاف
امور خارجیہ کی وجہ سے ہوتا ہے اور جس چیز کے افراد میں اختلاف امور خارجیہ کی وجہ سے ہو وہ نوع ہوتی ہے پس صورت
جسمیہ نوع ہے۔ دلیل کے صغریٰ کی تشریح یہ ہے کہ صورت جسمیہ کے افراد حقیقت کے اعتبار سے مختلف نہیں ہیں تمام اجسام
کی صُوَر جسمیہ کی حقیقت واحد ہے یعنی جوہر ممتد فی الجہات الثلٰثۃ خواہ اجسام فلکیہ کی صورت جسمیہ ہو یا اجسام عنصریہ
کی پھر اجسام عنصریہ میں سے خواہ نار کی صورت جسمیہ ہو یا ماء کی، ہوا کی ہو یا مٹی کی، حقیقت کے اعتبار سے اسکی
افراد میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ امور خارجیہ کی وجہ سے اختلاف ہے چنانچہ ایک صورت جسمیہ دوسری صورت جسمیہ
کے جو مخالف ہوتی ہے وہ اسوجہ سے ہوتی ہے کہ ایک کے اندر حرارت ہے دوسری میں برودت ہے مثلاً پانی کی صورت
جسمیہ کے ساتھ برودت اور آگ کی صورت جسمیہ کے ساتھ حرارت لگی ہوئی ہے اس لئے دونوں مختلف ہیں اور ظاہر
ہے کہ حار ہونا یا بارد ہونا صورت جسمیہ کی حقیقت میں داخل نہیں کیونکہ صورت جسمیہ کی حقیقت تو جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا
صرف جوہر ممتد فی الجہات الثلٰثۃ ہے اس میں حار یا بارد وغیرہ ہونے کی قید نہیں ہے حرارت و برودت وغیرہ تو
امور خارجیہ ہیں جو صورت جسمیہ کو خارج سے عارض ہوتے ہیں اسی طرح عناصر کی صورت جسمیہ افلاک کی صورت جسمیہ
کے مخالف ہے یہ اختلاف بھی حقیقت کے اعتبار سے نہیں افلاک و عناصر دونوں کی صورت جسمیہ کی حقیقت وہی

ایک ہے جوہر ممتد فی الجہات الثلثۃ بلکہ اختلاف اس وجہ سے ہے کہ عناصر کی صورت جسمیہ کے ساتھ طبیعت عنصریہ لگی ہوئی ہے اور افلاک کی صور جسمیہ کے ساتھ طبیعت فلکیہ لگی ہوئی ہے اور طبیعت عنصریہ و طبیعت فلکیہ یہ امور خارجیہ ہیں سے ہیں صورت جسمیہ ایک مستقل امر موجود فی الخارج ہے اور طبیعت فلکیہ یا عنصریہ علیحدہ ایک امر موجود فی الخارج ہے البتہ طبیعت فلکیہ یا عنصریہ کا صورت جسمیہ کے ساتھ خارج میں انضمام ہوگیا ہے اس کے علاوہ اور بھی دیگر امور خارجیہ ہیں جن کی وجہ سے افلاک و عناصر کی صور جسمیہ میں اختلاف ہے جیسے خرق والتیام (پھٹ جانا، جڑ جانا) کا ہونا اور نہ ہونا عناصر کی صور جسمیہ میں خرق والتیام جائز ہے افلاک کی صور جسمیہ میں محال ہے جیساکہ آئندہ فلکیات کی بحث میں معلوم ہوجائے گا اور خرق والتیام کا ہونا نہ ہونا امر خارج ہے صورت جسمیہ کی حقیقت میں داخل نہیں پس معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ کے افراد میں اختلاف امور خارجیہ کی وجہ سے ہوتا ہے فثبت الصغریٰ آگے چل کر شارح نے کبریٰ بیان کیا ہے وکل ما کان اختلافہ بالخارجیات دون الفصول کان طبیعۃ نوعیۃ ــ کبریٰ کی تشریح سے قبل شارح علیہ الرحمۃ نے درمیان میں

بخلاف المقدار الخ ــ کہہ کر ایک سوال مقدر کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ اس تشریح کے مطابق مقدار کا بھی ماہیت نوعیہ ہونا لازم آتا ہے بایں طور کہ کہا جائے کہ مقدار کے افراد میں اختلاف امور خارجیہ کی وجہ سے ہوتا ہے مقدار کے افراد خط سطح اور جسم تعلیمی ہیں خط منقسم فی جہۃ واحدۃ ای الطول اور سطح منقسم فی الجہتین (الطول والعرض) اور جسم تعلیمی منقسم فی الجہات الثلثۃ (الطول والعرض والعمق) ہوتا ہے مقدار ایک امر موجود فی الخارج ہے اور منقسم فی جہۃ یا فی جہتین ہونا یہ علیحدہ سے امور خارجیہ ہیں جو خارج میں مقدار کے ساتھ منضم ہوگئے ہیں مقدار کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں پس مقدار کا نوع ہونا لازم آیا حالانکہ تمام فلاسفہ کا اس پر اتفاق ہے کہ مقدار جنس ہوتی ہے اور خط، سطح اور جسم تعلیمی اس کی متعدد انواع ہیں، شارح اس کا جواب دیتے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ صورت جسمیہ اور مقدار میں فرق ہے صورت جسمیہ تو افراد متفقۃ الحقائق پر صادق آتی ہے کیونکہ صورت جسمیہ کے تمام افراد کی حقیقت واحد ہے خواہ افلاک کی صورت جسمیہ ہو یا عناصر کی پھر عناصر میں سے آگ کی صورت جسمیہ ہو یا پانی کی، ہوا کی صورت جسمیہ ہو یا مٹی کی سب کی حقیقت وہی ایک ہے الجوہر الممتد فی الجہات الثلثۃ، حرارت و برودت، طبیعت عنصریہ و فلکیہ جو ان کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں وہ عوارض اور امور خارجیہ ہیں کما مر قبیل ذلک۔ اور افراد متفقۃ الحقائق پر صادق آنے والی کلی کو نوع کہا جاتا ہے جیسے انسان کہ اس کے افراد زید، عمر، بکر وغیرہم کی حقیقت واحد ہے وہو الحیوان الناطق اور کالا گورا ہونا عالم و جاہل ہونا یہ عوارض اور امور خارجیہ ہیں جو افراد انسان سے متعلق ہوتے ہیں اور ان کی وجہ سے افراد میں اختلاف و امتیاز ہوتا ہے بخلاف مقدار کے کہ وہ افراد مختلفۃ الحقائق پر صادق آتی ہے اس لئے کہ مقدار ایک ایسا امر مبہم ہے جس کا خارج میں اس وقت تک وجود نہیں ہوتا جب تک فصول ذاتیہ کے ذریعہ اس کی مختلف انواع نہ ہوجائیں یعنی اس کے ماتحت ایسی انواع پائی جاتی ہیں جن کی فصول ذاتیہ مختلف ہوتی ہیں انھیں فصول ذاتیہ کے ذریعہ اس کے افراد میں اختلاف ہوتا ہے کیونکہ مقدار بہ الکم الذی یقبل القسمۃ

کو کہتے ہیں پھر اس کے تین افراد ہیں خط، سطح، جسم تعلیمی اور ان تینوں کی حقیقتیں مختلف ہیں خط کی حقیقت الکم المنقسم فی جہۃ الطول فقط اور سطح کی حقیقت الکم المنقسم فی جہتی الطول والعرض فقط اور جسم تعلیمی کی حقیقت الکم المنقسم فی الجہات الثلثۃ ہے تو دیکھئے فی جہۃ الطول فقط، فی جہتی الطول والعرض فقط اور فی الجہات الثلثۃ یہ ان تینوں کی فصول ذاتیہ ہیں جن کی وجہ سے ان کے افراد میں اختلاف ہو رہا ہے تو مقدار افراد مختلفۃ الحقائق پر صادق آئی اور مختلفۃ الحقائق افراد پر صادق آنے والی کلی کو جنس کہا جاتا ہے جیسے حیوان کہ یہ انسان، فرس حمار وغیرہ پر صادق آتا ہے اور ان سب کی حقیقتیں جداگانہ ہیں انسان کی حقیقت حیوان ناطق، فرس کی حیوان صاہل اور حمار کی حیوان ناہق ہے اور ناطق، صاہل، ناہق یہ ان کی فصول ذاتیہ ہیں جن کے ذریعہ سے ان میں اختلاف ہو رہا ہے فوضح الفرق بین الصورۃ الجسمیۃ والمقدار بان الاول نوعٌ والثانی جنسٌ لہٰذا مقدار کو صورت جسمیہ پر قیاس کرتے ہوئے نوع قرار دینا درست نہیں بلکہ مقدار تو جنس ہے۔

فانہٗ امرٌ مبھمٌ:۔ جنس کے لئے امر مبہم ہونا امتیازی شان نہیں ہے اس لئے کہ امر مبہم تو نوع بھی ہوتی ہے بلکہ جنس کی امتیازی شان فصول کے ذریعہ متنوع ہونا ہے کیونکہ نوع فصول ذاتیہ کے ذریعہ متنوع نہیں ہوتی بلکہ تشخصات خارجیہ اور عوارضات کے ذریعہ مختلف ہوتی ہے پس جنس تو ایک ایسا امر مبہم ہے جو فصول ذاتیہ کے ذریعہ متنوع ہو کر خارج میں پایا جائے جیسے حیوان کہ انسان بقر غنم وغیرہ کے ضمن میں موجود ہوتا ہے ان انواع سے علیحدہ ہو کر کہیں حیوان کا وجود نہیں ہے۔ اور نوع ایک ایسا امر مبہم ہے جو تشخصات خارجیہ اور عوارض کے ذریعہ مختلف ہو کر پایا جائے جیسے انسان کہ زید، عمر، بکر وغیرہم کے ضمن میں موجود ہوتا ہے ان افراد مشخصہ سے علیحدہ ہو کر کہیں انسان کا وجود نہیں۔

بفصول ذاتیۃ الخ:۔ فصول کے ساتھ ذاتیہ کی قید احترازی نہیں ہے کہ فصول عرضیہ سے احتراز مقصود ہو بلکہ یہ قید توضیح و تاکید کیلئے ہے اس لئے کہ تمام فصول ذاتیہ ہی ہوتی ہیں کوئی فصل عرضی نہیں ہوتی۔

وکل ما کان اختلافہٗ الخ:۔ یہ دلیل کا کبریٰ ہے کہ جس چیز کے افراد میں اختلاف امور خارجیہ کی وجہ سے ہو وہ نوع ہوتی ہے۔ جیسے انسان نوع ہے اور اس کے افراد زید عمر بکر وغیرہم میں اختلاف امور خارجیہ کالا ہونا گورا ہونا عالم ہونا جاہل ہونا وغیرہ کی وجہ سے ہے حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں اور وجہ اس کی ظاہر ہے کیونکہ نوع کی تعریف کلی مقول علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ماھو ہے اس لئے اس کے افراد میں اختلاف امور خارجیہ کے ذریعہ ہوگا نہ کہ حقائق کے ذریعہ۔

وفیہ نظرٌ لجواز ان تکون جسمیۃُ الفلکِ المنضمۃ فی الخارج الی الطبیعۃ الفلکیۃ مخالفۃً فی الحقیقۃ لجسمیۃ العناصر المنضمۃ فی الخارج الی الطبیعۃ العنصریۃ ویکون مطلقۃ الجسمیۃ عرضًا عامًا اوطبیعۃً جنسیۃً مشترکۃً بین الجسمیات المتخالفۃ الحقائق وانحصار مابہ التخالف بین الجسمیات فی تلک الامور الخارجۃ عنہا المضافۃ الیہا بحسب الخارج ممنوعٌ لابُدَّ لہ من دلیلٍ

ترجمہ اور اس دلیل پر اشکال ہے اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ فلک کی صورت جسمیہ جو خارج میں طبیعت فلکیہ کی طرف ملی ہوئی ہے حقیقت کے اعتبار سے مخالف ہو عناصر کی صورت جسمیہ کے جو خارج میں طبیعت عنصریہ کی طرف ملی ہوئی ہے اور مطلق صورت جسمیہ عرض عام یا طبیعت جنسیہ ہو جو تمام مختلفۃ الحقائق صُوَر جسمیہ کے درمیان مشترک ہو اور جس چیز کی وجہ سے صور جسمیہ کے درمیان اختلاف ہو رہا ہے اس کا ان امور میں منحصر ہونا جو صُوَر جسمیہ سے خارج ہیں (لیکن) خارج کے اعتبار سے ان صُوَر جسمیہ کی طرف ملے ہوئے ہیں ممنوع ہے اس کے لئے کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔

تشریح وفیہ نظر الخ:۔ شیخ رئیس (بو علی سینا) نے شفا کے اندر صورت جسمیہ کے نوع ہونے پر جو دلیل بیان کی ہے شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں یہ اعتراض سید شریف نے حاشیہ محاکمات میں کیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو یہ فرمایا ہے کہ صورت جسمیہ کے افراد کی حقیقت واحد ہے اور اختلاف امور خارجیہ کی وجہ سے ہے یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ صورت جسمیہ کے افراد کی حقیقتیں مختلف ہوں فلک کی صورت جسمیہ کی حقیقت اور ہو عناصر کی صورت جسمیہ کی حقیقت اور ہو اور اس کے افراد میں اختلاف فصول ذاتیہ کے ذریعہ ہو اگر چہ وہ فصول ہم کو معلوم نہ ہوں اس لئے کہ اشیاء کی حقائق کا معلوم اور متعین ہونا ایک امر دشوار ہے ہر شئے کی حقیقت اصلیہ کا معلوم ہونا کوئی ضروری نہیں اور جب صورت جسمیہ کے افراد مختلفۃ الحقائق ہوں گے تو جنس یا عرض عام ہو جائے گی نہ کہ نوع۔ اس لئے کہ جنس اور عرض عام ہی مختلفۃ الحقائق افراد پر صادق آتی ہیں اور آپ نے جو کہا ہے کہ صورت جسمیہ کے افراد میں حرارت اور برودت اور طبیعت فلکیہ و طبیعت عنصریہ کی وجہ سے اختلاف ہوتا ہے اور یہ امور خارجیہ ہیں تو اس پر ہم یہ کہتے ہیں کہ آپ نے ابھی تک دلیل سے یہ ثابت نہیں کیا کہ ما بہ التخالف ان ہی امور خارجیہ میں منحصر ہے اگر آپ دلیل سے یہ ثابت کر دیتے کہ صورت جسمیہ کے افراد میں اختلاف صرف امور خارجیہ کی وجہ سے ہی ہوتا ہے امور ذاتیہ کی وجہ سے نہیں ہوتا تو صورت جسمیہ کا نوع ہونا ہمکو تسلیم تھا جب تک یہ ثابت نہیں کیا جائے گا اسوقت تک ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہو سکتا ہے صورت جسمیہ کے افراد امور خارجیہ کی وجہ سے بھی مختلف ہوں اور امور ذاتیہ کی وجہ سے بھی اور اس صورت میں نوع ہونا ثابت نہیں ہوگا اس لئے کہ نوع کے افراد تو صرف امور خارجیہ کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں۔ بخلاف جنس کے کہ اس کے افراد میں اختلاف امور ذاتیہ و خارجیہ دونوں کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے حیوان جنس ہے اس کے افراد انسان، فرس، حمار وغیرہ میں اختلاف جہاں امور ذاتیہ یعنی ناطق، صاہل اور ناہق کے ذریعہ ہے وہیں امور خارجیہ یعنی الوان و اشکال وغیرہ کے ذریعہ بھی ہے پس ما بہ الاختلاف (وہ چیز جس کی وجہ سے اختلاف ہو) کا امور خارجیہ میں منحصر ہونا ثابت کئے بغیر صورت جسمیہ کا نوع ہونا ثابت نہیں ہوگا اور یہ انحصار اسوقت تک تسلیم نہیں ہوگا جب تک کہ اس پر کوئی دلیل قائم نہ کی جائے اور آپ نے انحصار پر کوئی دلیل بیان نہیں کی لہذا صورت جسمیہ کا نوع ہونا ثابت نہیں ہوا۔

وقد يُقال هَبْ انّ الجسمية طبيعة نوعية لكن لا نسلِّمُ وجوبَ تساوي افرادها في الحاجة الى المادّة وانما يكون كذلك لو كانتْ محتاجةً الى المادّة لذاتها وهو ممنوعٌ لجواز ان يكون الاحتياج اليها لتشخصها فانّ الطبيعةَ النوعيةَ مختلفةٌ بالتشخصات كما انّ الطبيعة الجنسيةَ مختلفة بالفصول فكما جاز اختلافُ مُقتضَى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف الفصول فلِمَ لا يجوز اختلافُ مقتضَى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف التشخصات ويجابُ بانا نعلم بالضرورة انّ الحاجة الى المادّة ليس مِنْ جهة هٰذه الجسميةِ وتلك الجسميةِ وهٰذه الجسميةُ انما هي الطبيعة الجسمية وهُوِيّتُها فلما لم يكن للهُوِيّةِ دخلٌ في الحاجة الى المادّة كان الحاجة الى المادّة لا يعرِضُها الا لذاتها فتامّلْ

ترجمہ اور کبھی اعتراض کیا جاتا ہے کہ ہم نے یہ تسلیم کرلیا کہ صورت جسمیہ طبیعت نوعیہ ہے لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس کے افراد کا مادّہ کی طرف محتاج ہونے میں مساوی ہونا ضروری ہے ایسا تو اس وقت ہوتا جب وہ مادّہ کی طرف اپنی ذات کی وجہ سے محتاج ہوتی اور یہ ممنوع ہے اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ (صورت جسمیہ کو) مادہ کی طرف احتیاج اپنے تشخص کی وجہ سے ہو اس لئے کہ طبیعت نوعیہ تشخصات کیوجہ سے مختلف ہوتی ہے جیسا کہ طبیعت جنسیہ فصلوں کے وجہ سے مختلف ہوتی ہے پس جیسا کہ فصول کے مختلف ہونے کی وجہ سے طبیعت جنسیہ کے مقتضیٰ کا مختلف ہونا جائز ہے تو تشخصات کے مختلف ہونیکی وجہ سے طبیعت نوعیہ کے مقتضیٰ کا مختلف ہونا کیوں نہیں جائز ہے اور اس کا جواب بایں طور دیا جاتا ہے کہ ہم بداہتہً یہ جانتے ہیں کہ احتیاج الی المادّہ اِس صورت جسمیہ اور اُس صورت جسمیہ کی وجہ سے نہیں ہے (یعنی صورت جسمیہ کے تشخص کیوجہ سے نہیں ہے) اور ھٰذہ الجسمیۃ وہ طبیعت جسمیہ اور اس کی ہُوِیّتُ (تشخص) کا مجموعہ ہے پس جب تشخص کو احتیاج الی المادّہ میں کوئی دخل نہیں تو احتیاج الی المادہ صورت جسمیہ کو اس کی ذات کی وجہ سے ہی عارض ہوگا پس تو غور کرلے ـــــــ

تشریح وقد یقال هَبْ الخ :- هَبْ اسم فعل ہے بمعنی سلّمنا ۔ یہاں سے شارح دلیل مذکور پر دوسرا اعتراض کرتے ہیں پہلے اعتراض میں تو صورت جسمیہ کا نوع ہونا تسلیم نہیں کیا گیا تھا ۔ دوسرا اعتراض نوع ہونے کو تسلیم کرنے کے بعد کیا گیا ہے کہ چلئے ہم تسلیم کرتے ہیں کہ صورت جسمیہ نوع ہے مگر آپ کا یہ کہنا کہ نوع ہونے کی وجہ سے اس کا تقاضہ تمام افراد میں برابر ہوگا اور یہ ہر جگہ ہیولیٰ کا تقاضہ کرے گی یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے یہ تو اس وقت ہوتا جب کہ صورت جسمیہ اپنی ذات کی وجہ سے ہیولیٰ کی محتاج ہوتی کیونکہ اس وقت ہم کہا جاتا کہ جہاں جہاں صورت جسمیہ کی ذات ہوگی وہیں وہیں ہیولیٰ ہوگا اور صورت جسمیہ کی ذات ہر جسم کے اندر ہے لہذا ہیولیٰ بھی ہر جسم کے اندر موجود ہے لیکن صورت جسمیہ کا اپنی ذات کی وجہ سے ہیولیٰ کا محتاج ہونا ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے یہ اپنے تشخص کی وجہ سے ہیولیٰ کا تقاضہ کرتی ہو اور نوع کے تشخصات مختلف ہوتے ہیں لہذا صورت جسمیہ کا تقاضہ نوع ہونے

کے باوجود تمام افراد میں متحد نہیں ہوگا اگر بعض جگہ ایک تشخص کی وجہ سے ھیولی کا تقاضہ کرلیا تو دوسری جگہ اس تشخص کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ہیولی کا تقاضہ نہیں کرے گی کیونکہ جس طرح طبیعت جنسیہ فصول کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے جیسے حیوان جنس ہے ناطق اور غیر ناطق کے اعتبار سے مختلف ہے اسی طرح طبیعت نوعیہ تشخصات کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے جیسے انسان نوع ہے اور اس کے افراد زید عمر بکر میں تشخصات کے اعتبار سے اختلاف ہے زید کا قدوقامت، رنگ، شکل وغیرہ اور ہے عمر اور بکر کا اور ہے پس جسطرح طبیعت جنسیہ کا تقاضہ فصول کے مختلف ہوجانے کی وجہ سے مختلف ہوجاتا ہے اسی طرح طبیعت نوعیہ کا تقاضہ تشخصات کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوجائے گا پس صورت جسمیہ نوع ہونے کے باوجود تشخصات کے مختلف ہونے کی وجہ سے بعض جگہ ہیولیٰ کا تقاضہ کرے گی بعض جگہ نہیں لہذا تمام اجسام میں ہیولیٰ ثابت نہ ہوگا۔

ویجاب بانا نعلم الخ :- سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ یہ بات بدیہی طور پر معلوم ہے کہ صورت جسمیہ کو مادہ کی ضرورت تشخصات کی وجہ سے نہیں ہوتی جس کو شارح نے اس طرح تعبیر کیا ہے کہ مادہ کی ضرورت اس جسمیت اور اس جسمیت کی وجہ سے نہیں ہوتی پھر ھٰذہ الجسمیۃ کا مطلب بیان کیا کہ ھٰذہ الجسمیۃ صورت جسمیہ کی طبیعت اور اسکی ھُوِیّت یعنی تشخص کے مجموعہ کو کہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ نکلا کہ صورت جسمیہ کو مادہ کی ضرورت اس کے تشخص کی وجہ سے نہیں ہوتی وجہ اسکی یہ ہے کہ اگر تشخص کی وجہ سے یہ مادہ کی محتاج ہوتی تو تشخص کے زوال سے مادہ کا زوال ہوجانا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے مثلاً کوئی نرم چیز جیسے موم وغیرہ اگر مربع شکل کی ہو اور اس کو مثلث شکل میں تبدیل کردیا جائے تو دیکھو صورت جسمیہ کا ایک تشخص زائل مگر مادہ یعنی موم جوں کا توں باقی ہے وہ زائل نہیں ہوا معلوم ہوا کہ احتیاج الی المادہ میں تشخص کو کوئی دخل نہیں ہے جب تشخص کو دخل نہیں ہے تو ظاہر ہوگیا کہ احتیاج الی المادۃ صورت جسمیہ کو اس کی ذات کی وجہ سے ہی عارض ہوتا ہے لہذا تمام اجسام میں ہیولیٰ ثابت ہوجائے گا۔

فتأمل :- کہہ کر شارح نے اس جواب کے مردود ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے بایں طور کہ فلاسفہ کے نزدیک یہ ثابت شدہ ہے کہ ہیولیٰ محتاج ہوتا ہے صورت کا اپنے وجود و بقا میں اور صورت محتاج ہوتی ہے ہیولیٰ کی اپنے تشخص و تشکل میں جیسا کہ آگے اس کا بیان آرہا ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ صورت اپنے تشخص کی وجہ سے ہیولیٰ کی محتاج ہوتی ہے لہذا دعویٰ بداہت سے فلاسفہ کی اس تصریح کا انکار کرنا تسلیم نہیں کیا جائے گا جب تک اس پر کوئی دلیل معتبر قائم نہ کی جائے اور موم کی شکل بدلنے کی وہ مثال جو آپ نے بیان کی ہے اس کے متعلق ہم یہ کہتے ہیں کہ موم کی شکل بدل دینے سے مطلق تشخص کا زوال نہیں ہوتا ایک تشخص زائل ہوکر دوسرا تشخص آجاتا ہے پہلے مربع والا تشخص تھا اور اب مثلث والا تشخص آگیا ہے اس لئے مادہ باقی رہتا ہے زائل نہیں ہوتا اگر ایک تشخص ختم ہوکر دوسرا کوئی تشخص اسکو لاحق نہ ہو تو مادہ بھی موجود نہ رہے گا بلکہ وہ تبھی معدوم ہوجائیگی تو معلوم ہوا کہ احتیاج الی المادۃ میں تشخص کو دخل ہے فافہم۔

فصلٌ فی ان الصورۃ الجسمیۃ لا تتجرّد عن الهیولی لا یخفی علیك انّ هذا المقصد ومقصد الفصل السابق متعدّان فی المآل لانها لو وُجدت بذاتها بدون حلولها فی

الھیولیٰ فاما ان تکون متناھیۃ اوغیر متناھیۃ لاسبیل الی الثانی لان الاجسام اراد بھا الابعاد ولا تخلو عن بعد کلھا متناھیۃ

ترجمہ یہ فصل اس بیان میں ہے کہ صورت جسمیہ ہیولیٰ سے خالی نہیں ہوتی تجھ پر یہ بات پوشیدہ نہیں کہ یہ مقصد اور پہلی فصل کا مقصد دونوں انجام میں متحد ہیں اس لئے کہ اگر صورت جسمیہ بذات خود ہیولیٰ کے اندر حلول کئے بغیر پائی جائے تو یا تو متناہی ہوگی یا غیر متناہی۔ شق ثانی کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ اجسام اس سے مراد مصنف نے ابعاد لئے ہیں اور اجسام بُعد سے خالی نہیں ہوتے تمام متناہی ہیں

تشریح فصل فی ان الصورۃ الخ:۔ ہیولیٰ کے اثبات کے بعد صورت اور ہیولیٰ کے درمیان تلازم بیان کرتے ہیں تلازم بیان کرنے کی ضرورت اس لئے ہوئی کہ جب جسم کا ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہونا ثابت کیا اور مرکب کے اجزاء کے درمیان احتیاج اور تلازم کا ہونا ضروری ہے تو ضرورت اس بات کی ہوئی کہ ان دونوں کے درمیان تلازم بیان کیا جائے اس کیلئے مصنف نے دو فصلیں قائم کی ہیں پہلی فصل میں یہ ثابت کیا کہ صورت جسمیہ ہیولیٰ سے خالی نہیں ہوتی اور دوسری آئندہ فصل میں یہ بتلایا کہ ہیولیٰ صورت سے خالی نہیں ہوتا دونوں کے مجموعہ سے معلوم ہوا کہ ان دونوں کے درمیان تلازم ہے ایک دوسرے کیلئے لازم اور ملزوم ہیں۔

لا یخفیٰ علیک الخ:۔ مصنف نے دعویٰ کیا ہے کہ صورت جسمیہ ہیولیٰ سے خالی نہیں ہوتی شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ اس فصل کا مقصد اور فصل سابق کا مقصد دونوں انجام کے اعتبار سے متحد ہیں اس لئے کہ پہلی فصل میں یہ ثابت کیا گیا تھا کہ جسم کے اندر صورت جسمیہ کے ساتھ ہیولیٰ کا ہونا ضروری ہے اس کا مطلب صاف یہ نکلتا ہے کہ صورت جسمیہ ہیولیٰ سے خالی نہیں ہوتی اور یہی مقصد اس فصل کے اندر بیان کیا گیا ہے پس دونوں فصلوں کے مقصدوں میں اتحاد ہے لہذا اس مقصد کو دوسری فصل میں علیحدہ سے بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ کلام میں تکرار کو مستلزم ہے۔ مگر اس اعتراض کے دو جواب ہوسکتے ہیں ایک یہ کہ فصل سابق میں یہ مقصد ضمناً معلوم ہوا ہے کیونکہ فصل سابق میں صراحۃً تو اثبات ہیولیٰ کا بیان ہے البتہ ضمنی طور پر اس سے یہ معلوم ہوا کہ صورت ہیولیٰ سے خالی نہیں ہوتی اور اس فصل میں اس مقصد کو صراحۃً بیان کیا گیا ہے اور ایک شئے کے ضمناً معلوم ہونے کے بعد اس کو صراحۃً بیان کرنا تکرار نہیں کہلاتا دوسرا جواب یہ ہے کہ تکرار اس وقت ہوتا جبکہ ایک مقصد کو دو مرتبہ ایک ہی دلیل سے ذکر کیا جاتا مصنف نے ایسا نہیں کیا بلکہ دونوں فصلوں میں دلیلیں علیحدہ علیحدہ بیان کی ہیں اور ایک مقصد پر متعدد دلائل قائم کرنا قابل اعتراض بات نہیں ہے بلکہ اس سے تو دعویٰ میں اور زیادہ پختگی پیدا ہوتی ہے خصوصاً جبکہ دلیل ثانی کسی فائدہ عظیمہ پر مشتمل ہو تو دلیل ثانی کا ذکر کرنا مفید بلکہ ضروری سا ہو جاتا ہے اور یہاں ایسا ہی ہے کہ اس فصل میں مصنف نے عدم تجرد الصورۃ عن الھیولیٰ کی جو دلیل بیان کی ہے وہ برہان سلمی پر مشتمل ہے جو بطلان تسلسل کی دلیلوں میں سے ایک مشہور اور اہم دلیل ہے۔

لانھا لو وجدت بذاتھا الخ:۔ یہ دعویٰ کی دلیل ہے دلیل سمجھنے سے قبل بطور تمہید یہ سمجھنا چاہئے کہ دعوے کو ثابت

کرنے کا ایک طریقہ یہ ہوتا ہے کہ دعوے کے خلاف میں جتنے احتمالات ممکن ہوں ہر احتمال کو دلیل سے باطل کر دیا جائے تو دعویٰ خود بخود ثابت ہو جاتا ہے اگر دعویٰ کسی شئے کے اثبات کا ہے تو جانب نفی میں تمام احتمالات ممکنہ کو باطل کر دیا جائے اور اگر دعویٰ کسی شئے کی نفی کا ہے تو جانب اثبات میں احتمالات ممکنہ کو باطل کر دیا جائے۔ ہم دونوں صورتوں کی مثالیں دیکر سمجھاتے ہیں۔ دعویٰ اثبات شئے کی مثال یہ ہے کہ یوں دعویٰ کیا جائے کہ طلوع شمس کو وجود نہار کے ساتھ معیت زمانیہ حاصل ہے یعنی دونوں کا زمانہ ایک ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر معیت زمانیہ نہ ہو تو یا تو طلوع شمس کو وجود نہار پر تقدم زمانی حاصل ہوگا یا اس سے تأخر زمانی۔ کیونکہ معیت نہ ہونے کی صورت میں یہی دو احتمال ممکن ہیں تقدم یا تأخر۔ ان کے علاوہ کوئی اور احتمال نہیں نکلتا اور یہ دونوں باطل ہیں پس معیت زمانیہ ثابت ہوگی۔ رہی یہ بات کہ تقدم و تأخر کیوں باطل ہے سو اس کی دلیل یہ ہے کہ طلوع شمس وجود نہار کیلئے علت موجبہ ہے اور علت موجبہ اس علت کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے معلول کا وجود اسی کے ساتھ ساتھ ضروری ہوتا ہے یعنی یہ علت اپنے معلول کے وجود کو واجب کر دینے والی ہوتی ہے علتِ موجبہ کا معلول سے اور معلول کا علتِ موجبہ سے تخلف (پیچھے رہ جانا) محال ہوتا ہے یعنی علت موجبہ بغیر معلول کے اور معلول بغیر علتِ موجبہ کے پائے نہیں جاتے پس اگر طلوع شمس کا زمانہ وجود نہار سے مقدم ہو تو علت موجبہ کا ایک زمانہ تک معلول کے بغیر پایا جانا لازم آئے گا اور اگر مؤخر ہو تو معلول کا بغیر علت کے پایا جانا لازم آئے گا اور یہ دونوں صورتیں محال اور باطل ہیں پس طلوع شمس کا وجود نہار سے مقدم و مؤخر ہونا بھی محال ہے اور دعویٰ نفی شئے کی مثال یہ ہے کہ دعویٰ کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ ممکن نہیں ہیں دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر ممکن ہوں تو دو احتمال ہیں یا تو باری تعالیٰ جوہر ہوں گے یا عرض۔ اس لئے کہ کوئی ممکن ایسا نہیں ہے جو نہ جوہر ہو نہ عرض۔ پس ممکن ہونے کی صورت میں یہی دو احتمال ہیں اور دونوں احتمال باطل ہیں جیساکہ علم کلام میں دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ جوہر ہیں نہ عرض۔ پس اللہ کا ممکن ہونا بھی باطل ہے لہٰذا ثابت ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ ممکن نہیں ہیں۔ اس تفصیل سے اثبات دعویٰ کا یہ طریقہ مذکورہ خوب ذہن نشیں ہو گیا ہوگا اب سنئے کہ مصنف نے اپنی کتاب کے اندر مقاصد و دعاوی کو ثابت کرنے کیلئے اکثر یہی طریقہ اختیار کیا ہے کہ دعویٰ کے خلاف میں احتمالات ممکنہ کو نکال کر ہر احتمال کو باطل کر دیتے ہیں۔ اس فصل کے اندر بھی یہی طریقہ اپنایا ہے۔ یہاں پر دعویٰ نفی کا ہے مصنف نے جانب اثبات میں دو احتمال نکال کر ہر احتمال کو باطل کر کے دعویٰ ثابت کیا ہے، دعویٰ یہ ہے کہ صورت جسمیہ ہیولیٰ سے خالی نہیں ہوتی دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر صورت جسمیہ ہیولیٰ سے خالی ہو کر پائی جائے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو متناہی ہوگی یا غیر متناہی ہوگی اس لئے کہ صورت جسمیہ کے اندر مقدار ہوتی ہے اور مقدار یا تو متناہی ہوتی ہے یا غیر متناہی۔ پس صورت جسمیہ بھی ہیولیٰ سے مجرد ہو کر متناہی ہوگی یا غیر متناہی۔ اور دونوں احتمال باطل ہیں لہٰذا صورت جسمیہ کا ہیولیٰ سے خالی ہونا باطل ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ صورت جسمیہ ہیولیٰ سے خالی نہیں ہوتی اب رہی یہ بات کہ صورت کا ہیولیٰ سے خالی ہو کر متناہی ہونا اور غیر متناہی ہونا کیسے باطل ہے اسکو مصنف دلیل سے بیان کرتے ہیں۔ اولاً غیر متناہی ہونے کے بطلان کو لا سبیل الی الثانی الخ سے بیان کیا ہے کہ صورت جسمیہ کے غیر متناہی

ہونے کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہے اس لئے کہ اگر صورت جسمیہ غیر متناہی ہو تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اور اجسام تمام کے تمام متناہی ہوتے ہیں غیر متناہی نہیں ہوتے پس معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ بھی غیر متناہی نہیں ہوگی آگے پھر والا لا ممکن الخ سے اجسام کے متناہی ہونے کی دلیل بیان کی ہے ۔

اراد بہا الابعاد شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اجسام بول کر ابعاد مراد لئے ہیں یعنی ملزوم بولکر لازم مراد لیا گیا ہے اجسام کے لئے ابعاد لازم ہوتے ہیں جیساکہ پہلے معلوم ہوچکا ہے کہ جسم قابل الابعاد ثلثہ کو کہتے ہیں۔ اجسام بول کر ابعاد مراد لینے کی ضرورت اس لئے پڑی کہ متناہی اور غیر متناہی ہونا حقیقت میں ابعاد کی صفت ہے نہ کہ اجسام کی ۔ ابعاد کے متناہی اور غیر متناہی ہونے کے واسطہ سے اجسام کو متناہی اور غیر متناہی کہا جاتا ہے ۔

ولا تخلو عن بُعدٍ اس جملہ کے مطلب میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ لا تخلو کی ضمیر اجسام کی طرف راجع ہے اور مطلب یہ ہے کہ اجسام بعد سے خالی نہیں ہوتے یعنی ہر جسم کے اندر بُعد کا پایا جانا لازم ہے اس لئے اجسام بول کر ابعاد مراد لینا درست ہے کیونکہ یہ لازم بول کر ملزوم مراد لینا ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ لا تخلو کی ضمیر ارادہ کی طرف راجع ہے جو لفظ اراد سے سمجھ میں آرہا ہے یعنی ولا تخلو ھذہ الارادۃ عن بُعد کہ اجسام بول کر ابعاد مراد لینا بُعد اور تکلف سے خالی نہیں کیونکہ ملزوم بولکر لازم مراد لینا اگرچہ صحیح ہے مگر اسمیں ایک قسم کا تکلف اور بُعد تو ہوتا ہی ہے۔ بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ شارح نے اجسام کی تفسیر ابعاد کے ساتھ اس لئے کی ہے کہ اگر اجسام سے مراد ابعاد نہ لئے جائیں تو دلیل دعویٰ کے مطابق نہ ہوگی اس لئے کہ دعویٰ صورت جسمیہ کے غیر متناہی ہونے کے بطلان کا ہے اور دلیل اجسام کے بارے میں بیان کی جارہی ہے ۔ اور صورت جسمیہ جسم نہیں ہوتی بلکہ جسم کا جزو ہوتی ہے تو گویا دعویٰ جزء کے بارے میں ہوا اور دلیل کل سے متعلق ہے فلم یطابق الدلیل للدعویٰ ۔ اور جب اجسام سے مراد ابعاد لئے جائیں تو دلیل مطابق دعویٰ ہوجائے گی اس لئے کہ صورت جسمیہ بُعد ہوتی ہے کیونکہ صورت جسمیہ جوہرٌ ممتدٌ فی الجہات الثلثۃ کو کہتے ہیں۔ اور تینوں جہات میں پھیلی ہوئی شے بُعد ہوتی ہے لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ صورت جسمیہ کو بُعد کہنا درست نہیں اس لئے کہ بُعد عرض ہوتا ہے اور صورت جسمیہ جوہر ہوتی ہے البتہ صورت جسمیہ کے ساتھ ابعاد قائم ہوتے ہیں پس صورت جسمیہ ذوات الابعاد ہوئی نہ کہ نفس بُعد۔ اس صورت میں تو تکلف در تکلف کا ارتکاب ہوگا ایک تکلف تو ماتن کے کلام میں ہوا کہ اجسام بولکر ابعاد مراد لیا دوسرا تکلف شارح کی تفسیر میں ہوا کہ ابعاد بولکر ذوات الابعاد مراد لیا فہٰذا التکلف بعد تکلف

البتہ ایک دوسری توجیہ اقرب الی الصواب ہے وہ یہ کہ لفظ اجسام کو اجسام ہی کے معنی پر رکھا جائے لیکن اجسام سے مراد وہ اجسام لئے جائیں جن پر ظاہر نظر میں اجسام کا اطلاق ہوتا ہے اور ظاہر نظر میں جسم کا اطلاق صورت جسمیہ پر ہوتا ہے جسم اگرچہ حقیقت میں ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے لیکن بادی نظر میں صورت جسمیہ ہی کو جسم کہا جاتا ہے ہیولیٰ کا وجود تو مخفی ہوتا ہے جس کے اثبات پر مستقل دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس صورت میں اجسام کہنا گویا صورت جسمیہ کہنا ہے پس دلیل دعوے کے مطابق ہوگئی ۔ فافہم

وَاِلَّا لَاَمْكَنَ اَنْ يَخْرُجَ مِنْ مَبْدَءٍ وَاحِدٍ اِمْتِدَادَانِ عَلٰى نَسَقٍ وَاحِدٍ كَاَنَّهُمَا سَاقَا مُثَلَّثٍ وَكُلَّمَا كَانَا اَعْظَمَ كَانَ الْبُعْدُ بَيْنَهُمَا اَزْيَدَ فَلَوِ امْتَدَّا اِلٰى غَيْرِ النِّهَايَةِ لَاَمْكَنَ بَيْنَهُمَا بُعْدٌ غَيْرُ مُتَنَاهٍ مَعَ كَوْنِهٖ مَحْصُوْرًا بَيْنَ الْحَاصِرَيْنِ هٰف

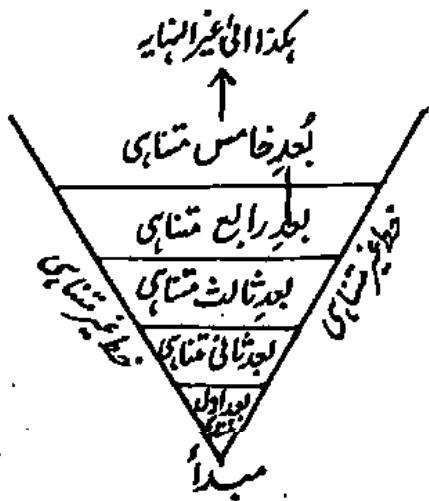
ترجمہ ورنہ البتہ یہ بات ممکن ہوگی کہ مبدءِ واحد سے دو لمبے خط ایک طریقہ پر نکلیں گویا وہ مثلث کی دو پنڈلیاں ہیں اور جب جب وہ دونوں خط بڑے ہوتے جائیں گے ان کے درمیان دوری بھی زیادہ ہوتی جائے گی پس اگر وہ دونوں خط غیر نہایہ تک دراز ہوں تو ان کے درمیان ایک بعد غیر متناہی ممکن ہوگا باوجود اس بات کے وہ دو حاصروں کے درمیان گھرا ہوا ہوگا یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح وَاِلَّا لَاَمْكَنَ الخ یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ اجسام و ابعاد کے متناہی ہونے کی دلیل بیان کرتے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ابعاد غیر متناہی ہوں تو اس سے ایک محال لازم آتا ہے وہ یہ کہ غیر متناہی کا محصور بین الحاصرین (دو گھیرنے والی چیزوں کے درمیان گھرا ہونا) اور متناہی ہونا لازم آتا ہے اور غیر متناہی چونکہ محدود اور گھرا ہوا نہیں ہوتا اس لئے اس کا محصور و متناہی ہونا محال ہے کیونکہ تو اجتماع نقیضین ہے کہ غیر متناہی بھی ہے اور متناہی بھی ہے اور جو مستلزم ہو محال کو وہ بھی محال ہوتا ہے پس ابعاد کا غیر متناہی ہونا محال ہوا اور متناہی ہونا ثابت ہوا رہی یہ بات کہ یہ محال کیسے لازم آتا ہے تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر ابعاد غیر متناہی ہوں تو یہ بات ممکن ہوگی کہ مبدأ واحد سے دو لمبے خط غیر نہایہ تک اسطرح کھینچے جائیں جیسے مثلث کی دو ساقیں ہوتی ہیں۔ مثلث اس شکل کو کہتے ہیں جو تین خطوط کے احاطہ سے پیدا ہوتی ہے فھکذا ▽ ہر خط کو ساق اور ضلع کہا جاتا ہے، ساق کے معنی پنڈلی اور ضلع کے معنی پسلی کے آتے ہیں گویا یہ تینوں خطوط مثلث کی تین پنڈلیاں یا پسلیاں ہیں۔ شکل مربع میں چار اضلاع اور مخمس میں پانچ اضلاع ہوتی ہیں وعلیٰ ہذا القیاس۔ بہرحال بات یہ چل رہی تھی کہ اگر ابعاد غیر متناہی ہوں تو یہ بات ممکن ہوگی کہ مبدأ واحد سے دو لمبے خط غیر نہایہ تک مثلث کی دو ساقوں کی طرح کھینچے جائیں بایں طور کہ ان دونوں خطوں کے درمیان کی دوری ان کی لمبائی کے بقدر ہو یعنی وہ دونوں خط جسقدر طویل ہوتے جائیں اسی قدر ان کے درمیان کا بُعد بھی زیادہ ہوتا جائے جب ان دونوں خطوں کی لمبائی ایک ذراع ہو تو ان کے درمیان کا فاصلہ بھی ایک ذراع ہو اور جب طول دو ذراع ہو جائے تو درمیان کا فاصلہ بھی دو ذراع ہو جائے اسی طرح طول کے بقدر فاصلہ بڑھتا چلا جائے تو جب وہ دونوں خط طول میں غیر متناہی ہوں گے تو ان کے درمیان کا بعد بھی غیر متناہی ہوگا اور غیر متناہی ہونے کے باوجود وہ بعد دونوں طرف سے حاصرین (یعنی دو گھیرنے والے خطوں) کے درمیان محصور یعنی گھرا ہوا ہوگا اور غیر متناہی کا محصور بین الحاصرین ہونا محال ہے اور یہ محال لازم آیا ہے ابعاد کو غیر متناہی ماننے کی وجہ سے پس ابعاد کا غیر متناہی ہونا محال اور متناہی ہونا ثابت ہوگیا نقشہ اس کا یہ ہے

هف :- هٰذا خُلْفٌ کا مخفف ہے اور ہٰذا خلفٌ کا مطلب ہٰذا خلاف مفروض ہے یعنی بعد غیر متناہی کا محصور ہونا خلاف مفروض ہے اس لئے کہ اس بعد کو مانا گیا ہے غیر متناہی اور محصور ہونے کی وجہ سے وہ ہوگیا متناہی پس خلاف مفروض لازم آیا۔

اعترض علیہ الشیخ فی الشفاء بانا لا نسلّمُ انہ یلزم وجودُ بُعدٍ بین الخطین غیرِ متناہٍ غایۃُ مافی الباب ان یکون التزایُدُ الی غیر النہایۃ لکن لیس یلزم منہ ان یکون ہناک بُعدٌ زائدٌ الی غیر النہایۃ بل کل بُعدٍ یُفرضُ فہو لا یزید علی بُعدٍ تحتہٗ متناہٍ الا بقدرٍ متناہٍ والزائدُ علی المتناہی بقدرٍ متناہٍ لابدّ ان یکون متناہیًا وھذا کالعدد یقبل الزیادۃ الی غیر النہایۃ مع انّ کل مرتبۃٍ من مراتبہٖ فی النظام الغیر المتناہی عددٌ متناہٍ لا یزید علی مرتبۃٍ اُخریٰ تحتہا الا بواحدٍ

ترجمہ اس دلیل پر شیخ نے شفاء کے اندر اعتراض کیا ہے بایں طور کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ دو خطوں کے درمیان ایک بعد غیر متناہی کا پایا جانا لازم آتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ اس باب کے اندر یہ (بات لازم آتی) ہے کہ (دونوں خطوں کا) بڑھتے چلا جانا غیر نہایہ تک ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس جگہ ایک ایسا بعد ہے جو غیر نہایہ تک بڑھنے والا ہے بلکہ ہر وہ بعد جو فرض کیا جائے گا وہ اپنے سے نیچے والے بعد متناہی پر متناہی مقدار کیساتھ ہی زیادہ ہوگا اور متناہی پر متناہی مقدار کیساتھ زیادہ ہونے والی چیز کا متناہی ہونا ضروری ہے اور یہ عدد کی طرح ہے کہ وہ غیر نہایہ تک زیادتی کو قبول کرتا ہے حالانکہ اس کے مراتب میں سے ہر مرتبہ غیر متناہی نظام کے اندر عدد متناہی ہے جو اپنے سے نیچے والے مرتبہ پر صرف ایک کے ساتھ زیادہ ہوتا ہے ـــــــــــ

تشریح اعترض علیہ الشیخ الخ شیخ رئیس (ابو علی ابن سینا) نے اپنی کتاب الشفاء میں اس دلیل پر اعتراض کیا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ ایک بعد غیر متناہی کا دو خطوں کے درمیان محصور ہو کر پایا جانا لازم آرہا ہے کیونکہ یہاں کوئی بعد غیر متناہی موجود ہی نہیں ہے بلکہ بے شمار ابعاد متناہیہ ہیں اس لئے کہ ہم نے جب ایک نقطہ لگایا جسکو مبدأ کہتے ہیں پھر اس سے دونوں طرف ایک ایک ذراع کے دو خط مثلث کی دو ساقوں کی طرح کھینچے اس طرح کہ ان کے درمیان کا فاصلہ بھی ایک ذراع ہے تو یہ ایک ذراع کا ایک بُعد متناہی ہوا پھر اس کے اوپر ایک ایک ذراع کے دو خط اور کھینچے اور ان کے درمیان دو ذراع کا فاصلہ ہوگیا یہ دوسرا بُعد متناہی ہوا پھر اس کے اوپر ایک ایک ذراع کے دو خط اور کھینچے اب ان کے درمیان کا فاصلہ تین ذراع ہوگیا یہ تیسرا بعد متناہی ہوا

اسی طرح ہر بُعد متناہی کے اوپر ایک بُعد متناہی ہوگا اور سلسلہ غیر نہایہ تک چلتا چلا جائیگا جس کا نقشہ گذشتہ صفحہ پر آپ دیکھ چکے ہیں تو دیکھو ابعاد کی تعداد تو غیر متناہی ہے لیکن ان ابعاد میں سے ہر بعد متناہی ہے مثلاً بُعد اول متناہی ہے جو ایک ذراع کا ہے پھر اس کے اوپر ایک بُعد کی زیادتی متناہی مقدار یعنی ایک ذراع کے ساتھ ہوئی ہے اور جو شئے متناہی پر بقدر متناہی زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتی ہے پس ہر نیچے والا بُعد بھی متناہی ہوا اور اس کے اوپر زائد ہونے والا ہر بُعد بھی متناہی ہوا اس طرح یہاں سب کے سب ابعاد متناہیہ پائے گئے البتہ سلسلہ الی غیر النہایہ ہونے کی وجہ سے ابعاد متناہیہ کی تعداد غیر متناہی اور بے شمار ہے اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے اعداد کا سلسلہ اور ان کا نظام تو غیر متناہی ہوتا ہے لیکن اعداد کے مراتب میں سے ہر مرتبہ عدد متناہی ہوتا ہے جو اپنے سے نیچے والے درجہ متناہیہ پر بقدر متناہی زائد ہوتا ہے جیسے ایک۔ دو۔ تین ۔چار۔ پانچ۔ چھ سات الی غیر النہایہ، یہ اعداد کے مراتب ہیں جن کا سلسلہ غیر نہایہ تک چلتا جاتا ہے کسی حد پر جا کر متناہی نہیں ہوتا لیکن ان درجات میں سے ہر درجہ متناہی ہے یعنی ایک متناہی ہے دو متناہی۔ تین متناہی۔ چار متناہی، پانچ متناہی وعلیٰ ہذا القیاس ۔ اسی طرح یہاں ابعاد کا سلسلہ تو غیر متناہی ہے مگر ان ابعاد میں سے ہر بُعد متناہی ہے پس یہاں کوئی بُعد غیر متناہی موجود ہی نہیں ہے جو محصور بین الحاصرین ہو فلا یلزم المحال والخلف۔

وقیل اِن شئتَ فرضتَ الانفراجَ بقدرِ الامتدادِ فیلزمُ انحصارُ ما لا یتناھیٰ بین حاصرینِ لزومًا لا سترۃَ فیہ وانّہ محالٌ وفیہ نظرٌ اِذ المحالُ انما نشأ مِنْ فرضِ اَمرینِ متناقضینِ کفرضِ وجودِ زیدٍ وعدمِہ فانّ وجودَ خطٍّ واصلٍ بین الضلعینِ یستحیل مع عدمِ تناھیھما فان الخطَّ الواصلَ بینھما انما یَصِلُ بینَ النقطتین منھما فھما ینتھیان بتینکَ النقطتین کیف لا ویکون کلٌّ منھما محصورًا بین الاٰخر وذٰلکَ الخطِ الواصلِ بینھما

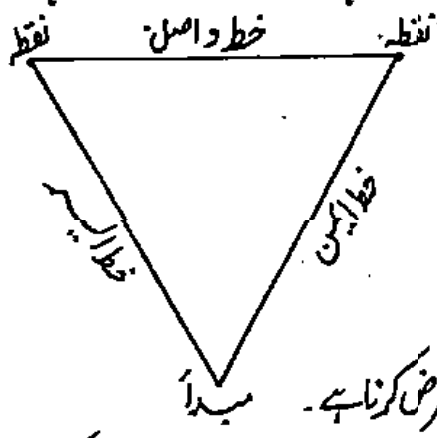
ترجمہ اور جواب دیا گیا ہے کہ اگر تو چاہے تو کشادگی بقدر رلمبائی (ایک دم سے) فرض کرلے تو غیر متناہی کا دو حاصروں کے درمیان محصور ہونا ایسا لازم آئے گا کہ اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہوگی اور یہ محال ہے اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ محال دو امرین متناقضین کے فرض کرنے سے پیدا ہوا ہے جیسے زید کے وجود اور عدم کو فرض کرلینا اس لئے کہ دو ضلعوں کے درمیان خط واصل کا پایا جانا ان دونوں کے غیر متناہی ہونے کیساتھ ساتھ محال ہے اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان کا خط واصل ان دونوں ضلعوں کے دو نقطوں کے درمیان ملیگا پس وہ دونوں ضلعیں ان دونوں نقطوں کیوجہ سے متناہی ہو جائیں گے اور کیسے متناہی نہیں ہونگے حالانکہ اُن دونوں ضلعوں میں سے ہر ایک دوسرے ضلع اور ان کے درمیان کے خط واصل کے درمیان گھرا ہوا ہے۔

تشریح وقیل ان شئتَ الخ یہ شیخ کے اعتراض کا جواب ہے کہ آپ شیئاً فشیئاً ابعاد کو فرض کیوں کرتے ہیں کہ پہلے ایک ذراع کا ایک بعد اول فرض کیا پھر اس کے اوپر ایک ذراع کا بُعد ثانی پھر

پھر ایک ذراع کا بعد ثالث فرض کیا بلکہ آپ تو ایک دم سے دو خط غیر متناہی کھینچ کر ان کے درمیان انفراج بقدر امتداد فرض کیجئے اس صورت میں بے شمار ابعاد متناہیہ نہیں ہوں گے بلکہ ایک ہی بعد ہوگا جو غیر متناہی ہونے کے باوجود محصور بین الحاصرین ہوگا پس بعد غیر متناہی کا محصور بین الحاصرین ہونا بالکل صاف لازم آئے گا جس میں کوئی پوشیدگی نہ ہوگی وھٰذا محال ۔

وفیہ نظر :۔ شارح جواب مذکور پر اعتراض کرتے ہیں کہ اس صورت میں تو آپ نے امرین متناقضین کو فرض کرلیا ہے جو کہ محال ہے اسی وجہ سے یہ محال لازم آیا ہے کیونکہ محال محال کو مستلزم ہوتا ہے یہ تو ایسا ہوا جیسے زید کے وجود وعدم دونوں کو فرض کرلیا جائے کیونکہ آپ نے ایک طرف تو یہ کہا ہے کہ ہم دو خط غیر متناہی کھینچتے ہیں اور دوسری طرف آپ یہ کہتے ہیں کہ ان کے درمیان کی کشادگی بقدر امتداد ہونی چاہیئے اور ظاہر ہے کہ انفراج بقدر امتداد اسی وقت معلوم ہوسکتا ہے جب کہ ان دونوں خطوں کے درمیان ایک خط کھینچیں جس کو خط واصل کہا جاتا ہے اور دیکھیں کہ یہ خط واصل ان دونوں خطوں کے امتداد کے بقدر ہے یا نہیں اگر ہے تو انفراج بقدر امتداد ہے ورنہ نہیں ۔ اس خط واصل کے لگائے بغیر انفراج بقدر امتداد معلوم نہیں ہوسکتا اور خط واصل لگانے کے بعد وہ دونوں خط متناہی ہوجائیں گے اس لئے کہ دو ذراع کے بعد یا چار ذراع کے بعد یا چھ ذراع کے بعد جہاں بھی آپ خط واصل کھینچ کر انفراج بقدر امتداد دیکھنا چاہیں گے وہیں پہنچ کر ان دونوں خطوں کی انتہا ہوجائے گی اس لئے کہ خط واصل کی ابتدا ان دونوں خطوں میں سے ایک کے نقطہ سے اور اس کی انتہا دوسرے خط کے نقطہ پر ہوگی اور ان دونوں نقطوں کی وجہ سے یہ دونوں خط متناہی ہوجائیں گے اس لئے کہ نقطہ طرف خط کو کہا جاتا ہے جس پر جاکر خط متناہی ہوجاتا ہے تو گویا آپ نے ان دونوں خطوں کو متناہی بھی مانا ہے اور غیر متناہی بھی اور ایک شئے کو متناہی اور غیر متناہی فرض کرنا یہ امرین متناقضین کو فرض کرنا ہے ۔

نقطہ — خط واصل — نقطہ

مبدأ

کَیْفَ لَا الخ :۔ یعنی کیف لا ینتہیان بتینک النقطتین ویکون کل منہما الخ مطلب یہ ہے کہ ان دونوں خطوں کا متناہی ہونا اس سے بھی ظاہر ہے کہ ان کے درمیان خط واصل کھینچنے کے بعد ان میں سے ہر خط خط واصل اور دوسرے خط کے درمیان محصور ہے مثلاً دایاں خط اوپر کے خط واصل اور بائیں خط کے مابین محصور ہے اور بایاں خط خطِ واصل اور دائیں خط کے درمیان محصور ہے اور محصور متناہی ہوتا ہے پس یہ دونوں خط متناہی ہیں ۔ نقشہ اوپر درج ہے اس سے خوب سمجھ لو ۔

وقیل لا تتضح ھٰذہ المقدمۃ حق الاتضاح بحیث یندفع عنھا المنع المذکور الا بتمھید مقدمات الاولیٰ ان الخطین المستدین من مبدأ واحد الی غیر النھایۃ یمکن ان نفرض بینھما ابعادا غیر متناھیۃ بحسب العدد متزایدۃ بقدر واحد

مثلاً لو امتدّ من مبدأ واحدٍ مثل نقطة آ خطّانِ مُستقيمان غير متناهيَيْنِ لَامكَنَ ان نفرضَ على الخطين نقطتين متساويَتي البُعد عن نقطة آ كنقطتي ب ج بحيث لو وَصَلنا بينهما بخط ب ج لكان مساوياً لكلٍّ مِنْ خطّيْ اب ، اج حتى يكون ا ب ج مثلثا متساوي الاضلاع ولنفرضَ انّ كلاًّ من الاضلاع ذراعٌ وان نفرض عليهما نقطتين اُخريَين متساويتي البُعدِ عن نقطتي ب ج كنقطتي ء ہ بحيث يكون بعدهما عن ب ج كبُعدَي ب ج عن آ ويكون كل من ضلعي اء ، اہ ذراعين حتى لو وَصَلنا بين نقطتي ء ہ بخط ء ہ لكان كل ضِلعٍ من مثلث اءہ ذراعين وان نفرض عليهما نقطتين اُخرَيَين على الوجه المذكور كنقطتي و ز ونَصِلُ بينهما بخط و ز حتى يكون كل من اضلاع مثلث او ز ثلثة اذرع ثم نفرض ح ط ثم ی ك ثم ل م ثم ن س ونصل بينهما بخطوط ح ط ، ی ك ، ل م ، ن س على الوجه المذكور وهكذا الى غير النهاية ولِنُسَمِّ خط ب ج البُعدَ الاصلَ والذی بعده اعنی ء ہ البعدَ الاولَ و و ز البُعدَ الثانی و ح ط البعد الثالث وعلى هذا الترتيب ــــــ

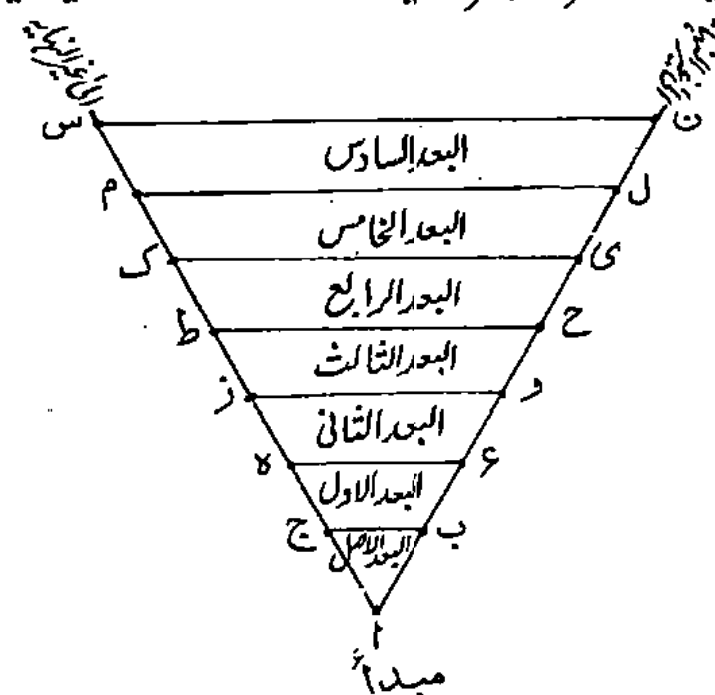
ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ یہ مقدمہ بغیر چند مقدمات کی تمہید کے پورے طور پر واضح نہیں ہوگا بایں حیثیت کہ اس سے اشکال مذکور دور ہو جائے ۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ وہ دو خط جو مبدأ واحد سے غیر نہایہ تک ممتد ہو رہے ہیں ان دونوں کے درمیان ایسے ابعاد فرض کرنا ممکن ہے جو تعداد کے اعتبار سے غیر متناہی ہوں جو ایک ہی مقدار کے ساتھ بڑھتے جا رہے ہوں مثلاً اگر مبدأ واحد جیسے نقطۂ آ سے دو خط مستقیم غیر متناہی دراز ہوں تو یہ ممکن ہے کہ ہم دونوں خطوں پر دو ایسے نقطے فرض کریں جنکی دوری نقطۂ آ سے برابر ہو جیسا کہ نقطۂ ب اور نقطۂ ج ۔ اس طور پر کہ اگر ہم ان دونوں کے درمیان خط ب ج ملا دیں تو وہ خط آ ب اور خط آ ج میں سے ہر خط کے برابر ہو یہاں تک کہ آ ب ج مثلث بن جائے گا جس کے تینوں اضلاع برابر ہوں گے اور ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ تینوں اضلاع میں سے ہر ضلع ایک ذراع ہے اور (اس کے بعد یہ ممکن ہے کہ) ہم ان دونوں کے اوپر دو دوسرے نقطے فرض کریں جو نقطۂ ب اور نقطۂ ج سے دوری کے اعتبار سے برابر ہوں جیسا کہ نقطۂ ء اور نقطۂ ہ اس طور پر کہ ان دونوں کی دوری ب ج سے اتنی ہی ہو جتنی کہ نقطۂ آ سے ب ج کی دوری تھی اور آ ء و آ ہ کے دونوں ضلعوں میں سے ہر ایک دو ذراع ہو جائے گا یہاں تک کہ ہم اگر ء ہ کے دونوں نقطوں کے درمیان خط ء ہ لگائیں تو مثلث ا ء ہ کا ہر ضلع دو ذراع کا ہو جائے گا اور (اس کے بعد یہ ممکن ہے کہ) ہم ان پر مذکورہ طریقے پر دو نقطے اور فرض کریں جیسے کہ نقطۂ و اور نقطۂ ز اور ان دونوں کے درمیان خط و ز بنا دیں ۔ یہاں تک کہ آ و ز مثلث کے اضلاع میں سے ہر ضلع تین ذراع کا ہو جائے گا پھر ہم ح ط ۔ پھر ی ك پھر ل م

پھر ن س فرض کریں اور ان کے درمیان ح ط۔ ی ک۔ ل م۔ ن س کے خطوط مذکورہ طریقہ پر کھینچتے چلے جائیں اور اسی طرح غیر نہایہ تک سلسلہ چلتا رہے اور ہم خط ب ج کا نام بعد اصل رکھیں گے اور اس کے بعد والے بُعد یعنی خط ء ہ کا نام بعد اول رکھیں گے اور خط و ز کا نام بعد ثانی اور ح ط کا نام بعد ثالث اسی ترتیب پر (نام رکھتے چلے جائیں گے)۔

تشریح قیل لا تتضح الخ چونکہ دلیل مذکور پر شیخ رئیس نے اعتراض کیا تھا کہ بعد غیر متناہی کا محصور بین الحاصرین ہونا لازم نہیں آتا اس اعتراض کا جواب بھی اگرچہ دیدیا گیا تھا مگر نظر قائم کرکے اس کو رد کردیا گیا جس سے شیخ کا اعتراض جوں کا توں باقی رہا اس لئے شارح فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ مکمل طور پر اس وقت تک واضح نہیں ہوگا جب تک کہ تین مقدمات بطور تمہید بیان نہ کئے جائیں۔ شارح یہ تفصیل ملّا زادہ رومی کی شرح ہدایۃ الحکمۃ سے اخذ کی ہے اور انھوں نے شفاء سے اور حاشیہ شرح حکمۃ العین میں سید السند کی تفصیل سے اس کو اخذ کیا ہے۔

بحیث یندفع الخ یعنی مقدمات ثلثہ کی تمہید کے بعد بُعد غیر متناہی کا محصور بین الحاصرین ہونا بھی واضح ہو جائے گا اور شیخ رئیس کا اعتراض بھی وارد نہیں ہوگا کیونکہ ہم ابعادِ غیر متناہیہ کو شیئاً فشیئاً فرض کرنے کے باوجود یہ دکھلادیں گے کہ ایک بعد غیر متناہی ہے جو محصور بین الحاصرین ہے۔

الا بتمہید مقدمات الخ تمہید کے معنی لغت میں بچھانا اور ہموار کرنا اور اصطلاح میں ایراد الکلام الذی یتوقف علیہ المقصود کو کہتے ہیں یعنی ایسا کلام لانا جس پر مقصود موقوف ہو۔

الاولیٰ ان الخطین الخ ان مقدمات ثلثہ میں سے پہلا مقدمہ یہ ہے کہ ہم مبدأ واحد سے دو خطوں کا امتداد الی غیر النہایہ فرض کریں اور ان کے درمیان ایسے ابعاد غیر متناہیہ فرض کریں جو مساوی مقدار کے ساتھ شیئاً فشیئاً الی غیر النہایہ بڑھتے چلے جائیں جس کی توضیح یہ ہے کہ مثلاً ہم ایک نقطہ لگائیں جس کو مبدأ سے تعبیر کیا جائے اور اس نقطہ پر علامت ا لگادیں پھر اس نقطہ سے جو دو غیر متناہی خط فرض کئے گئے ہیں ان میں سے دائیں خط پر ایک ذراع کی دوری پر ایک نقطہ لگائیں اور اس پر علامت ب لگادیں اسی طرح بائیں خط کے اوپر ایک ذراع کی دوری پر ایک نقطہ لگاکر اس پر علامت ج لگادیں دائیں خط کا نام خط ا ب ہوگا کیونکہ یہ

نقطہ ا سے نقطہ ب تک ممتد ہے اور بائیں خط کا نام خط ا ج ہوگا اب ان کے درمیان ایک خط نقطہ ب سے نقطہ ج تک کھینچیں جس کو خط ب ج کہا جائے گا یہ خط ب ج مساوی ہونا چاہیئے خط اب اور خط اج کے یعنی جس طرح وہ دونوں خط ایک ایک ذراع کے ہیں یہ خط بھی ایک ذراع کا ہوگا اس طرح یہ ایک متساوی الاضلاع مثلث تیار ہو جائے گا جس کو مثلث ا ب ج سے تعبیر کیا جائے گا اس کے بعد ان دونوں خطوں سے اوپر ایک ایک ذراع کے فاصلہ پر دو نقطے اور لگائے جائیں ایک پر علامت ع اور دوسرے پر علامت ہ لگادی جائے۔ اب دیکھیئے نقطہ ا سے نقطہ ع تک اور نقطہ ہ تک دو دو ذراع کا فاصلہ ہو جائے گا یہاں تک کہ نقطہ ع اور نقطہ ہ کے درمیان جو ہم خط کھینچیں گے وہ بھی دو ذراع لمبا ہوگا اب یہ پہلے مثلث سے ایک بڑا مثلث تیار ہو گیا جس کا ہر ضلع دو دو ذراع کا ہے اس کو مثلث ا ع ہ کہا جائے گا۔ پھر اسی طرح اوپر ایک ذراع کے فاصلہ پر دو نقطے اور فرض کیجئے ایک نقطہ و دوسرا نقطہ ز اور ان کے درمیان ایک خط و ز کھینچ دیجئے جو تین ذراع کا ہوگا اب یہ مثلث اور بڑا ہو گیا جس کا نام مثلث ا و ز ہے اس کا ہر ضلع تین تین ذراع لمبا ہے پھر اسی طرح ان کے اوپر ہر ایک ذراع کے فاصلہ پر دو دو نقطے لگاتے چلے جائیے اور ان پر علامتیں لگاتے رہئے پہلے دو نقطوں پر علامت ح ط اس کے بعد ی ک پھر علامت ل م پھر ن س اور ان کے درمیان خط ح ط، خط ی ک، خط ل م، خط ن س کھینچتے جائیے اسی طرح غیر نہایہ تک سلسلہ چلتا رہے گا اور ابعاد غیر متناہیہ پائے جائیں گے اب ہم ان ابعاد کے نام مقرر کر لیتے ہیں سب سے پہلے بُعد یعنی خط ب ج کا نام بُعد اصل رکھتے ہیں کیونکہ یہ تمام ابعاد کی اصل اور جڑ ہے اور اس کے بعد والے بُعد کا نام بُعد اول رکھتے ہیں کیونکہ بُعد اصل کے بعد جتنی زیادتیاں کی گئی ہیں ان میں سے سب سے پہلی زیادتی پر یہ بُعد مشتمل ہے اس لئے اس کا نام بُعد اول رکھا گیا پھر اس کے بعد والے بُعد کو بُعد ثانی پھر بُعد ثالث پھر بُعد رابع پھر بُعد خامس پھر بُعد سادس کے ناموں کے ساتھ موسوم کیا جائے گا و ہکذا الی غیر النہایہ۔ اس کا جب نقشہ تیار کیا جائے گا تو سیڑھی کے مشابہ ہوگا جیسا کہ نقشہ سے ظاہر ہے اسی لئے اس دلیل کو برہانِ سُلّمی کہا جاتا ہے۔ سُلّم کے معنی سیڑھی کے آتے ہیں۔

الثانیۃ ان کُلًّا من تلک الابعاد مشتمل علی البُعد الذی قبلہ علی زیادۃ ذراع مثلاً البُعد الاول اعنی ع ہ مشتمل علی البُعد الاصل اعنی ب ج وزیادۃ ذراع و البُعد الثانی اعنی و ز مشتمل علی ع ہ وزیادۃ ذراع وھٰکذا الی غیر النھایۃ فکل بُعد من الابعاد المفروضۃ فوق البُعد الاصل مشتمل علیہ وعلی زیادۃ

ع؎ یہاں پر یہ بات یاد رکھئے کہ شارح نے ج کے بعد اگرچہ ع کی علامت لگائی ہے مگر زیادہ مناسب د کی علامت لگانا ہے اسلئے کہ ان علامتوں میں ترتیب ابجد کا لحاظ رکھا گیا ہے اور اس ترتیب میں ج کے بعد د کا نمبر ہے مگر چونکہ یادداشت کیلئے صرف علامت لگانا مقصود ہے اس لئے علامت ع میں بھی کچھ حرج نہیں ہے محض خلاف اولیٰ ہے ۱۲

فههنا زيادات غير متناهية بعدد الابعاد الغير المتناهية التى فوق البعد الاصل

ترجمہ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ان ابعاد میں سے ہر ایک اپنے سے پہلے والے بُعد پر اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے مثلاً بعد اول یعنی ء ہ بُعد اصل یعنی ب ج پر اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے اور بُعد ثانی یعنی د ز، ء ہ پر اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے اور اسی طرح غیر نہایۃ تک پس ان ابعاد میں سے ہر ایک جو بُعد اصل کے اوپر فرض کئے گئے ہیں بُعد اصل پر اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے پس اسجگہ غیر متناہی زیادتیاں ہیں ان ابعاد غیر متناہیہ کی تعداد کے مطابق جو بُعد اصل کے اوپر ہیں۔

تشریح الثانية أنّ كلاً الخ مقدمہ اولیٰ سے فراغت کے بعد شارح مقدمہ ثانیہ ذکر کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مقدمہ اولیٰ سے آپ کو معلوم ہوا کہ ابعاد غیر متناہیہ پائے جارہے ہیں اب یہ سمجھئے کہ بُعد اصل کے اوپر جو ابعاد غیر متناہیہ فرض کئے گئے ہیں ان میں سے ہر بُعد اپنے سے پہلے والے بُعد پر اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے مثلاً بُعد اول یعنی بُعد ء ہ کو لیجئے یہ اپنے ماتحت بُعد اصل اور اس کے بعد کی ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے اسی طرح بُعد ثانی یعنی بُعد د ز کو دیکھئے یہ بُعد ء ہ پر اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے اسی طرح غیر نہایۃ تک سلسلہ جاری رہے گا جب ہر بُعد ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہوگا تو چونکہ ابعاد کی تعداد غیر متناہی ہے اس لئے زیادتیاں بھی غیر متناہی ہوں گی پس مبدأ واحد سے نکلنے والے دو خطین غیر متناہیین کے درمیان غیر متناہی زیادتیاں پائی گئیں۔

الثالثة ان كل جملة من تلك الزيادات الغير المتناهية فانها موجودة فى بُعد واحد فوق الابعاد المشتملة على تلك الجملة والا لم يوجد فوق تلك الابعاد بُعدٌ فيلزم ان يوجد فى تلك الابعاد بُعدٌ هو اٰخر الابعاد ويلزم من هذا تناهى الخطين على تقدير عدم تناهيهما وانهٗ محالٌ مثلاً الزيادتان الموجودتان فى البعد الاول والثانى موجودتان فى البعد الثالث لان البعد الثالث مشتمل على البُعد الثانى المشتمل على البُعد الاول فيشتمل عليهما وعلى زيادتيهما بالضرورة وكذا الزيادات الثلث المشتمل عليها الابعاد الثلثة موجودة فى البعد الرابع وهكذا الى ما لا نهاية لنا

ترجمہ تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ ان زیادات غیر متناہیہ کا ہر مجموعہ اس بُعد کے اندر موجود ہے جو اس مجموعہ پر مشتمل ابعاد سے اوپر ہے ورنہ ان ابعاد سے اوپر کوئی بعد نہیں پایا جائے گا پس یہ لازم آئے گا کہ ان ابعاد میں سے ایک ایسا بُعد پایا جائے جو آخری بُعد ہو اور اس سے دونوں خطوں کا متناہی ہونا لازم آئے گا باوجود ان دونوں کے غیر متناہی فرض کرنے کے اور یہ محال ہے۔ مثلاً وہ دو زیادتیاں جو بُعد اول اور بُعد ثانی میں موجود ہیں بُعد ثالث میں موجود ہوں گی اس لئے کہ بُعد ثالث اس بُعد ثانی پر مشتمل ہے جو بُعد اول پر مشتمل ہے پس بُعد ثالث

ان دونوں پر (یعنی بعداول وثانی پر) اوران دونوں کی زیادتیوں پر بداھۃً مشتمل ہوگا اور ایسے ہی وہ تین زیادتیاں جن پر تینوں ابعاد مشتمل ہیں بُعد رابع کے اندر موجود ہیں اسی طرح غیر نہایہ تک

تشریح الثالثۃ ان کل جملۃ الخ مقدمات ثلٰثہ میں سے تیسرا مقدمہ بیان کرتے ہیں کہ مقدمۂ ثانیہ سے زیادات غیر متناہیہ ثابت ہوئیں اب ہم یہ کہتے ہیں کہ ان زیادات غیر متناہیہ کا ہر مجموعہ اس سے اوپر والے بُعد کے اندر موجود ہے نقشہ میں دیکھئے بُعدِ اول اور بُعدِ ثانی یں جو دو زیادتیاں ہیں ان دونوں کا مجموعہ اس سے اُوپر والے بعد ثالث کے اندر موجود ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ بُعد ثالث بُعد ثانی پر مشتمل ہے اور بُعد ثانی بُعدِ اول پر مشتمل ہے پس بُعدِ ثالث بُعدِ اول پر مشتمل ہوگا اور جب بُعدِ ثالث بُعدِ ثانی اور اول دونوں پر مشتمل ہے تو اُن کے اندر بُعد اصل سے اوپر جو دو زیادتیاں ہیں اُن پر بھی مشتمل ہوگا لہٰذا یہ دونوں زیادتیاں بعد ثالث کے اندر موجود ہوں گی اسی طرح بُعد ثالث کی زیادتی کو ملا کر تینوں زیادتیوں کا مجموعہ چوتھے بعد کے اندر موجود ہے اور چار زیادتیوں کا مجموعہ پانچویں بعد کے اندر اور پانچ زیادات کا مجموعہ بُعد سادس کے اندر موجود اور چھ زیادتیوں کا مجموعہ ساتویں بُعد کے اندر موجود ہوگا اسی طرح الی غیر النہایہ زیادات کا ہر مجموعہ اوپر والے بُعد کے اندر موجود ہوتا چلا جائے گا اور تمام زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ بھی ایک بُعد کے اندر موجود ہوگا اور وجہ اسکی یہ ہے کہ زیادات کا کوئی مجموعہ اگر اس سے اوپر والے بُعد کے اندر موجود نہ ہو تو یہ یا تو اس وجہ سے ہوگا کہ اس کے اوپر کوئی بُعد ہی نہیں ہے اور یا اسوجہ سے ہوگا کہ اوپر بُعد تو موجود ہے مگر وہ اپنے ماتحت زیادات کے مجموعہ پر مشتمل نہیں ہے شق ثانی خلاف مفروض ہے اس لئے کہ ابھی مقدمۂ ثانیہ میں یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ ہر بُعد اپنے ماتحت بُعد اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے اس لئے ایسا ہو ہی نہیں سکتا کہ اوپر ایک بُعد ہو اور وہ نیچے کی زیادتیوں کے مجموعہ پر مشتمل نہ ہو اور شق اول (جبکہ زیادات کے مجموعہ سے اوپر کوئی بُعد نہ ہو) میں زیادات کے مجموعہ میں ایک ایسا بُعد پایا گیا جو آخر الابعاد ہے جس پر جا کر ابعاد کی انتہا ہو گئی ہے اس صورت میں دونوں خطوں کا متناہی ہونا لازم آتا ہے۔ حالانکہ مبدأ واحد سے نکلنے والے دونوں خط غیر متناہی فرض کئے گئے ہیں تو غیر متناہی کا متناہی ہونا لازم آئے گا وہو محال۔ اسی لئے ضروری ہوا کہ زیادات غیر متناہیہ کا ہر مجموعہ ایک بُعد کے اندر موجود ہو۔

فاذا تمهدت المقدمات فنقول إن امتد الخطان الخارجان من مبدأ واحد الى غير النهاية لزم ان يوجد بينهما ابعاد غير متناهية متزائدة بقدر واحد وهذا بحكم المقدمة الاولى فيوجد بينهما زيادات غير متناهية بحكم المقدمة الثانية وبحكم المقدمة الثالثة يوجد تلك الزيادات الغير المتناهية في بعد واحد والبعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية غير متناه فيوجد بين الخطين بعد واحد غير متناه محصور بين حاصرين فثبت ما ادعيناه من الملازمة واندفع المنع المذكور

ترجمہ پس جب تمہیداً تین مقدمات بیان ہو چکے تو ہم کہتے ہیں کہ اگر مبدأ واحد سے نکلنے والے دو خط

غیر نہایہ تک دراز ہوں تو یہ لازم آئے گا کہ ان دونوں کے درمیان ابعاد غیر متناہیہ پائے جائیں جو ایک مقدار کے ساتھ بڑھتے چلے جائیں اور یہ مقدمۂ اولیٰ کے حکم سے ہے۔ پس ان دونوں خطوں کے درمیان مقدمۂ ثانیہ کی وجہ سے زیادات غیر متناہیہ پائی جائیں گی اور مقدمۂ ثالثہ کی وجہ سے وہ غیر متناہی زیادتیاں ایک بُعد کے اندر موجود ہوں گی اور وہ بُعد جو زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہے غیر متناہی ہے پس دونوں خطوں کے درمیان ایک بُعد غیر متناہی دو حاصروں کے درمیان محصور ہو کر پایا جائے گا پس وہ تلازم جس کا ہم نے دعویٰ کیا ہے ثابت ہو گیا اور اعتراض مذکور دور ہو گیا

تشریح فاذا تمہدت الخ شارح نے اس سے قبل فرمایا تھا کہ اجسام کے متناہی ہونے کی یہ دلیل بغیر مقدمات ثلثہ کی تمہید کے واضح نہیں ہوگی تمہید مقدمات کے بعد معلوم ہو جائے گا کہ شیئاً فشیئاً ابعاد فرض کرنے کے بعد بھی بعد غیر متناہی کا پایا جانا اور اس کا محصور بین الحاصرین ہونا لازم آرہا ہے لہٰذا اب شارح مقدمات ثلثہ کی تمہید سے فراغت کے بعد اجسام کے متناہی ہونے کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ اگر تمام اجسام غیر متناہی ہوں تو مقدمۂ اولیٰ کے پیش نظر مبدأ واحد سے دو خط الی غیر النہایہ دراز ہوتے چلے جائیں گے جن میں سب سے پہلا بُعد اصل پھر بُعد اول پھر بُعد ثانی وثالث ورابع ھکذا الی غیر النہایہ۔ پھر مقدمۂ ثانیہ کی روشنی میں ان دونوں خطوں کے درمیان زیاداتِ غیر متناہیہ موجود ہوں گی۔ اور مقدمۂ ثالثہ کی وجہ سے وہ زیادات غیر متناہیہ ایک بُعد کے اندر موجود ہوں گی کیونکہ جب زیادات کا ہر مجموعہ ایک بُعد میں ہے تو تمام زیادات کا مجموعہ بھی ایک بُعد میں ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ جو بُعد زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہے وہ غیر متناہی ہوگا کیونکہ وہ زیادات غیر متناہیہ کیلئے ظرف ہوگا اور وہ زیادات اس کے لئے مظروف ہوں گی اور مظروف جب غیر متناہی ہو تو اس کے ظرف کا بھی غیر متناہی ہونا ضروری ہے اس لئے بُعد بھی غیر متناہی ہوگا پس مبدأ واحد سے نکلنے والے دونوں خطوں کے درمیان ایک بُعد غیر متناہی پایا گیا اور وہ بُعد غیر متناہی ہونے کے باوجود دونوں خطوں کے درمیان گھرا ہوا ہونے کی وجہ سے محصور بین الحاصرین ہے اور غیر متناہی کا محصور بین الحاصرین ہونا محال ہے کیونکہ محصور ہونا متناہی ہونے کو مستلزم ہے تو غیر متناہی کے محصور ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ وہ بُعد متناہی بھی ہے اور غیر متناہی بھی ہے وھو محال بہر حال غیر متناہی کا محصور ہونا محال اور جو مستلزم محال ہو وہ بھی محال ہوتا ہے پس اجسام کا غیر متناہی ہونا بھی محال ہے فثبت ان الاجسام کلہا متناہیۃ۔

تو دیکھئے اس دلیل مفصل سے ہمارا دعویٰ بھی ثابت ہو گیا کہ اجسام متناہی ہوتے ہیں اور شیخ کا اعتراض مذکور (کہ شیئاً فشیئاً ابعاد فرض کرنے سے کوئی بُعد غیر متناہی پایا نہیں جاتا بلکہ بے شمار ابعاد متناہیہ کا ثبوت ہوتا ہے) بھی دفع ہو گیا کیونکہ دلیل مفصل سے یہ ثابت کر دیا گیا ہے کہ شیئاً فشیئاً ابعاد فرض کرنے کے باوجود بُعد غیر متناہی پایا جا رہا ہے جو محصور بین الحاصرین ہے۔

فثبت ما ادعیناہ من الملازمۃ:- ملازمت سے مراد تلازم جو شرطیہ لزومیہ کے مقدم اور تالی کے درمیان ہوتا ہے من الملازمۃ میں من بیانیہ ہے جو ما کا بیان ہے یعنی فثبت التلازم الذی ادعیناہ

ہمارا دعویٰ شرطیہ لزومیہ پر مشتمل تھا یعنی لو کان الاجسام غیر متناھیۃ لزم البعد الغیر المتناھی المحصور بین الحاصرین اس میں اجسام کے غیر متناہی ہونے اور بعد غیر متناہی کے محصور بین الحاصرین ہو کر پائے جانے کے درمیان تلازم کا دعویٰ کیا گیا ہے اور یہ دعویٰ تلازم دلیل مفصل سے پوری وضاحت کیساتھ ثابت ہو چکا۔

وفیہ نظر من وجھین الاول انہ یلزم من المقدمۃ الثالثۃ وجود بُعد واحد مشتمل علی تلک الزیادات الغیر المتناھیۃ لانا لونسلم انہ اذا کان کل جملۃ من الزیادات الغیر المتناھیۃ فی بُعد یجب ان یکون جمیع تلک الزیادات فی بُعد لجواز ان لا یکون الحکم علی کل واحد حکماً علی الکل المجموعی فان کل واحد من افراد الانسان یشبعہ ھذا الرغیف ویسعہ ھذا الدار والمجموع لیس کذلک

ترجمہ اور اس میں دو طریقے سے اشکال ہے اول یہ کہ تیسرے مقدمہ سے ایک ایسے بُعد کا پایا جانا لازم نہیں آتا جو ان زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہو اس لئے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جب زیادات غیر متناہیہ کا ہر مجموعہ ایک بُعد میں ہے تو تمام زیادتیوں کا بھی ایک بُعد میں ہونا ضروری ہے اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ جو حکم ہر ہر واحد پر لگ رہا ہے وہ حکم کُل مجموعی پر نہ لگتا ہو اس لئے کہ انسان کے افراد میں سے ہر فرد کا یہ روٹی پیٹ بھر دیتی ہے اور یہ گھر اس انسان کو کافی ہو جاتا ہے اور (انسان کے تمام افراد کا) مجموعہ ایسا نہیں ہے (کہ ایک روٹی اس مجموعہ کا پیٹ بھر دے اور ایک گھر مجموعہ کو کافی ہو جائے)

تشریح دلیل مفصل پر نظر قائم کرتے ہیں جو دو اشکالوں پر مشتمل ہے پہلا اشکال مقدمۂ ثالثہ پر اور دوسرا اشکال مقدمۂ اولیٰ اور ثانیہ پر ہے یہ دونوں اشکال صاحب محاکمات علامہ قطب الدین رازی نے کئے ہیں۔ اشکال اول کا حاصل یہ ہے کہ مقدمہ ثالثہ میں جو یہ کہا گیا ہے کہ "جب زیادتیوں کا ہر مجموعہ ایک بعد میں ہے تو تمام زیادات کا مجموعہ بھی ایک بُعد میں ہوگا" اس میں پہلی بات یعنی زیادات کا ہر مجموعہ ایک بُعد میں ہے یہ تو ہم کو تسلیم ہے مگر دوسری بات یعنی اس سے یہ لازم آنا کہ تمام زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ بھی ایک بُعد میں ہونا ضروری ہے ہمکو تسلیم نہیں ہے کیونکہ یہ بات تو اسوقت ضروری ہو سکتی ہے جبکہ جو حکم ہر ہر جزء پر لگتا ہے وہی حکم کل مجموعی پر لگنا ضروری ہو اسی وقت یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب زیادتیوں کے ہر مجموعہ پر ایک بعد میں ہونے کا حکم لگایا جا رہا ہے تو تمام زیادات کے مجموعہ پر بھی ایک بُعد میں ہونے کا حکم لگایا جانا ضروری ہے مگر یہ مسلم نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن اور جائز ہے کہ جو حکم ہر ہر جزء پر جاری ہو رہا ہے وہ کل مجموعی پر جاری نہ ہو جیسے ایک روٹی کے متعلق یہ کہا جائے کہ یہ انسان کے افراد میں سے ہر ہر فرد کا پیٹ بھر دیتی ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ ایک روٹی تمام انسانوں کو سیر کر دے اور سب کیلئے کافی ہو جائے تو دیکھئے ایک روٹی کے کافی ہو جانے کا حکم انسان کے ہر ہر فرد پر تو لگانا صحیح ہے کہ یہ روٹی اس فرد کیلئے کافی ہے۔ اس فرد

کیلئے کافی ہے، اس فرد کے لئے کافی ہے مگر کل مجموعی پر یہ حکم لگانا درست نہیں کہ یہ روٹی تمام انسانوں کیلئے کافی ہے۔ اسی طرح کسی چھوٹے سے گھر کے متعلق کہا جائے کہ یہ گھر انسان کے افراد میں سے ہر ہر فرد کیلئے کافی ہے کہ ایک فرد اس گھر میں آرام سے سکونت کر سکتا ہے مگر یہی حکم تمام افراد انسان کے مجموعہ پر لگانا درست نہیں ہے کہ یہ گھر تمام افراد انسان کی رہائش کیلئے کافی ہے۔ شارح نے یہ دو مثالیں دی ہیں مگر اس طرح کی اور بھی مثالیں مل جائیں گی مثلاً کسی شئے کے اجزاء میں سے ہر ہر جزو پر یہ حکم لگانا درست ہے کہ یہ اس شئے کا جزو ہے مگر یہی حکم کل مجموعی پر نہیں لگایا جا سکتا کہ یہ مجموعہ اس شئے کا جزو ہے اس لئے کہ مجموعہ تو عین شئے ہے نہ کہ جزء شئے۔ یا جیسے بہت سے دھاگوں سے بٹی ہوئی رسی ہو تو اس کے ہر دھاگے کے متعلق یہ حکم لگایا جا سکتا ہے کہ اس دھاگے سے ڈول کھینچنا ممکن نہیں مگر مجموعہ پر یہ حکم لگانا صحیح نہیں ہوتا کما لایخفیٰ۔ بہر حال مقدمہ ثالثہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ جب زیادتیوں کا ہر مجموعہ ایک بُعد میں ہے تو تمام زیادتیوں کا مجموعہ بھی ایک بُعد میں ہونا ضروری ہے۔

یُشْبِعُہٗ:۔ اشباع (باب افعال) سے مضارع کا صیغہ ہے بمعنی پیٹ بھرنا، شکم سیر کر دینا۔ ھٰذا الرغیف اس کا فاعل ہے رغیف کے معنی روٹی، چپاتی، جمع اَرْغِفہ اور رُغفت آتی ہے۔

یَسَعُہٗ ھٰذا الدار:۔ وَسِعَ یَسَعُ (س) سَعَۃً سِعَۃً سے ماخوذ ہے بمعنی کشادہ ہونا کافی ہونا، گنجائش رکھنا۔ ھٰذا الدار اس کا فاعل ہے دار مؤنث سماعی ہے جس کو مذکر اور مؤنث دونوں طرح سے استعمال کرنا جائز ہے اس لئے ھٰذا اسم اشارہ مذکر لانے میں کوئی اشکال نہیں۔

وقد یقال اذا ثبت حصولُ کل مجموعٍ موجودٍ فی بُعْدٍ وکان مجموع الزیادات الغیر المتناھیۃ مجموعًا موجودًا وجبَ حصولہٗ ایضًا فی بُعْدٍ وفیہ بحث لانہ اِنْ اَرادَ بالمجموع المجموعَ المتناھی فمُسَلَّمٌ انّ کل مجموع متناہٍ فھو فی بُعْدٍ لکن لا یلزم ان یکون مجموع الزیادات الغیر المتناھیۃ فی بُعْدٍ واِنْ اَرادَ بہ مطلقَ المجموع سواء کان متناھیًا او غیر متناہٍ فلا نسلّم ان کل مجموعٍ فی بُعْدٍ

ترجمہ اور کبھی کہا جاتا ہے (یعنی جواب دیا جاتا ہے) کہ جب ہر موجود مجموعہ کا ایک بُعد میں حاصل ہونا ثابت ہو چکا ہے اور تمام زیادات کا مجموعہ بھی ایک مجموعۂ موجود ہے تو اس مجموعہ کا بھی ایک بُعد میں حاصل ہونا ضروری ہے اور اس میں بحث ہے اس لئے کہ اگر مجموعہ سے مراد مجموعہ متناہی ہے تو یہ بات تو مُسلّم ہے کہ ہر مجموعہ متناہی ایک بُعد میں ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تمام زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ ایک بُعد میں ہو اور اگر مجموعہ سے مراد مطلق مجموعہ ہے خواہ متناہی ہو یا غیر متناہی تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر مجموعہ ایک بعد میں ہے۔

تشریح وقد یقال الخ۔ یہاں سے اشکال کا جواب دیتے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس مقدمہ کو ایک دلیل سے ثابت کرتے ہیں جس کے صغریٰ و کبریٰ دونوں مسلّم ہیں لہذا نتیجہ بھی مسلّم ہوگا

دلیل یہ ہے کہ "تمام زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ ایک مجموعہ ہے" اور ہر مجموعہ ایک بُعد میں ہے" یہ قیاس کی شکل اول ہے جو بدیہی الانتاج ہے اس میں لفظ "مجموعہ" حد اوسط ہے جو صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہے اس کو ساقط کرنے کے بعد نتیجہ نکلے گا کہ "تمام زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ ایک بُعد میں ہے" تو دیکھئے اس میں صغریٰ بھی مُسلّم ہے کوئی بھی اس کا انکار نہیں کر سکتا، ہر شخص اس بات کو تسلیم کریگا کہ زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ ایک مجموعہ ہے اور کبریٰ بھی درست اور مُسلّم ہے کیونکہ زیادات کے ہر مجموعہ کا ایک بُعد میں ہونا تو آپ کو تسلیم ہے ہی کما مرّ پس نتیجہ بھی آپ کو تسلیم کرنا ہوگا کہ تمام زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ ایک بعد کے اندر ہے وہو المدعیٰ شارح کی عبارت میں صغریٰ کبریٰ کی ترتیب برعکس ہوگئی ہے کبریٰ کو مقدم اور صغریٰ کو مؤخر کر دیا ہے "کل مجموع موجود فی بُعْدٍ" دلیل کا کبریٰ ہے اور "مجموع الزیادات الغیر المتناہیۃ مجموع موجود" دلیل کا صغریٰ ہے اور "وجب حصولہ ایضًا فی بُعْدٍ" نتیجہ ہے۔ اصل ترتیب یوں ہے۔

مجموعُ الزیادات الغیر المتناہیۃ مجموعٌ موجودٌ ــ وکلُّ مجموعٍ موجودٍ فی بُعْدٍ نتیجہ۔ فمجموعُ الزیادات الغیر المتناہیۃ فی بُعْدٍ۔

وفیہ بحث: ــ سے اس جواب مذکور پر اشکال کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ دلیل مذکور میں صغریٰ کے اندر جو حد اوسط "مجموع موجود" ہے اس کے بارے میں تو یہ بات متعین ہے کہ مجموعہ سے مراد مجموعہ غیر متناہی ہے کیونکہ زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ مجموعہ متناہی نہیں ہو سکتا بلکہ مجموعہ غیر متناہی ہوگا لیکن کبریٰ میں جو حد اوسط مجموعہ ہے اس کے متعلق ہم آپ سے سوال کرتے ہیں کہ اس سے مراد مجموعہ متناہی ہے یا مجموعہ مطلق ہے (خواہ متناہی ہو یا غیر متناہی) اگر مجموعہ متناہی مراد ہے تو کبریٰ تو مسلّم ہے کہ ہر مجموعہ متناہی ایک بُعد میں ہے مگر اس سے نتیجہ (تمام زیادات غیر متناہیہ کا ایک بعد میں ہونا) لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ حد اوسط مکرر نہیں ہوا کیونکہ حد اوسط صغریٰ میں تو مجموعہ غیر متناہی ہے اور کبریٰ میں مجموعہ متناہی ہے اور نتیجہ کے لزوم کے لئے حد اوسط کا تکرار ضروری ہے پس عدم تکرار حد اوسط کی وجہ سے نتیجہ لازم نہیں آئے گا اور اگر مجموع سے مراد مجموع مطلق ہے تو کبریٰ غیر مسلّم ہے کہ ہر مجموعہ خواہ متناہی ہو یا غیر متناہی ایک بعد میں ہوتا ہے کیونکہ مجموعہ متناہی کا تو ایک بُعد میں ہونا مسلّم ہے مگر مجموعہ غیر متناہی کا ایک بعد میں ہونا تو محل بحث ہی ہے اسی کو تو ثابت کرنے کیلئے دلیل پیش کی جا رہی ہے اس کو ہم دلیل کے اندر کیسے تسلیم کرلیں،

> الثانی انہ لافائدۃ فی تساوی الزیادات لان البُعدَ المشتمل علی الزیادات الغیر المتناہیۃ غیرُ متناہٍ سواءٌ کان تلک الزیاداتُ متساویۃً او متناقصۃً او متزایدۃً لانہا زیاداتُ مقدارٍ وکلما تزدادُ یزیدُ المقدارُ فلما ازدادت الی غیر النہایۃ یکون البعد المشتمل علیہا غیر متناہٍ بالضرورۃ

ترجمہ دوسرا اشکال یہ ہے کہ زیادتیوں کے برابر ہونے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ غیر متناہی زیادتوں پر جو بعد مشتمل ہے وہ تو (ہر حال میں) غیر متناہی ہے خواہ وہ زیادتیاں آپس میں برابر ہوں یا ایک

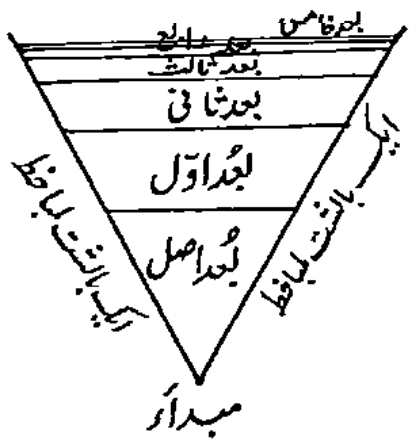
دوسرے سے کم ہوں یا ایک دوسرے سے زائد (دوگنی) ہوں اس لئے کہ یہ تو مقدار والی زیادتیاں ہیں اور جب جب یہ زیادتیاں بڑھتی جائیں گی مقدار بھی بڑھتی جائے گی پس یہ غیر نہایہ تک بڑھیں گی تو جو بُعد ان پر مشتمل ہوگا وہ بھی بالبداہت غیر متناہی ہوگا۔

تشریح والثانی انہ الخ:۔ یہاں سے شارح دوسرا اشکال ذکر کرتے ہیں جو مقدمۂ اولیٰ وثانیہ پر وارد ہوتا ہے اشکال کا حاصل یہ ہے کہ مقدمۂ اولیٰ میں تمام ابعاد کو ایک ایک ذراع کا فرض کیا گیا ہے یعنی تمام ابعاد کو مقدار کے اعتبار سے برابر فرض کیا گیا ہے جس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مقصد (یعنی غیر متناہی البُعد کا پایا جانا اور محصور بین الحاصرین ہونا) اسی وقت حاصل ہوگا جب کہ ان ابعاد کو ایک دوسرے کے برابر فرض کیا جائے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مقصد تو تینوں صورتوں میں حاصل ہو جاتا ہے خواہ ان ابعاد کو متساوی فرض کیا جائے جیساکہ فرض کیا بھی گیا ہے یا متناقصہ یعنی ایک بُعد دوسرے بُعد سے کم یعنی آدھا فرض کیا جائے مثلاً بُعد اول ایک ذراع کا ہے دوسرا بُعد نصف ذراع کا تیسرا ربع ذراع کا اسی طرح غیر نہایہ تک تنصیف کرتے چلے جائیے اور یا متزاید طریقہ پر فرض کیا جائے یعنی ایک کو دوسرے سے دوگنا فرض کیا جائے مثلاً پہلا بُعد ایک ذراع کا دوسرا دو ذراع کا تیسرا چار ذراع کا چوتھا بُعد آٹھ ذراع کا پانچواں سولہ ذراع کا چھٹا بتیس ذراع کا اسی طرح غیر نہایہ تک تضعیف کرتے چلے جائیے، اور ہم نے جو یہ کہا ہے کہ تینوں صورتوں میں مقصد حاصل ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ زیادتیاں خواہ متساوی ہوں یا متناقص ہوں یا متضاعف ہوں مقدار والی زیادتیاں ہیں۔ چنانچہ ایک ذراع، نصف ذراع، ربع ذراع یہ سب مقداریں تو ہیں اسی طرح دو ذراع، چار ذراع، آٹھ ذراع یہ سب مقداریں ہیں۔ اور جب یہ زیادتیاں مقدار والی ہیں تو ان میں اضافہ ہونے سے مقداروں میں بھی اضافہ ہوگا خواہ ان میں اضافہ تنصیف کے ساتھ ہو یا تضعیف وتساوی کے ساتھ ہو ہر صورت میں مقدار بڑھے گی اور جب ان میں اضافہ غیر نہایہ تک ہوگا تو ان کی مقدار غیر متناہی ہو جائیگی لہٰذا جو بُعد ان پر مشتمل ہوگا وہ بُعد بھی یقیناً غیر متناہی ہوگا اور یہ بالکل بدیہی بات ہے ہر شخص کے سمجھ میں آنے والی ہے زیادہ غور وتامل کی ضرورت نہیں، تو جب حصولِ مقصد ہر صورت میں ہو رہا ہے پھر زیادتیوں کو متساوی ہی کیوں فرض کیا گیا ہے اور مقدمۂ اولیٰ میں متزایدۃً بقدرٍ واحدٍ کیوں کہا گیا ہے بس مطلق متزایدۃً کہدیا جاتا بقدرٍ واحدٍ کی قید نہ لگائی جاتی جس سے اس طرف اشارہ ہوتا کہ خواہ زیادتیوں کو متساوی مان لیا جائے یا متناقص یا متضاعف، "بقدرٍ واحدٍ" کی قید لگانے سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مقصد کا حصول متساوی فرض کرنے پر موقوف ہے۔

وقد یقال التزاید علی سبیل التناقص لا یفید اذ لا یجب ان یکون البعد المشتمل علی الزیادات الغیر المتناهیۃ غیر متناهٍ لانا لو فرضنا خطًا بقدر شبرٍ ونجعل البعد الاصل نصفہ ثم ننصف النصف الباقی ونزیدہ علی البعد الاصل حتی یکون بعدًا اولًا ثم ننصف نصف النصف ونزیدہ علی البعد الاول ویصیر بعدًا ثانیًا فھٰکذا یمکن تنصیف الباقی

الیٰ غیر النہایۃ لان الخط قابل للقسمۃ الیٰ ما لا یتناھی ومع ذلک لا یکون البعد المشتمل علیٰ جمیع تلک الزیادات شبرًا واحدًا بل انقص منہ

ترجمہ اور کبھی جواب دیا جاتا ہے کہ (زیادتیوں کا) ایک درجہ سے کم ہونے کے طریقہ پر اضافہ ہونا (مقصد کا) فائدہ نہیں دیتا ہے اس لئے (اس صورت میں) یہ ضروری نہیں ہوگا کہ جو بُعد ان غیر متناہی زیادتیوں پر مشتمل ہو وہ غیر متناہی ہو اسلئے کہ جب ہم ایک خط ایک بالشت کے بقدر فرض کریں اور اس کے آدھے کو بُعدِ اصل بنائیں پھر باقی آدھے کو آدھا کریں اور بعد اصل پر اضافہ کریں یہاں تک کہ وہ بُعدِ اول ہو جائے پھر (باقی) آدھے کے آدھے کو (یعنی چوتھائی کو) آدھا کریں اور بُعدِ اول پر اضافہ کریں اور یہ بُعدِ ثانی ہو جائے پس اس طرح باقی کا آدھا آدھا کرنا غیر نہایہ تک ممکن ہے اس لئے کہ خط تقسیم کو قبول کرتا ہے غیر نہایہ تک اور اس کے باوجود وہ بُعد جو ان تمام زیادتیوں پر مشتمل ہوگا ایک بالشت بھی نہیں ہو پائے گا بلکہ اس سے کم ہی رہے گا۔

تشریح یہاں سے اُس دوسرے اشکال کا جواب دے رہے ہیں یہ جواب علامہ دوانی نے حاشیۂ شرح تجرید میں دیا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ جواب امام رازی کی شرح اشارات میں بھی مذکور ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم ان زیادتیوں کو متناقص طریقہ پر یعنی ایک کو دوسری سے آدھی فرض کرتے ہیں تو یہ مقصد کیلئے مفید نہیں ہے یعنی اس صورت میں بُعدِ غیر متناہی پایا نہیں جاتا۔ اس لئے کہ جب ہم مثلاً ایک خط ایک بالشت لمبا فرض کرتے ہیں یعنی مبدأ واحد سے ایک خط ایک بالشت کے بقدر دائیں جانب اور ایک خط ایک بالشت کے بقدر بائیں جانب مثلث کی ساقین کی طرح فرض کرتے ہیں اور آدھی بالشت کے بعد ایک خط کھینچ کر اس کو بُعدِ اصل بنا دیتے ہیں پھر چوتھائی بالشت پر دوسرا خط کھینچ کر اسکو بُعدِ اول بنا دیتے ہیں پھر اس باقی چوتھائی کے آدھے پر ایک خط اور کھینچ کر اسکو بُعدِ ثانی بنا دیتے ہیں اور اسی طرح آگے غیر نہایہ تک اس کی تنصیف کرتے چلے جاتے ہیں یعنی آدھے کا آدھا پھر اس آدھے کا آدھا پھر اس آدھے کا آدھا کرتے چلے جائیں گے اور ابعاد کا اضافہ کرتے جائیں گے تو ابعاد کا اضافہ تو غیر نہایہ تک ہوتا چلا جائیگا کیونکہ خط کی تنصیف اور تقسیم

الیٰ غیر النہایہ ممکن ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ خط مقداری چیز ہے اور فلاسفہ کے یہاں مقداری چیز کی تقسیم الیٰ غیر النہایہ چلتی رہتی ہے تقسیم کہیں جا کر رکتی نہیں ہے اگر تقسیم رُک جائے آگے تقسیم نہ ہو سکے تو جزء لا یتجزیٰ لازم آئے گا وھو باطل کما مرّ تفصیلہٗ، تو جب خط کی تقسیم الیٰ غیر النہایہ ہوتی رہے گی تو ابعاد اور زیادتیوں کی تعداد بھی غیر متناہی ہو جائیگی مگر اس کے باوجود بُعد ایک بالشت بھی نہیں ہو پائے گا کچھ کم ہی رہیگا چہ جائیکہ غیر متناہی ہو جیسا کہ نقشہ سے ظاہر ہے

حالانکہ مقصد ہمارا بعد غیر متناہی کو دکھلانا ہے تو دیکھئے تناقص کی صورت میں مقصد حاصل نہیں ہوتا اس لئے تناقص کی صورت کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

وَاَمَّا اِذَا کَانَ التَّزَایُدُ عَلٰی سَبِیْلِ التَّسَاوِیْ اَوِ التَّزَایُدِ فَھُوَ یُفِیْدُ الْمَطْلُوْبَ وَ اِنَّمَا اقْتَصَرَ عَلَی الْاَوَّلِ لِاَنَّ الْمِثْلَ مَوْجُوْدٌ فِی الزَّائِدِ فَاِذَا اُعْلِمَ حُصُوْلُ الْمَطْلُوْبِ مِنْ اِعْتِبَارِ الْمِثْلِ عُلِمَ حُصُوْلُہٗ مِنَ الزَّائِدِ بِطَرِیْقِ الْاَوْلٰی بِدُوْنِ الْعَکْسِ

ترجمہ اور بہرحال جب کہ ہو (ابعاد کا) اضافہ ایک دوسرے کے برابر یا ایک دوسرے سے دوگنے کے طریقہ پر پس یہ مقصد کا فائدہ دیتا ہے اور بیشک اول (تساوی) پر اکتفا اس لئے کیا گیا ہے کہ مثل زائد کے اندر موجود ہوتا ہے پس جب مقصد کا حاصل ہونا مثل کا اعتبار کرنے سے جان لیا جائے گا تو زائد (کا اعتبار کرنے) سے تو مقصد کا حصول بدرجۂ اولیٰ معلوم ہو جائے گا بغیر اس کے عکس کے۔

تشریح زیادات کو متناقصہ فرض کرنے کی صورت میں تو شارح بتلا چکے ہیں کہ مقصد حاصل نہیں ہوتا اب باقی دو صورتوں یعنی تساوی اور تضاعف کے متعلق فرماتے ہیں کہ ان دونوں صورتوں سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے یعنی بُعد غیر متناہی کا پایا جانا اور اس کا محصور بین الحاصرین ہونا سامنے آجاتا ہے لیکن مقدمۂ اولیٰ میں صرف تساوی کی صورت پر اکتفا کیا گیا ہے تضاعف یعنی دوگنے چوگنے والی صورت کو اختیار نہیں کیا گیا اس کی ایک وجہ تو وہ ہے جس کو شارح نے وانما اقتصر الخ سے بیان کیا ہے کہ تساوی کی صورت میں تو تمام ابعاد ایک دوسرے کے مثل اور برابر ہیں یعنی سب ایک ایک ذراع کے ہیں اور ان تمام ابعاد متساویہ غیر متناہیہ کے مجموعہ سے ایک بُعد غیر متناہی کا پایا جانا لازم آ رہا ہے تو اسی سے خود بخود یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اگر تضاعف کے ساتھ ابعاد کو فرض کیا جائے کہ بُعد اصل ایک ذراع کا بعد اول دو ذراع کا بُعد ثانی چار ذراع کا اسی طرح اخیر تک تو اس صورت میں تو بدرجۂ اولیٰ بُعد غیر متناہی کا پایا جانا لازم آئے گا کیونکہ مثل زائد کے اندر موجود ہوتا ہے اور مثل زائد سے اقل ہوتا ہے زائد مثل سے اکثر ہوتا ہے مثل زائد کا جزء اور زائد اس کا کل ہوتا ہے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب اقل اور جزء سے مقصد حاصل ہو رہا ہے تو اکثر اور کل سے بدرجۂ اولیٰ حاصل ہو جائے گا لہٰذا التضاعف والی صورت کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس سے تو مقصد کا حاصل ہو جانا بالکل اظہر اور بدیہی ہے مگر اس کے برعکس نہیں کہہ سکتے کہ جب تضاعف کے ساتھ یعنی اکثر اور کل سے مقصد حاصل ہو رہا ہے تو تساوی یعنی اقل اور جزء سے تو مقصد بدرجۂ اولیٰ حاصل ہوگا تساوی کو فرض کرنے کی کیا ضرورت ہے یہ اس لئے نہیں کہہ سکتے کہ زائد اور اکثر مثل کے اندر داخل نہیں ہوتا۔ اس کی مثال یوں سمجھو کہ یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ جب سَو روپے سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے تو دو سَو روپے سے تو بدرجۂ اولیٰ حاصل ہو جائے گا کیونکہ سو روپے دوسو کے اندر موجود ہیں اور اقل ہیں جب اقل سے مقصد پورا ہو رہا ہے تو اکثر سے بدرجۂ اولیٰ پورا ہو جائے گا مگر اس کے

برعکس نہیں کہہ سکتے کہ جب دو سو روپے سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے تو سو روپے سے بدرجۂ اولیٰ حاصل ہو جائیگا اور دوسری وجہ تساوی پر اکتفا کرنے کی ایک اور ہے جسکو شارح نے ذکر نہیں کیا وہ یہ ہے کہ تساوی کی صورت میں نقشہ بنا کر سمجھانا اور ضبط میں لانا آسان ہے بہ نسبت تضاعف کی صورت کے کہ اس میں دشواری ہے کیونکہ جب ہم سمجھانے کیلئے نقشہ بنائیں گے اور مثلاً بیس بیس گز کے دو خط مثلث کے ساقین کی طرح کھینچ کر ان کے درمیان بیس ابعاد بنا کر دکھانا چاہیں تو بیس گز لمبی چوڑی زمین اس کے لئے کافی ہو جائے گی کیونکہ جب ہر بُعد ایک گز کا ہے تو بیس ابعاد بیس گز میں بن جائیں گے اور اگر تضاعف کے ساتھ بیس ابعاد دکھانا چاہیں تو بہت لمبی چوڑی زمین پر نقشہ بنانا پڑے گا کیونکہ بُعد اصل ایک ذراع کا بعد اول دو ذراع کا تین ذراع تو یہ ہوگئے پھر بُعد ثانی چار ذراع کا تین اور چار سات ذراع ہو گئے پھر بُعد ثالث آٹھ ذراع کا سات اور آٹھ پندرہ ذراع ہوگئے پھر بعد رابع سولہ ذراع کا پندرہ اور سولہ اکتیس ذراع ہو گئے تو دیکھئے اکتیس ذراع کے میدان میں صرف پانچ ابعاد بن پائے ہیں ایک بُعد اصل اور چار ابعاد اس کے بعد۔ اب آپ اندازہ لگائیے کہ بیس ابعاد کا نقشہ بنانے کیلئے کتنا لمبا چوڑا میدان منتخب کرنا پڑے گا اور نقشہ بناتے بناتے تھک بھی جائیں گے پس معلوم ہوا کہ تساوی کی صورت میں ضبط کرنا اور نقشہ بنا کر سمجھانا زیادہ آسان ہے بہ نسبت تضاعف کی صورت کے، اس لئے تساوی کی صورت پر اکتفا کیا گیا۔

وفيه بحث لان الخطّ وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محالٌ ولو فرض خروج جميعها الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناهٍ ضرورةَ انّ المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناهٍ فيكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين

ترجمہ اور اس میں بحث ہے اس لئے کہ خط اگرچہ تقسیم کو غیر نہایہ تک قبول کرتا ہے لیکن تمام اقسام کا فعل کی طرف نکلنا (یعنی بالفعل موجود ہوجانا) محال ہے اور اگر تمام اقسام کا فعل کیطرف نکلنا مان بھی لیا جائے تو وہ بُعد جو ان زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہے وہ غیر متناہی ہوگا کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ مقدار بڑھتی ہے اجزاء کے زیادہ ہونے کے اعتبار سے پس جب اجزاء غیر متناہی ہیں تو بُعد بھی غیر متناہی ہوگا پس غیر متناہی دو حاصروں کے درمیان گھرا ہوا ہو جائے گا۔

تشریح دوسرے اشکال کا جو جواب دیا گیا تھا اس جواب پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ نے جواب دیتے ہوئے یہ کہا ہے کہ خط اگرچہ انقسام کو الیٰ غیر النہایہ قبول کرتا ہے جس کی وجہ سے تنصیف الی غیر النہایہ ہوتی رہے گی اور ابعاد کا اضافہ الیٰ غیر النہایہ ہوتا رہے گا مگر بالفعل ہمارے سامنے جو

بُعد آئے گا وہ ایک بالشت بلکہ اس سے بھی کچھ کم ہی رہے گا غیر متناہی ہونا تو درکنار، لہذا تناقص کے طور پر فرض کرنے سے مقصد حاصل نہیں ہوتا۔ ہم اس پر یہ کہتے ہیں کہ خط کے انقسام الی غیر النہایہ قبول کرنے سے بُعد کا ایک بالشت، یا اس سے کم نہیں بلکہ غیر متناہی ہونا ہی لازم آتا ہے اور مقصد حاصل ہو جاتا ہے وہ اس طرح کہ جب خط کی تقسیم الی غیر النہایہ کی جائے گی تو تمام اقسام غیر متناہیہ بالفعل خارج میں تو پائے نہیں جا سکتے کیونکہ خارج میں غیر متناہی اشیاء کا پایا جانا محال ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ خارج متناہی ہے اور متناہی ظرف میں مظروف بھی متناہی ہی آسکتا ہے غیر متناہی نہیں۔ ہاں البتہ عقلی طور پر ان اقسام غیر متناہیہ کے بالفعل پائے جانے کو فرض کیا جاسکتا ہے کیونکہ عقلی طور پر فرض کرنے میں کوئی حرج نہیں محال کو بھی فرض کیا جاسکتا ہے اور جب عقلی طور پر ان اقسام غیر متناہیہ کو خارج میں موجود فرض کر لیا جائے گا تو ان اجزاء غیر متناہیہ پر مشتمل ہونے والا بعد بھی غیر متناہی مقدار والا ہوگا کیونکہ جتنے اجزاء زیادہ ہوتے ہیں مقدار بھی ان ہی کے بقدر زیادہ ہوتی رہتی ہے اگر کسی شئ میں اجزاء متناہی ہوں تو اس کی مقدار بھی متناہی ہوگی اور جب اجزاء غیر متناہی ہوں گے تو اس شئ کی مقدار بھی غیر متناہی ہوگی پس جب اس خط کے اجزاء غیر متناہی مان لئے گئے تو ان اجزاء پر مشتمل بُعد کی مقدار بھی غیر متناہی ماننی پڑے گی پس غیر متناہی بُعد کا پایا جانا اور اس کا محصور بین الحاصرین ہونا لازم آرہا ہے اور یہی مقصد ہے پس تناقص کی صورت میں بھی مقصد کا حصول ہو جاتا ہے۔

وامّا بیانُ أنّہ لا سبیلَ الی القسم الاول فلانہا لو کانت متناہیۃً لَاَحَاطَ بہا حدٌّ واحدٌ او حدودٌ فتکون متشکلۃً لانّ الشکلَ ھو الھیأۃ الحاصلۃ من احاطۃِ الحدِّ الواحدِ او الحدودِ ای حدین او اکثر بالمقدار ای الجسم التعلیمی او السطح فان اطراف الخطوط اعنی النُقَطَ لا تتصور احاطتہا بہا اصلاً

ترجمہ اور بہر حال اس بات کا بیان کہ قسم اول (یعنی صورت کے ہیولیٰ سے خالی ہو کر متناہی ہونے) کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے پس اس لئے کہ اگر (صورت ہیولیٰ سے خالی ہو کر) متناہی ہو تو اس کا ایک حَدّ (کنارہ) یا چند حدود احاطہ کریں گی پس وہ متشکل (شکل والی) ہو جائے گی اس لئے کہ شکل وہ ہیئت ہے جو ایک حَدّ یا چند حدود (یعنی دو حد یا زیادہ) کے احاطہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے مقدار کا یعنی جسم تعلیمی کا (احاطہ کرنیکی وجہ سے) یا سطح کا (احاطہ کرنیکی وجہ سے) اس لئے کہ خطوط کے اطراف یعنی نقطے ان کے ذریعہ سے خطوط کے احاطہ کا تصور نہیں کیا جاتا

تشریح وامّا بیان الخ فصل کے شروع میں دعویٰ کیا گیا تھا کہ صورت جسمیہ ہیولیٰ سے خالی نہیں ہوتی اور اس کی دلیل بیان کی تھی کہ صورت اگر ہیولیٰ سے خالی ہو کر پائی جائے تو دو احتمال ہیں یا تو وہ غیر متناہی ہوگی یا متناہی اور دونوں احتمال باطل ہیں پس صورت کا ہیولیٰ سے خالی ہونا باطل۔ پھر غیر متناہی

کے باطل ہونے کی دلیل بیان کی گئی تھی جواب تک مکمل ہوئی ہے اب یہاں سے دوسری شق یعنی صورت کے ہیولی سے خالی ہو کر متناہی ہونے والے احتمال کو باطل کیا جا رہا ہے کہ صورت ہیولی سے خالی ہو کر متناہی بھی نہیں ہو سکتی۔
اس لئے کہ اگر صورت متناہی ہوگی تو متشکل ضرور ہوگی کیونکہ کوئی شئے متناہی اسی وقت ہوتی ہے جبکہ اس شئے کا ایک حد یا چند حدود یعنی ایک کنارہ یا چند کناروں نے احاطہ کر رکھا ہو اور ایک حد یا چند حدود کے احاطہ کرنے کی وجہ سے جو ہیئت کسی شئے کو حاصل ہوتی ہے اس کو شکل کہا جاتا ہے پس صورت بھی متناہی ہونے کی صورت میں متشکل ضرور ہوگی یعنی اسکو کوئی نہ کوئی شکل ضرور لاحق ہوگی پس اب ہم اس شکل کے متعلق سوال کریں گے کہ صورت کو یہ شکل کس وجہ سے لاحق ہوئی ہے اس میں تین احتمالات نکلیں گے اور تینوں باطل پس صورت کا متشکل ہونا بھی باطل اور جب متشکل ہونا باطل ہوگیا تو متناہی ہونا بھی باطل ہوگیا پس معلوم ہوا کہ صورت ہیولی سے خالی ہو کر متناہی بھی نہیں ہو سکتی ہے ان تین احتمالات کا بیان اور ان کے بطلان کے دلائل عنقریب آرہے ہیں
لان الشکل ھو الھیأۃ الخ یہاں سے مصنف شکل کی تعریف کرتے ہیں کہ شکل اس ہیئت کو کہتے ہیں جو مقدار کا احاطہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے ایک حد کے احاطہ کرنے سے یا چند حدود کے احاطہ کرنے سے۔ یعنی جب ایک کنارہ یا چند کنارے کسی مقدار کا احاطہ کرتے ہیں تو اس احاطہ سے ایک ہیئت حاصل ہوتی ہے اسی ہیئت کا نام شکل ہے۔ مثلاً کُرہ یعنی گول چیز کا ایک حد احاطہ کرتی ہے جو مستدیر اور گول ہوتی ہے ہکذا ◯ اور مثنیٰ (دو کونوں والی) شکل میں دو حدوں سے احاطہ ہوتا ہے ہکذا ◗ اور شکل مثلث (تکونی) میں تین حدود احاطہ کرتی ہیں △ اور شکل مُربّع (چوکور) میں چار حدود سے احاطہ ہوتا ہے ہکذا ☐ اسی طرح آگے سمجھ لیجئے کہ مخمس، مسدس مسبّع، مثمّن، متسّع، معشّر میں پانچ، چھ، سات، آٹھ، نو اور دس حدود احاطہ کریں گی۔
ای حدّین او اکثر شارح نے اس عبارت سے ایک اشکال کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اشکال یہ ہے کہ شکل کی تعریف میں حدٌّ واحدٌ او حُدُودٌ کہا گیا ہے اور حُدُود جمع کا صیغہ ہے جس کا اطلاق تین یا تین سے زائد پر ہوتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شکل جو متحقق ہوتی ہے وہ ایک حد یا تین حدود یا اس سے زائد کے احاطہ سے حاصل ہوتی ہے، دو حدوں کے احاطہ سے شکل متحقق نہیں ہوتی حالانکہ شکل مثنیٰ میں دو حدوں سے احاطہ ہوتا ہے جیسے نصف دائرہ کی شکل ◗ یا مثلاً آنکھ کی شکل ⬭ اسکو بھی شکل کہتے ہیں مگر شکل کی تعریف مذکور اس پر صادق نہیں آتی کیونکہ اس میں ایک حد یا تین یا اس سے زائد حدود سے احاطہ نہیں بلکہ دو حدوں سے احاطہ ہو رہا ہے لہذا شکل کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہوئی اس کا جواب ای حدّین او اکثر بڑھا کر دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حدود جو جمع کا صیغہ ہے اس سے مراد ما فوق الواحد ہے یعنی ایک سے زائد جس میں تثنیہ جمع دونوں داخل ہیں اور اکثر و بیشتر تعریفات میں جمع کے صیغے جو استعمال کئے جاتے ہیں ان کا اطلاق ما فوق الواحد پر ہی ہوا کرتا ہے پس شکل مثنیٰ بھی اس میں داخل ہوگی لہذا شکل کی تعریف اپنے تمام افراد کیلئے جامع ہے۔

بالمقدار- بالمقدار کا تعلق احاطہ سے ہے یہ بواسطہ حرف جار کے احاطہ مصدر کا مفعول بہ ہے یعنی احاطہ کرنے والی حدود ہوتی ہیں اور جس کا احاطہ کیا جاتا ہے وہ مقدار ہوتی ہے پس حد واحد یا حدود تو محیط کہلاتی ہیں اور مقدار محاط کہلاتی ہے۔

ای الجسم التعلیمی او السطح الخ- اس عبارت سے بھی شارح ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ شکل کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں غیر شکل شکل کی تعریف میں داخل ہو رہی ہے وہ اس طرح کہ خط کے بارے میں کوئی شخص یہ نہیں کہتا کہ وہ مشکل ہے اس کو شکل لاحق ہے حالانکہ خط کو بھی دونوں طرف سے دو نقطے گھیرے ہوئے اور احاطہ کئے ہوتے ہیں خط کے ایک کنارہ پر ایک نقطہ اور دوسرے کنارے پر دوسرا نقطہ ہوتا ہے اس طرح خط دو نقطوں سے محاط ہوتا ہے پس اس پر شکل کی تعریف صادق آگئی کہ خط کو دو نقطوں کے احاطہ کی وجہ سے ایک ہیئت حاصل ہوگئی اور اسی ہیئت کو شکل کہتے ہیں۔ اس کا جواب دیتے ہیں " ای الجسم التعلیمی او السطح " کہکر۔
جواب کی تحقیق یہ ہے کہ احاطہ سے مراد الاشتمال علی الشئ بحیث یکون ذلک الشئ مندرجا فیہ ہے کہ ایک شے کا دوسری شے پر اس طرح مشتمل ہوجانا اور لپٹ جانا کہ وہ دوسری شے پہلی شے کے اندر داخل ہوجائے اور ظاہر ہے کہ اس طرح کا احاطہ وہی چیز کر سکتی ہے جس میں امتداد اور لمبائی ہو اور نقطہ تو غیر ممتد چیز ہے اس میں کوئی لمبائی اور امتداد نہیں ہوتی وہ کسی شے کو ہر طرف سے اسطرح لپٹ نہیں سکتا کہ وہ شے اس کے اندر داخل ہوجائے پس جب نقطوں سے خط کا احاطہ متصور نہیں ہوتا تو اس پر شکل کی تعریف صادق نہیں آئیگی فیکون التعریف مانعاً۔
ہاں خط اور سطح کے اندر امتداد ہوتا ہے ان سے احاطہ متصور ہوتا ہے خطوط تو سطح کا احاطہ اور سطوح جسم تعلیمی کا احاطہ ہر طرف سے کرلیتی ہیں، جسم تعلیمی کی تعریف پہلے صـ۱۶۱ـ پر گذر چکی ہے کہ اس مقدار کو کہتے ہیں جو جسم طبعی کے اندر سرایت کئے ہوئے ہوتی ہے بہرحال جسم تعلیمی کی حدود یعنی سطحیں جسم تعلیمی کا احاطہ کرتی ہیں اور سطح کی حدود یعنی خطوط سطح کا احاطہ کرتے ہیں اس لئے مقدار کا مصداق یہاں پر یہی دو چیزیں ہوں گی جسم تعلیمی اور سطح، خط اس کا مصداق نہیں کیونکہ اس کی حدود یعنی نقطوں سے اس کا احاطہ نہیں ہوتا اسی لئے شارح نے مقدار کی تفسیر یہاں پر جسم تعلیمی اور سطح سے کی ہے اب یہ کہا جائے گا کہ جسم تعلیمی اور سطح کو تو شکل لاحق ہوتی ہے مگر خط کو کوئی شکل لاحق نہیں ہوتی۔ فافہم۔

والمراد بالاحاطة ههنا هو الاحاطة التامة لتخرج الزاوية فانها على الاصح هيأة وكيفية عارضة للمقدار من حيث انه محاط بحد واحد او اكثر احاطة غير تامة مثلاً اذا فرضنا سطحا مستويا محاطا بخطوط ثلثة مستقيمة فاذا اعتبر كونه محاطا بخطوط ثلثة كانت الهيأة العارضة لها بهذا الاعتبار هي الشكل واذا اعتبر ههنا خطان متلاقيان على نقطة منه كانت الهيأة العارضة له بهذا الاعتبار هي الزاوية هذا ما اشتهر بينهم ويلزم منه ان لا يكون لمحيط الكرة وامثاله شكل والانسب

أنْ يقال الشكل هو الهيأة الحاصلة للمقدار مِنْ جهة الاحاطة سواء كان احاطة المقدار به او احاطته بالمقدار ليشمل ذٰلك بل محيط الدائرة وامثالهٗ ايضًا

ترجمہ اور احاطہ سے مراد یہاں پر پورا احاطہ ہے تاکہ زاویہ نکل جائے اس لئے کہ زاویہ اصح قول کی بنا پر وہ ہیئت اور کیفیت ہے جو مقدار کو اس حیثیت سے عارض ہوتی ہے کہ اس کا ایک حد یا زیادہ سے احاطہ کیا جاتا ہے احاطہ غیر تامہ مثلاً جب ہم ایک ایسی ہموار سطح فرض کریں جس کا تین مستقیم خطوں سے احاطہ کیا گیا ہو پس جب اس کا تین خطوط سے احاطہ کئے جانے کا اعتبار کیا جائے تو وہ ہیئت جو اس سطح کو اس اعتبار سے عارض ہوگی وہ شکل ہے اور جب یہاں پر دو ایسے خطوں کا اعتبار کیا جائے جو اس سطح کے ایک نقطہ پر آکر ملاقات کر رہے ہیں تو وہ ہیئت جو اس سطح کو اس اعتبار سے عارض ہوگی وہ زاویہ ہے، یہ وہ تعریف ہے جو فلاسفہ کے درمیان مشہور ہے اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ محیط کرہ اور اس جیسی چیزوں کے لئے شکل نہ ہو اور زیادہ مناسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ شکل وہ ہیئت ہے جو مقدار کو حاصل ہوتی ہے احاطہ کی وجہ سے، برابر ہے کہ مقدار کا احاطہ ہو اس شئے سے یا اس شئے کا احاطہ ہو مقدار سے تاکہ یہ تعریف اس کو (محیط کرہ کو) شامل ہو جائے بلکہ محیط دائرہ اور اس جیسی چیزوں کو بھی (شامل ہو جائے)۔

تشریح والمراد بالاحاطة ههنا الخ:- اس عبارت سے بھی شارح نے ایک اشکال کا جواب دیا ہے جو شکل کی تعریف پر وارد ہوتا ہے کہ شکل کی تعریف اب بھی دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ شکل کی تعریف میں زاویہ داخل ہو رہا ہے حالانکہ زاویہ کو شکل نہیں کہا جاتا، زاویہ کسے کہتے ہیں؟ زاویہ لغت میں کسی شے کے کونے کو کہا جاتا ہے اور اصطلاح میں زاویہ کی تعریف یہ ہے هی هيأة وكيفية عارضة للمقدار من حيث انه محاط بحد واحد او اكثر احاطةً غير تامة، زاویہ وہ ہیئت اور کیفیت ہے جو مقدار کو عارض ہوتی ہے اس حیثیت سے کہ اس کا ایک حد یا زیادہ سے احاطہ ہوتا ہے مگر وہ احاطہ تامہ نہیں ہوتا بلکہ غیر تامہ ہوتا ہے۔ بہر حال احاطہ ہوتا ہے خواہ کیسا بھی ہو اور ظاہر ہے کہ شکل کی تعریف اس پر صادق آرہی ہے کیونکہ شکل کے متعلق بھی یہی کہا گیا ہے کہ ایسی ہیئت کو کہتے ہیں جو مقدار کا احاطہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے پس زاویہ اور شکل دونوں کی تعریف ایک ہی معلوم ہو رہی ہے جس سے شکل کی تعریف میں زاویہ کا داخل ہونا اور شکل کی تعریف کا دخول غیر سے مانع نہ ہونا صاف لازم آرہا ہے شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ شکل کی تعریف میں احاطہ سے مراد احاطہ تامہ ہے کہ وہ مقدار ہر جانب سے گھری ہوئی ہو کسی جانب سے کھلی ہوئی اور خالی نہ ہو اور زاویہ میں معلوم ہو چکا ہے کہ احاطہ غیر تامہ ہوتا ہے پس شکل کی تعریف زاویہ پر صادق نہیں آئے گی اور دخول غیر سے مانع ہو جائے گی شارح نے زاویہ اور شکل کے مابین فرق کو مثال سے سمجھایا ہے کہ مثلاً ایک ہموار سطح ایسی فرض کیجئے جس کا تین خطوط مستقیمہ سے احاطہ کیا گیا ہو △ اگر آپ اس کے اندر تینوں خطوں کا اعتبار کرتے ہیں تو احاطہ تامہ ہوگا کہ وہ سطح ہر طرف سے گھری ہوئی ہے کسی جانب سے

کھلی ہوائی نہیں ہے اور اگر صرف دو خطوں کا اعتبار کرتے ہیں جو دونوں خط ایک نقطہ پر ملے ہوئے ہوں ہکذا
تو یہ احاطہ غیر تامہ ہوگا کیونکہ یہ ایک جانب سے خالی ہے دو جانبوں سے گھری ہوئی ہے پس اول ہیئت
کا نام شکل ہے اور دوسری ہیئت کا نام زاویہ ہے خوب اچھی طرح سمجھ لو۔

فائدہ ہم مزید فائدہ کے لئے زاویہ کے اقسام ذکر کرتے ہیں۔ ویسے تو زاویہ کے بہت سے اقسام ہیں مگر زیادہ تر مشہور تین قسمیں ہیں زاویہ قائمہ، زاویہ حادہ، زاویہ منفرجہ، ان تینوں کو آپ اس طرح سمجھئے
کہ ہم ایک خط مستقیم پر خط مستقیم فرض کرتے ہیں یعنی چت لیٹے ہوئے خط پر ایک خط کھڑا کرتے ہیں اب یہ
خط مستقیم دو حال سے خالی نہیں یا تو بالکل سیدھا ہوگا کسی ایک جانب مائل نہیں ہوگا یا کسی ایک جانب کو مائل
ہوگا اگر کسی جانب مائل نہیں ہے بالکل بیچ میں سیدھا کھڑا ہے تو اس سے دو زاویئے قائمہ پیدا ہوتے ہیں ایک
داہنی جانب دوسرا بائیں جانب ہکذا اور اگر وہ خط کسی ایک جانب مائل ہے تو ایک جانب دونوں
خطوں کے درمیان فاصلہ کم ہوگا دوسری جانب زیادہ ہوگا جس جانب فاصلہ کم ہے اس کو زاویہ حادہ کہتے ہیں اور
جس جانب فاصلہ زیادہ ہے اس کو زاویہ منفرجہ کہتے ہیں ہکذا پس زاویہ قائمہ تو یہ ہے
اور زاویہ حادہ یہ ہے اور زاویہ منفرجہ یہ ہے، تم نے دیکھا ہوگا کہ معماروں کے پاس لکڑی یا لوہے
کا اس شکل کا بنا ہوا ایک اوزار ہوتا ہے جس کو گونیا کہتے ہیں وہ زاویہ قائمہ ہوتا ہے جس سے عمارت
کے کمرے کے کونوں کا درست ہونا اور اس کمرے کا بالکل مربع اور چوکور ہونا دیکھتے ہیں بایں طور کہ اس گونیے کو
کمرے کے کونے سے لگاتے ہیں اگر اس گونیے کے دونوں حصے کمرے کی دونوں دیواروں سے متصل ہو جاتے ہیں تو
کمرے کا وہ کونہ زاویہ قائمہ ہوتا ہے اسی طرح اگر چاروں کونے ہوں تو کمرا بالکل مُربّع ہوتا ہے ورنہ کمرہ
ٹیڑھا اور پیچ دار کہلاتا ہے۔

فانھا علی الاصح الخ :۔ شارح نے علی الاصح کی قید لگا کر زاویہ کی حقیقت میں اختلاف کی طرف اشارہ کیا
ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ زاویہ کی حقیقت میں پانچ مذاہب ہیں (۱) زاویہ مقولہ کیف میں سے ہے شیخ ابوعلی
ابن سینا اور جمہور حکماء کا مذہب یہی ہے شارح نے زاویہ کی جو تفسیر کی ہے وہ بھی اسی پر مبنی ہے کیونکہ اس میں
زاویہ کو کیفیت اور ہیئت بتایا گیا ہے یہی مذہب اصح ہے (۲) اقلیدس کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مقولۂ کم
(مقدار) میں سے ہے اقلیدس نے زاویہ کی تعریف اس طرح کی ہے ھی المُحَدَّبُ من السطح الواقع عند
تلاقی الخطین یعنی زاویہ اس اوپر کو ابھری ہوئی سطح کو کہا جاتا ہے جو دو خطوں کی ملاقات کے وقت واقع
ہوتی ہے ہکذا اس تعریف میں زاویہ کو سطح کو بتایا گیا ہے اور سطح از قبیل کمیات ہے کیونکہ سطح اس مقدار
کو کہتے ہیں جو طول اور عرض میں تقسیم کو قبول کرے۔ اور پہلی تعریف میں زاویہ ہیئت کو بتایا گیا ہے جو از قبیل
کیفیات ہے (۳) ثابت بن قرۃ کہتے ہیں کہ زاویہ مقولہ وضع میں سے ہے وضع اس حالت کو کہتے ہیں جو کسی
شے کو اس کے اجزاء کی ترتیب کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے پس زاویہ ان کے نزدیک دو خطوں کے ملنے اور ان کی

ترتیب سے پیدا ہونے والی حالت کو کہا جاتا ہے (۴) زاویہ مقولہ اضافت میں سے ہے اضافت ایک شئے کو دوسری شے کے ساتھ نسبت اور تعلق کو کہا جاتا ہے اس بنا پر زاویہ کی تعریف یہ ہوگی ھی تماس الخطین کہ زاویہ دو خطوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ مل جانا ہے یہ قول بھی اقلیدس ہی کی طرف منسوب کیا گیا ہے (۵) بعض محققین نے زاویہ کی تعریف کی ہے ھی مُلتئمة من السطح والخطین المتلاقیین وھیئة احاطة ذینك الخطین بذلك السطح۔ کہ زاویہ ایک سطح اور آپس میں ملے ہوئے دو خطوں سے مرکب ہوتا ہے یہ دونوں اس سطح کا احاطہ کرتے ہیں اس سے ایک ہیئت پیدا ہوتی ہے پس یہی زاویہ ہے۔

شاہ فتح اللہ شیرازی کہتے ہیں کہ زاویہ میں جو اختلاف ہے یہ بالکل بے اصل ہے متاخرین نے تو اس اختلاف کو توہم قرار دیا ہے کہ یہ اختلاف صرف ایک وہمی چیز ہے ورنہ زاویہ حقیقت میں ان تمام مذکورہ چیزوں پر صادق آتا ہے اس کو کم، کیف، وضع، اضافت ہر قبیل سے قرار دیا جا سکتا ہے اختلاف کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے

ھذا ما اشتھر بینھم الخ:۔ اس عبارت سے بھی شارح شکل کی تعریف پر ایک اعتراض کرتے ہیں کہ شکل کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں ہے مُحیط کرہ کو جو شکل لاحق ہوتی ہے وہ شکل کی تعریف مذکور سے خارج ہو جاتی ہے کیونکہ شکل کی تعریف میں یہ کہا گیا ہے کہ حد واحد یا حدود سے مقدار کا احاطہ ہونا چاہئے اور جب مقدار کا احاطہ ہوگا تو مقدار مُحاط بنے گی تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مُحاط شئے ہی کو شکل لاحق ہوتی ہے مُحیط کو نہیں پس اس تعریف کے اعتبار سے کرہ یعنی گول جسم گیند وغیرہ کو تو شکل لاحق ہوگی کیونکہ گیند کا ایک گول سطح نے احاطہ کر رکھا ہے گیند مُحاط بن رہی ہے مگر اس گیند کا احاطہ کرنے والی جو سطح ہے جس کو مُحیط کرہ کہتے ہیں وہ تو مُحاط نہیں ہے بلکہ مُحیط ہے لہٰذا شکل کی مذکور تعریف کی بنا پر اس سطح مُحیط کو کوئی شکل لاحق نہیں ہوگی حالانکہ مُحیط کرہ کو بھی شکل کرویا (گول شکل) لاحق ہے اسی طرح ایک جسم مثلاً مُربّع یا مُثلّث یا مُثنّی وغیرہ ہے اس جسم کو تو شکل لاحق ہے کیونکہ اس کی سطحوں اور خطوں نے اس کا احاطہ کر رکھا ہے مگر ان کی سطحوں کو یعنی مُحیطِ مُربّع یا مُحیطِ مثلّث یا مُحیطِ مثنّیٰ وغیرہ کو کوئی شکل لاحق نہ ہوگی کیونکہ یہ مُحیط ہیں مُحاط نہیں ہیں۔ شارح نے **وامثالہٗ** سے اسی طرف اشارہ کیا ہے پس مُحیط کرہ اور اس کے امثال یعنی مُحیطِ مربّع مُحیطِ مثلّث مُحیطِ مثنّیٰ وغیرہ کو جو شکلیں لاحق ہیں ان پر شکل کی تعریف مذکور صادق نہیں آئی لہٰذا شکل کی یہ تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ فلاسفہ کے یہاں شکل کی مشہور تعریف تو وہی ہے جو بیان کی گئی ہے مگر چونکہ اس پر اعتراض مذکور وارد ہوتا ہے اس لئے زیادہ مناسب یہ ہے کہ شکل کی تعریف یوں کی جائے ھو الھیأۃ الحاصلة للمقدار من جھة الاحاطة سواء کان احاطة المقدار بہ او احاطتہ بالمقدار کہ شکل اس ہیئت کو کہتے ہیں جو مقدار کو حاصل ہوتی ہے احاطہ کی وجہ سے خواہ مقدار کا احاطہ ہو کسی شئے سے یا کسی شئے کا احاطہ ہو مقدار سے۔ یعنی خواہ وہ مقدار جس کو شکل لاحق ہو رہی ہے احاطہ کرنے والی ہو یا اس کا احاطہ کیا گیا ہو، پہلی تعریف اور اس تعریف میں فرق یہ ہے کہ پہلی تعریف میں بالمقدار احاطہ کا مفعول ہے بواسطہ حرف جر، کہ مقدار کا احاطہ ہونا چاہئے یعنی

مقدار محاط ہونی چاہئے اوراس تعریف میں مقدار احاطہ کا مفعول نہیں ہے بلکہ للمقدار حاصلۃ کے متعلق ہے اوراحاطہ مطلق ہے مفعول کے ساتھ مقید نہیں ہے جس میں تعمیم ہوگی کہ احاطہ ہونا چاہئے خواہ مقدار کا احاطہ کئے جانے سے ہیئت لاحق ہورہی ہو جیساکہ کرہ اوراس کے امثال کا احاطہ ہورہا ہے ان کی سطوح سے اورخواہ مقدار احاطہ کررہی ہو اوراس کے احاطہ کرنے سے اس کو ہیئت لاحق ہورہی ہو جیسے محیط کرہ وغیرہ کو احاطہ کرنے کی وجہ سے ہیئت لاحق ہورہی ہے اسکو بھی شکل کہا جائے گا پس یہ دوسری تعریف محیط کرہ وغیرہ کی شکلوں پر بھی صادق آرہی ہے فیکون التعریف جامعًا۔ شارح نے والانسب کہا ہے یعنی یہ کہا کہ زیادہ مناسب تعریف یہ ہے یوں نہیں فرمایا کہ پہلی تعریف غلط ہے اوردوسری تعریف ہی صحیح ہے اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ پہلی تعریف کی ایسی توجیہ کی جاسکتی ہے جس سے وہ تعریف جامع ہوجائے بایں طور کہ پہلی تعریف میں بالمقدار کی باء کو لام کے معنی میں لیکر الحاصلۃ کے متعلق مانا جائے احاطہ کے متعلق نہ کیا جائے اب ترجمہ یہ ہوگا شکل وہ ہیئت ہے جو مقدار کو حاصل ہوتی ہے ایک حد یا چند حدود کے احاطہ کرنے کی وجہ سے اب اس میں بھی احاطہ عام ہوگیا خواہ مقدار کا احاطہ کیا جارہا ہو یا مقدار احاطہ کررہی ہو پس یہ تعریف دوسری تعریف کے مطابق اورجامع ہوجائیگی۔ دوسری توجیہ یہ کی جاسکتی ہے کہ محیط کرہ کو جو شکل لاحق ہے وہ حقیقۃً شکل نہیں ہے بلکہ اس کو مجازًا شکل سے تعبیر کردیا جاتا ہے حقیقۃً شکل تو وہی ہے جو مقدار کے محاط ہونے کی صورت میں لاحق ہوتی ہے پس تعریف شکل حقیقی کی کی گئی ہے اور محیط کرہ وغیرہ کی شکل شکل مجازی ہے یہ تعریف اس شکل پر صادق نہیں آئے گی اس لئے غیر جامع کا اشکال درست نہیں ہے

لیشمل ذٰلک بل محیط الدائرۃ وامثالہا :۔ یہ دوسری تعریف محیط کرہ اوراس کے امثال یعنی محیط مثنّی، محیط مثلث، محیط مربع وغیرہ کو شامل ہوگی ذٰلک سے اشارہ محیط کرہ وامثالہ کی طرف ہے بلکہ یہ تعریف محیط دائرہ اوراس کے امثال کو بھی شامل ہے۔ کرہ اوردائرہ میں فرق یہ ہے کہ کرہ تو گول جسم کو کہتے ہیں جس کا ایک گول سطح احاطہ کئے ہوتی ہے کہ اس سطح کے بیچ میں ایک نقطہ فرض کیا جائے تو اس نقطہ سے سطح کی طرف نکلنے والے خطوط ایک دوسرے کے برابر ہوں اور دائرہ ایسی سطح کو کہتے ہیں جس کا ایک گول خط احاطہ کئے ہوتا ہے کہ اس کے بیچ میں اگر ایک نقطہ فرض کیا جائے تو اس نقطہ کی طرف سے اس خط کی طرف نکلنے والے خطوط برابر ہوں وہ نقطہ مرکز دائرہ کہلاتا ہے اور وہ خط محیط سطح یا محیط دائرہ کہلاتا ہے پس کرہ جسم اور دائرہ سطح ہے علامہ سید شریف جرجانی نے کتاب التعریفات کے اندر کرہ اوردائرہ کی یہی تعریف کی ہے فرماتے ہیں الکرۃ ہی جسم یحیط بہ سطح واحد فی وسطہ نقطۃ جمیع الخطوط الخارجۃ منہا الیہ سواء والدائرۃ فی اصطلاح علماء الھندسۃ شکل مسطح یحیط بہ خط واحد وفی داخلہ نقطۃ کل الخطوط المستقیمۃ الخارجۃ منہا الیہا متساویۃ وتسمّٰی تلک النقطۃ مرکز الدائرۃ وذلک الخط محیطہا (کتاب التعریفات ص۴۶ وص۷۹) محیط دائرہ کے امثال محیط سطح مربع محیط سطح مثلث، محیط سطح مثنّی وغیرہ ہیں۔

وقد يُقال انما يلزم تشكّلُ الصورة اذا كانت متناهيةً في جميع الجهات ولم يثبت ذٰلك بما ذكرهُ من الدليل لانّهٗ لو فُرِضَ اللاتناهي من جهة الطول فقط لم يمكن وجودُ خطين يخرُجان مِن نقطةٍ واحدةٍ وينفرِجان متزائدَين الى غيرِ النهاية ضرورةَ توقّفِ انفراجهما كذٰلك على اللاتناهي في العرضِ اقولُ لاحاجةَ لنا الى اثبات تشكّلِها فانّها اذا كانت متناهيةً ولو في جهةٍ واحدةٍ لكانت لها هيئةٌ مخصوصةٌ من جهةِ ذٰلك التناهي فننقلُ الكلامَ الى تلك الهيئةِ۔

ترجمہ اور کبھی اشکال کیا جاتا ہے کہ بیشک صورت کا متشکل ہونا تو اسوقت لازم آئے گا جب کہ وہ تمام جہات میں متناہی ہو اور یہ بات (تمام جہات میں متناہی ہونا) اس دلیل (برہانِ سُلّمی) سے ثابت نہیں ہوگی جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے اس لئے کہ اگر فقط لمبائی کی جہت میں غیر متناہی ہونا فرض کیا جائے تو دو ایسے خطوں کا پایا جانا ممکن نہیں ہے جو ایک نقطہ سے نکلتے ہوں اور کُشادہ ہوتے ہوئے غیر نہایہ تک بڑھتے چلے جائیں ان دونوں خطوں کے اس طرح کشادہ ہونے کے موقوف ہونے کے بدیہی ہونے کی وجہ سے چوڑائی میں غیر متناہی ہونے پر۔ میں کہتا ہوں کہ ہم کو صورت کے تشکل کو ثابت کرنیکی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ جب صورت متناہی ہوگی اگرچہ ایک ہی جہت میں ہو تو اس کے لئے ایک مخصوص ہیئت ہوگی اس تناہی کی جہت سے پس ہم کلام کو اسی ہیئت کی طرف منتقل کریں گے

تشریح وقد يقال الخ اوپر جو کہا گیا تھا کہ صورت اگر ہیولیٰ سے خالی ہو کر متناہی ہوگی تو متشکل ضرور ہوگی اس پر شارح اعتراض کرتے ہیں کہ متناہی ہونے کی صورت میں متشکل ہونا اس وقت ضروری ہے جبکہ وہ صورت تمام جہات میں متناہی ہو کیونکہ شکل کی تعریف میں احاطہ سے مراد احاطہ تامہ لیا گیا ہے اور احاطہ تامہ اسی وقت ہوگا جبکہ وہ ہر طرف سے متناہی ہو لہذا اس کے متشکل ہونے کیلئے تمام جہات میں متناہی ہونا ضروری ہے اور ممکن ہے کہ جو صورت ہیولیٰ سے خالی ہے وہ عرض کی جانب سے تو متناہی ہو اور طول کی جانب سے غیر متناہی ہو لہٰذا ایسی صورت میں وہ متشکل نہیں ہوگی پھر آئندہ چل کر شکل کے لاحق ہونے میں جو تین احتمالات بیان کر کے ہر ایک کو باطل کیا جا رہا ہے اس کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا لہذا صورت کا ہیولیٰ سے خالی ہو کر متناہی ہونا باطل نہیں ہوگا۔

ولم يثبت ذٰلك بما ذكرهٗ الخ شارح اس عبارت سے ایک شبہ کو دور کرتے ہیں کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ آپ نے صورت کو جانبِ طول میں جو غیر متناہی فرض کیا ہے ہم اس کو برہان سلّمی سے باطل کر دیں گے اور یہ ثابت کر دیں گے کہ وہ جانب طول میں بھی متناہی ہے کیونکہ برہان سلّمی غیر متناہی سلسلہ کو باطل کرنے کی دلیل ہے جس کی تفصیل ابھی قریب میں گذر چکی ہے۔ لہٰذا آپ صورت کے بارے میں جانب طول میں غیر متناہی ہونے کا دعویٰ نہیں

کرسکتے بلکہ وہ تو ہر طرف سے متناہی ہی ہے ، شارح جواب دیتے ہیں کہ برہان سلمی سے اس کا جانب طول میں متناہی ہونا ثابت نہیں ہوسکتا اس لئے کہ برہان سلمی کو چلانے کیلئے مبدأ واحد سے دو خط فرض کرنے ہوتے ہیں الی غیر النہایہ بایں طور کہ ان دونوں خطوں کے درمیان کی کشادگی بقدر امتداد اور انفراج بقدر امتداد اسی وقت فرض کرسکتے ہیں جب کہ وہ جانب عرض میں بھی غیر متناہی ہو کیونکہ اگر فقط جانب طول میں غیر متناہی ہو اور عرض میں متناہی ہو تو مبدأ واحد سے دو خط جب اس طرح کھینچے جائیں گے کہ ان کے درمیان انفراج بقدر امتداد ہو تو دونوں خط اس سے باہر نکل جائیں گے اور اگر اندر ہی اندر خط کھینچتے ہیں تو انفراج بقدر امتداد نہیں ہو پاتا جیسا کہ نقشہ سے ظاہر ہے ۔ پس معلوم ہوا کہ برہان سلمی سے آپ اس کے طول میں متناہی ہونے کو ثابت نہیں کرسکتے پس صورت کا متشکل ہونا ثابت نہیں ہوتا ،

اقول لاحاجۃ الخ شارح اصل اشکال کا جواب دیتے ہیں کہ چلئے آپ صورت کو فقط جانب عرض میں ہی متناہی مان لیجئے اور صورت اس حال میں اگر متشکل نہیں ہوتی تو کوئی حرج نہیں ہم کو صورت کا متشکل ہونا ثابت کرنے کی کوئی خاص ضرورت نہیں ہے ہم تو یہ کہدیں گے کہ صورت جب متناہی ہوگی اگرچہ وہ ایک ہی جہت یعنی جہت عرض میں متناہی ہو تو اسکو اس طرف سے متناہی ہونے کی وجہ سے کوئی نہ کوئی ہیئت تو عارض ہوگی اگرچہ وہ ہیئت احاطہ تامہ نہ ہونیکی وجہ سے شکل نہیں کہلائیگی مگر کچھ نہ کچھ ہیئت تو وہ ہوگی، پس جو کلام ہم کو آئندہ شکل کے بارے میں کرنا ہے وہ اسی ہیئت کی طرف منتقل کردیں گے اور کہیں گے کہ اس ہیئت کے لاحق ہونے میں تین احتمالات ہیں اور تینوں باطل ہیں لہذا اس ہیئت کے ساتھ متصف ہونا بھی باطل ۔ پس صورت کا اس طرح متناہی ہونا (کہ جانب عرض میں متناہی اور جانب طول میں غیر متناہی ہو) بھی باطل ہے

فذلک الشکل او الهیئة اما ان یکون للجسمیة ای للصورة الجسمیة لذاتها من حیث هی وهو محال والا لکانت الاجسام کلها متشکلة بشکل واحد او لسبب لازم للجسمیة وهو ایضا محال لما مر او لسبب عارض لها وهو ایضا محال والا لامکن زواله ای العارض او الشکل فامکن ان تتشکل الصورة بشکل آخر فتکون قابلة للانفصال قد یقال لا نسلم ان تبدل الشکل انما یکون بالانفصال فان الامر المتصل المدور اذا کعب یتغیر شکله من غیر فصل واجیب عنه بانه ان لم یکن هناك انفصال فلا بد من انفعال وهو من لواحق المادة وتوضیحه علی ما قرروه ان فی الجسم فعلا وانفعالا ولا یجوز ان یکون امر واحد فاعلا ومنفعلا ففی الجسم امران یفعل باحدهما وینفعل بالآخر فالاعراض الانفعالیة تابعة للمادة والفعلیة للصورة وهذا منقوض اما اجمالا فبان النفس تفعل فیما تحتها من الابدان وتنفعل عما فوقها من المبادی العالیة

مع أنها غير مادية وأما تفصيلاً فلجواز أن يكون الفاعل والمنفعل واحداً من جهتين وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة المناسب ان يقال فهو مقارن للهيولى فتكون الصورة العارية عن الهيولى مقارنة لها هذا خلف

ترجمہ پس یہ شکل یا ہیئت یا تو جسمیہ کیلئے یعنی صورت جسمیہ کے لئے اس کی ذات کی وجہ سے (لاحق) ہوگی ذات ہونے کی حیثیت سے اور یہ محال ہے ورنہ البتہ تمام اجسام ایک ہی شکل کے ساتھ متشکل ہو جائیں گے یا صورت جسمیہ کے کسی لازم کی وجہ سے (لاحق) ہوگی اور یہ بھی محال ہے اسی دلیل کی وجہ سے جو گذر چکی یا صورت جسمیہ کے کسی عارض کی وجہ سے (لاحق) ہوگی اور یہ بھی محال ہے ورنہ البتہ اس کا یعنی عارض یا شکل کا زائل ہونا ممکن ہوگا پس ممکن ہوگی یہ بات کہ وہ صورت دوسری شکل کے ساتھ متشکل ہو پس وہ صورت انفصال کو قبول کرنے والی ہو جائے گی کبھی اشکال کیا جاتا ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ شکل کا بدلنا صرف انفصال ہی سے ہوتا ہے اس لئے کہ ایک متصل گول چیز کو جب چوکور بنا دیا جائے تو اس کی شکل بغیر (اس سے کسی جزء کو) جدا کئے متغیر ہو جاتی ہے اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ اگر اس جگہ انفصال نہیں ہے تو انفعال کا ہونا تو ضروری ہے اور وہ (انفعال) مادہ کے لواحقات (عوارضات) میں سے ہے اور اسکی توضیح اس طریقہ پر جس کو فلاسفہ نے ثابت کیا ہے یہ ہے کہ جسم کے اندر ایک فعل ہوتا ہے اور ایک انفعال۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ ایک ہی شے فاعل بھی ہو اور منفعل بھی۔ پس جسم کے اندر دو چیزیں ہوتی ہیں ان دونوں میں سے ایک کی وجہ سے جسم اثر کرتا ہے اور دوسری کی وجہ سے اثر قبول کرتا ہے پس اثر قبول کرنے سے حاصل ہونے والے اعراض تو مادہ کے تابع ہوتے ہیں اور فعل سے حاصل ہونے والے اعراض صورت کے تابع ہوتے ہیں اور یہ بات ٹوٹ جاتی ہے بہرحال اجمالاً پس اس طور پر کہ نفس اپنے ماتحت کی چیزوں یعنی ابدان میں اثر کرتا ہے اور اپنے سے اوپر کی چیزوں یعنی مبادی عالیہ (عقول عشرہ) سے اثر قبول کرتا ہے باوجود اس کے کہ نفس غیر مادی چیز ہے اور بہرحال تفصیلاً پس اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ ایک ہی شے دو مختلف جہتوں کے اعتبار سے فاعل اور منفعل ہو سکتی ہے اور ہر وہ چیز جو انفصال کو قبول کرتی ہے وہ ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتی ہے۔ مناسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ وہ ہیولیٰ کے مقارن ہوتی ہے۔ پس وہ صورت جو ہیولیٰ سے خالی تھی ہیولیٰ کے ساتھ مقارن ہو جائے گی اور یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح فذلك الشكل الخ اوپر ذکر کیا گیا تھا کہ جب صورت متناہی ہو کر متشکل ہوگی تو اس صورت کی شکل کے متعلق سوال کریں گے کہ یہ شکل کس وجہ سے لاحق ہوئی ہے اور اس میں تین احتمالات نکلیں گے اور تینوں باطل ہیں۔ یہاں سے مصنف اُن تینوں احتمالات اور ان کے بُطلان کو بیان کرتے ہیں جس کی تفصیل اسطرح ہے کہ صورت جسمیہ کیلئے شکل کا لاحق ہونا تین حال سے خالی نہیں یا تو صورت جسمیہ کو یہ شکل صورت جسمیہ کی محض ذات کی وجہ سے لاحق ہوگی یا اس کے کسی لازم کی وجہ سے یا اس کے کسی عارض کی وجہ سے۔

اور تینوں صورتیں محال ہیں، پہلی صورت تو اس لئے محال ہے کہ اس صورت میں تمام اجسام کا ایک ہی شکل کیساتھ متصف ہونا لازم آئیگا مثلاً آپ فرض کیجئے کہ صورت جسمیہ کو شکل مثلث لاحق ہوئی اور صورت جسمیہ کی محض ذات کی وجہ سے لاحق ہوئی ہے تو صورت جسمیہ کی ذات تو ہر جسم کے اندر پائی جاتی ہے اس لئے شکل مثلث بھی ہر جسم کے اندر پائی جائے گی پس ہر جسم کا مثلث ہونا لازم آئے گا کوئی جسم مربع یا مخمس وغیرہ شکل والا نہیں رہے گا اور یہ بداہتہً محال ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اجسام تو مختلف شکلوں کے ہوتے ہیں کوئی مثلث ہے کوئی مربع ہے کوئی مخمس ہے کوئی مسدس وغیرہ۔ دوسری صورت اس لئے محال ہے کہ اس سے بھی تمام اجسام کا متشکل بشکلِ واحد ہونا لازم آئے گا کیونکہ اگر صورت جسمیہ کو شکل اس کے لازم کی وجہ سے لاحق ہوگی تو لازم شئے چونکہ شئے سے جدا نہیں ہوتا پس جہاں جہاں صورت جسمیہ ہوگی وہیں وہیں اس کا لازم بھی موجود ہوگا اور صورت جسمیہ ہر جسم کے اندر ہوتی ہے تو اس کا لازم بھی ہر جسم کے اندر موجود ہوگا اور لازم کی وجہ سے مثلاً وہ شکل مثلث آئی تھی تو ہر جسم کے لئے شکل مثلث کا ہونا لازم آئے گا حاصل یہ ہوا کہ اس دوسری صورت کے محال ہونے کی دلیل بھی وہی ہے جو پہلی صورت کے محال ہونے کی تھی اسی کو مصنف نے لِمَا مَرَّ سے ذکر کیا ہے۔ تیسری صورت اس وجہ سے محال ہے کہ اگر صورت جسمیہ کیلئے شکل اس کے کسی عارض کی وجہ سے لاحق ہوگی تو عارض کا زائل ہونا ممکن ہوگا کیونکہ عارض اسی کو کہتے ہیں جس کا زوال ممکن ہو اس لئے کہ اگر زوال محال ہو تو وہ عارض ہی نہیں رہے گا بلکہ لازم بن جائے گا بہرحال اس صورت میں عارض کا زوال ممکن ہوگا اب اس کی وجہ سے جو شکل لاحق ہوئی ہے اس کا بھی زوال ممکن ہوگا اور جب ایک شکل زائل ہوگی تو دوسری شکل لاحق ہوجائے گی یعنی تبدلِ اشکال ہوگا اور تبدلِ اشکال بغیر انفصال کے نہیں ہوتا یعنی اگر کسی جسم کی شکل بدلنی ہوتی ہے تو انفصال کرنا پڑتا ہے یعنی اس کے اجزاء کو کاٹنا اور تراشنا پڑتا ہے مثلاً مربع شکل کے جسم کو اگر کرہ یعنی گول بنایا جائے تو اس کے چاروں کونوں کو کاٹ اور تراش کر گول بنایا جائے گا پس یہ صورت جسمیہ انفصال کو قبول کرے گی اور آپ پہلے سن چکے ہیں کہ جو چیز انفصال کو قبول کرتی ہے وہ ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتی ہے لہٰذا اس صورت جسمیہ کا بھی ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہونا لازم آئے گا حالانکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ یہ صورت ہیولیٰ سے خالی ہے تو مانا تھا اس صورت کو ھیولیٰ سے خالی اور ہوگئی ہیولیٰ کے ساتھ مقارن پس یہ خلاف مفروض لازم آگیا اس لئے شکل کا لحوق عارض کی وجہ سے بھی نہیں ہوسکتا تو دیکھیے شکل کے لاحق ہونے میں تین احتمالات تھے تینوں باطل پس شکل کا لاحق ہونا باطل اور جب صورت کا متشکل ہونا باطل تو متناہی ہونا بھی باطل ہوگیا۔

او الهیئة:۔ شارح نے او الهیئة کا لفظ اس لئے بڑھایا ہے کہ اوپر یہ کہا گیا تھا کہ اگر وہ صورت جانب عرض میں متناہی اور جانب طول میں غیر متناہی ہو تو اگرچہ اس کو احاطہ تامہ نہ ہونے کی وجہ سے شکل تو لاحق نہیں ہوگی لیکن کوئی نہ کوئی ہیئت تو ضرور لاحق ہوگی ہم اسی ہیئت کے بارے میں کلام منتقل کردیں گے تو شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ یہ تین احتمالات یا تو شکل کے بارے میں نکال لیجئے یا ہیئت کے بارے میں۔

أي العارض أو الشكل :- شارح اس تفسیر سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ زوالہٗ کی ضمیر مجرور کا مرجع عارض کو بھی بنایا جاسکتا ہے اور شکل کو بھی کیونکہ جب عارض زائل ہوگا تو اس کی وجہ سے جو شکل لاحق ہوئی تھی وہ بھی زائل ہو جائیگی
وقد یقال لا نسلم الخ :- شارح یہاں سے ایک اعتراض اور اس کا جواب بیان کرتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ تبدل أشکال بغیر انفصال کے نہیں ہوتا یہ ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ ہم آپ کو بغیر انفصال کے شکل بدل کر دکھلاتے ہیں مثلاً آپ کوئی نرم چیز جیسے موم یا گارا یا آٹا گندھا ہوا لیجئے اور اس کو گیند کی طرح بالکل گول شکل کا بنا لیجئے پھر اس کو چاروں طرف سے دبا کر مربع اور چوکور بنا لیجئے تو دیکھئے اس جسم میں تبدل اشکال ہو گیا کہ پہلے مدور (گول) تھا اب مربع بن گیا اور اس میں انفصال کی یعنی کسی جز کو جدا کرنے اور کاٹنے یا چھیلنے کی کوئی ضرورت نہیں پڑی صرف دبانے سے شکل بدل گئی یا مثلاً کوئی سخت چیز جیسے لوہے کا حلقہ اور کڑا لیجئے جو بالکل گول ہو اور اس کو دبا کر اور چوٹ مار کر مربع بنا لیجئے اس میں بھی کاٹنے اور انفصال کی ضرورت نہیں پڑی۔ معلوم ہوا کہ تبدل أشکال کے لئے انفصال ضروری نہیں۔ واجیب عنہ الخ سے شارح اسکا جواب دیتے ہیں۔ کہ چلئے ہم مانتے ہیں کہ یہاں انفصال نہیں پایا گیا مگر آپ کو انفعال تو ضرور ماننا پڑے گا. انفعال کہتے ہیں اثر قبول کرنے کو، اس جسم کو جب دبایا گیا تو اس نے دبنے کو قبول کیا یعنی یہ دب گیا اور مربع بن گیا تو اس میں انفعال پایا گیا اور انفعال پائے جانے کی وجہ سے وہی خرابی لازم آئے گی جو انفصال کی وجہ سے لازم آرہی تھی کیونکہ انفعال مادہ کے عوارضات میں سے ہے یعنی انفعال مادہ کو عارض ہوا کرتا ہے پس جس طرح انفصال کو قبول کرنے کی صورت میں صورت جسمیہ کا مادہ سے مقارن ہونا لازم آرہا تھا اسی طرح انفعال کی صورت میں بھی صورت جسمیہ کا مادہ کے ساتھ مقارن ہونا لازم آئے گا رہی یہ بات کہ انفعال مادہ کے عوارضات میں سے کیسے ہے اسکو شارح
وتوضیحہ علی ما قررہ الخ :- سے بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ فلاسفہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ جسم کے اندر فعل بھی ہوتا ہے اور انفعال بھی۔ فعل کے معنی اثر کرنا اور انفعال کے معنی اثر قبول کرنا یعنی جسم دوسری شے میں اثر بھی کرتا ہے اور دوسری شے کا اثر قبول بھی کرتا ہے مثلاً کوئی پتھر کسی کے سر پر مارا جائے تو اس کا سر پھوڑ ڈالے گا یہ تو فعل یعنی اثر کرنا ہوا اور اسی پتھر پر اگر ہتھوڑا مارا جائے تو وہ پتھر ٹوٹ جائے گا یہ انفعال یعنی اثر قبول کرنا ہوا اس کے بعد فلاسفہ یوں کہتے ہیں کہ ایک ہی شئے فاعل اور منفعل نہیں بن سکتی کیونکہ ان کے یہاں قاعدہ ہے الواحدُ لا یَصْدُرُ عنہ إلا الواحدُ کہ واحد سے واحد ہی صادر ہوتا ہے واحد سے دو چیزوں کا صدور نہیں ہوسکتا پس جسم کے اندر دو چیزوں کا ماننا ضروری ہے جن میں ایک سے فعل اور دوسری سے انفعال کا صدور ہو اس لئے فلاسفہ نے جسم کے اندر دو چیزوں کو مانا ہے ایک ہیولیٰ یعنی مادہ دوسری صورت جسمیہ اور یوں کہا کہ جسم کے اندر فعل (اثر کرنا) تو صورت جسمیہ کی وجہ سے ہوتا ہے اور انفعال (اثر قبول کرنا) مادہ کی وجہ سے ہوتا ہے یعنی اس پتھر نے جو سر پھوڑا ہے یہ تو اس وجہ سے کہ اس میں صورت جسمیہ ہے اگر اس کے اندر جسمیت نہ ہوتی تو سر نہ پھوڑتا یعنی اگر یہ جسم نہ ہوتا بلکہ کوئی عرض ہوتا تو اس سے سر نہ پھوٹتا کیونکہ اولاً تو عرض اپنے معروض سے جدا نہیں ہوتا کہ اسکو کسی کے سر پر

پھینک کر مار جائے اور پھر عرض لطیف ہوتا ہے اس سے کیا کسی کا سر پھوٹے گا۔ پس سر کا پھوڑ دینا یہ صورت جسمیہ کی وجہ سے ہوا ہے اور پتھر کا ہتھوڑے سے ٹوٹ جانا یہ مادی ہونے کی وجہ سے ہوا ہے اگر یہ مادہ سے مجرد ہوتا تو نہ ٹوٹتا کیونکہ مجردات جیسے مثلاً باری تعالیٰ کسی اثر سے متاثر نہیں ہوتے پس جسم کے اندر اعراض انفعالیہ تو مادہ کے تابع ہوتے ہیں اور اعراض فعلیہ صورت جسمیہ کے تابع ہوتے ہیں لہٰذا ثابت ہو گیا کہ انفعال مادہ کے عوارض میں سے ہے فافہم۔

وھذا امنقوض اَمّا اجمالاً الخ :۔ انفعال کے مادہ کے تابع ہونے کی جو دلیل وتوضیحہ سے بیان کی گئی تھی شارح اس پر دو نقض (اعتراض) وارد کرتے ہیں کہ یہ دلیل دو طریقے سے ٹوٹ جاتی ہے ایک اجمالاً دوسرے تفصیلاً۔ اولاً یہ سمجھ لیجئے کہ نقض اجمالی اور نقض تفصیلی کسے کہتے ہیں؟ نقض اجمالی کا حاصل تو یہ ہوتا ہے کہ دلیل سے جو مدعیٰ ثابت ہوتا ہے اس کے خلاف کوئی مثال پیش کر دی جائے اور نقض تفصیلی اس کو کہتے ہیں کہ دلیل کے مقدمات میں سے کسی مقدمہ کو باطل کر دیا جائے نقض اجمالی اس دلیل پر یہ وارد ہوتا ہے کہ اس دلیل سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جس شئے کے اندر فعل اور انفعال پایا جاتا ہو اس کا مادی ہونا ضروری ہے حالانکہ ہم آپ کو ایسی شئے دکھلاتے ہیں جس میں فعل اور انفعال موجود ہے اس کے باوجود وہ شئے غیر مادی ہے جیسے نفس یعنی روح یہ اپنے مافوق یعنی مبادی عالیہ (عقول عشرہ) سے اثر قبول کرتی ہے اور اپنے ماتحت یعنی بدن میں اثر کرتی ہے چنانچہ جب تک بدن میں روح رہتی ہے بدن سے تمام افعال صادر ہوتے رہتے ہیں، احساس کرنا، چلنا پھرنا، کھانا پینا ہضم کرنا وغیرہ اور جب روح نکل جاتی ہے تو بدن بے حس وحرکت اور بیکار ہو جاتا ہے تو روح بدن کے اندر اثر کرتی رہتی ہے اور روح یہ اثر اوپر سے قبول کرتی ہے یعنی روح کے اوپر مبادی عالیہ (جن کو عقول عشرہ کہا جاتا ہے) سے ان آثار کا فیضان ہوتا رہتا ہے پس روح کے اندر فعل بھی ہے اور انفعال بھی۔ لہٰذا آپ کے قول کے مطابق روح کو مادی ہونا چاہئے کیونکہ اس میں انفعال ہے حالانکہ روح غیر مادی چیز ہے پس آپ کی دلیل سے ثابت شدہ دعویٰ کے خلاف ہمارے پاس مثال موجود ہے اس لئے آپ کی دلیل باطل ہے۔ اور نقض تفصیلی اس دلیل پر یہ ہے کہ آپ کی دلیل کا جو ایک مقدمہ ہے کہ لا یجوز ان یکون امرٌ واحدٌ فاعلاً ومنفعلاً یہ مقدمہ باطل ہے کیونکہ ایک ہی شئے دو مختلف اعتباروں سے فاعل اور منفعل ہو سکتی ہے جیسے انسان اپنے امراض نفسانیہ کا خود علاج کر لیتا ہے تو انسان مُعالِج یعنی فاعل بھی ہوا اور مُعالَج یعنی منفعل بھی ہوا اس اعتبار سے کہ علاج کرتا ہے فاعل ہے اور اس اعتبار سے کہ علاج کا اثر قبول کرتا ہے منفعل ہے فرق صرف اعتباری ہے پس ایسے ہی جسم دو مختلف اعتباروں سے فاعل اور منفعل ہو سکتا ہے اس کے اندر دو مستقل جزء یعنی صورت اور ہیولیٰ کو ماننے کی ضرورت نہیں ہے ایک ہی چیز سے دونوں کام ہو سکتے ہیں پس دلیل کا مقدمہ مذکورہ باطل ہے۔

وکل مایقبل الانفصال فھو مرکب من الھیولیٰ والصورۃ :۔ ماتن اوپر یہ بتلا کر آئے ہیں کہ صورت جسمیہ میں تبدل اشکال بغیر انفصال کے نہیں ہوتا لہٰذا صورت جسمیہ انفصال کو قبول کرنے والی ہوئی۔

اب یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ ہر وہ چیز جو انفصال کو قبول کرتی ہے وہ ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتی ہے پس نتیجہ یہ نکلا کہ صورت جسمیہ بھی ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتی ہے حالانکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ صورت جسمیہ ہیولیٰ سے خالی ہے پس خلاف مفروض لازم آیا اس لئے صورت جسمیہ کو اس کے عارض کی وجہ سے بھی شکل لاحق نہیں ہو سکتی تو دیکھو صورت جسمیہ کے متشکل ہونے میں تین احتمالات تھے تینوں باطل لہذا اس کا متشکل ہونا باطل اور جب متشکل ہونا باطل تو صورت جسمیہ کا ہیولیٰ سے خالی ہو کر متناہی ہونا بھی باطل ہو گیا۔

المناسب ان یقال الخ۔ شارح یوں کہتے ہیں کہ مصنف کو فھو مرکب من الھیولیٰ والصورۃ کے بجائے فھو مقارنٌ للھیولیٰ کہنا چاہیئے تھا یعنی لفظ صورۃ کو ترک کر دینا اور مرکب کے بجائے مقارن کہنا چاہیئے وجہ اسکی یہ ہے کہ آگے جو نتیجہ نکال رہے ہیں اس میں لفظ مقارن مذکور ہے اور صورت کا کوئی ذکر نہیں ہے لہذا دلیل کے کبریٰ میں بھی ایسا ہی لفظ ہونا چاہیئے تاکہ نتیجہ ان مذکورہ الفاظ کے ساتھ نکلے اب دلیل کے الفاظ اس طرح ہوں گے کہ جب صورت میں تبدل اشکال بغیر انفصال کے نہیں ہوتا تو تکون الصورۃ العاریۃ عن الھیولیٰ قابلۃٌ للانفصال (یہ تو صغریٰ ہوا) وکل مایقبل الانفصال فھو مقارنٌ للھیولیٰ (یہ کبریٰ ہوا) صغریٰ میں قابلۃ للانفصال اور کبریٰ میں کل مایقبل الانفصال حد اوسط ہے جو مکرر ہے اس کو حذف کرنے کے بعد نتیجہ یہ نکلا فتکون الصورۃ العاریۃ عن الھیولیٰ مقارنۃ للھیولیٰ۔ اور مصنف نے جن الفاظ کے ساتھ کبریٰ بیان کیا ہے اس لحاظ سے تو نتیجہ ان الفاظ کے ساتھ نکلتا ہے فتکون الصورۃ العاریۃ عن الھیولیٰ مرکبۃ من الھیولیٰ والصورۃ اس لئے شارح فرماتے ہیں کہ لفظ مرکب کے بجائے لفظ مقارن مناسب ہے، اور صورۃ کا ترک مناسب ہے مگر شارح نے مصنف کے الفاظ کو غلط قرار نہیں دیا اسی لئے المناسب فرمایا الصحیح نہیں فرمایا اس لئے کہ مصنف والے الفاظ کے ساتھ کبریٰ ہونے کی صورت میں بھی درمیان میں ایک دوسرے کبریٰ کو ملا کر نتیجہ مصنف والے الفاظ کے ساتھ نکل سکتا ہے بایں طور کہ یوں کہا جائے تکون الصورۃ العاریۃ قابلۃ للانفصال وکل مایقبل الانفصال فھو مرکب من الھیولیٰ والصورۃ وکل مایترکب عن الشئ یکون مقارناً لہٗ فتکون الصورۃ العاریۃ عن الھیولیٰ مقارنۃ لھا لیکن اس توجیہ کے بعد لفظ والصورۃ پھر بھی زائد ہی رہا، کما لایخفیٰ علیٰ من لہ ادنیٰ تعقل،

لَعلّکَ تقولُ اَنَّ الحَصْرَ مَمنوعٌ لِاحتمالِ ان یکونَ ذٰلکَ الشکلُ للجسمیۃ مع لازمِھا اومع عارضِھا اولِلّازمِھا مع عارضِھا اولمجموعِ الثلٰثۃِ اوللمباین وَحْدَہٗ اومع غیرہٖ فاقولُ لوکان للاوّلِ لکانت الاجسامُ کلُّھا متشکلۃً بشکلٍ واحدٍ ولوکانَ لِاحدٍ من الثلٰثۃ التالیۃ لَامکَنَ اَنْ تتشکّلَ الصُّوْرۃ بشکلٍ اٰخرَ واَمّا المبائنُ فمعلومٌ بالضرورۃ اَنّہٗ لایکونُ علّۃً لشکلٍ مُعَیّنٍ للصورۃ الجسمیۃ الّا لِرابطۃٍ خاصۃٍ ھنالکَ فامّا ان یکونَ مع الرابطۃ کافیًا فی تحقق ذٰلکَ الشکلِ اَوْلا وعلی

الاول إن كانَ مُمتنعَ الزوال فننقلُ الترديد بين الامور المذكورة الى التي ابطلنا والا فيلزم المحذور الثاني قطعًا وعلى الثاني إن كان كلٌ من المباين والمعاون ممتنعَ الزوال رُدِّدَتِ الرابطة بين تلك الامور والا فيلزم المحذور الثاني ولمّا كانَ نفيُ هٰذه الاحتمالات ظاهرًا مما ذكرهُ المصنفُ بادنیٰ تاملٍ لم يتعرض لهُ

ترجمہ شاید تو کہے گا کہ (شکل کے لاحق ہونے کو تین ہی صورتوں میں) منحصر کر دینا ممنوع ہے اس بات کے احتمال کی وجہ سے کہ یہ شکل صورت جسمیہ مع اس کے لازم کی وجہ سے یا مع اس کے عارض کی وجہ سے ہو یا اس کے لازم مع اس کے عارض کی وجہ سے ہو یا تینوں کے مجموعہ کی وجہ سے ہو یا تنہا مبائن کی وجہ سے ہو یا مبائن مع اس کے غیر کی وجہ سے ہو تو میں جواب دوں گا کہ اگر اول کی وجہ سے ہے تو تمام اجسام ایک ہی شکل کے ساتھ متشکل ہو جائیں گے اور اگر بعد میں آنے والی تینوں صورتوں میں سے کسی ایک کی وجہ سے ہو تو یہ ممکن ہوگا کہ صورت جسمیہ دوسری شکل کے ساتھ متشکل ہو جائے اور بہر حال مُبائن پس بدیہی طور پر یہ معلوم ہے کہ وہ صورت جسمیہ کیلئے شکل معین کی علت نہیں ہوتا ہے مگر اس جگہ کسی خاص رابطہ کی وجہ سے پس اب یا تو وہ مبائن رابطہ کیساتھ ہی کافی ہو جائے گا اس شکل کے متحقق ہونے میں یا نہیں کافی ہوگا اول کی بنا پر اگر اس مبائن کا زائل ہونا محال ہوگا تو ہم مذکورہ امور کے درمیان حرفِ اَوْ داخل کرنے کو رابطہ کی طرف منتقل کریں گے اور اگر اس کا زائل ہونا محال نہیں ہوگا تو یقینی طور پر دوسری خرابی لازم آئے گی اور دوسرے احتمال کی بنا پر اگر مبائن اور معاون میں سے ہر ایک کا زوال محال ہوگا تو رابطہ کی تردید کی جائے گی ان امور کے درمیان ورنہ دوسری خرابی لازم آئے گی اور جب کہ ان احتمالات کا باطل ہونا تھوڑا غور و فکر کرنے سے اسی بات سے ظاہر ہے جسکو مصنف نے ذکر کیا ہے اس لئے مصنف نے اس کو نہیں چھیڑا۔

تشریح لعلك تقول الخ:۔ صورت جسمیہ کے لئے شکل لاحق ہونے کے متعلق اوپر مصنف نے تین احتمالات ذکر کرکے ان تینوں کو باطل کیا تھا کہ صورت جسمیہ کو شکل یا تو صورت جسمیہ کی ذات کی وجہ سے لاحق ہوگی یا اس کے لازم کی وجہ سے یا اس کے عارض کی وجہ سے۔ اول دو صورتوں میں خرابی یہ ہے کہ تمام اجسام کا متشکل بشکل واحد ہونا لازم آتا ہے اور تیسری صورت میں خلاف مفروض لازم آتا ہے کما مرّ تفصیلہ۔ اس پر شارح ایک اشکال اور اس کا جواب ذکر کرتے ہیں اشکال یہ ہوتا ہے کہ شکل کے لاحق ہونے کو تین ہی صورتوں میں منحصر کر دینا ہم کو تسلیم نہیں بلکہ شکل کے لاحق ہونے کی ان تینوں کے علاوہ چھ صورتیں اور ہیں (۱) شکل لاحق ہوئی ہو صورت جسمیہ اور اس کے لازم دونوں کے مجموعہ کی وجہ سے (۲) صورت جسمیہ اور اس کے عارض دونوں کی وجہ سے (۳) صورت جسمیہ کے لازم اور عارض دونوں کے مجموعہ کی وجہ سے (۴) صورت جسمیہ اور لازم اور عارض تینوں کے مجموعہ کی وجہ سے (۵) صورت جسمیہ کے مبائن تنہا کی وجہ سے (۶) صورت جسمیہ کے مبائن اور اس کے ساتھ ایک مُعاون کی وجہ سے، تو کُل ملا کر یہ ۹ نو صورتیں ہو گئی ہیں۔

آپ نے ان میں سے صرف تین احتمالات کو باطل کیا ہے ابھی چھ احتمالات اور باقی ہیں جب تک ان کا بُطلان نہ ہوگا اسوقت تک شکل کا لحوق باطل نہیں ہوگا۔

فاقول لوکان الخ :۔ سے شارح اس اشکال کا جواب دیتے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو مزید چھ احتمالات نکالے ہیں یہ بھی مصنف کے بیان کردہ اسی طریقہ سے باطل ہیں جس طریقہ سے تین احتمالات مذکورہ باطل ہوئے ہیں اس لئے مُصنف نے ان چھ احتمالات کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی بس یہ سوچا کہ آدمی تھوڑا غور وفکر کرکے ان احتمالات ستہ کو بھی باطل کرسکتا ہے کیونکہ ان احتمالات ستہ میں بھی وہی دو خرابیاں لازم آتی ہیں جو احتمالات ثلثہ مذکورہ میں لازم آئی تھیں کہ یا تو تمام اجسام کا متشکل بشکل واحد ہونا لازم آتا ہے یا خلاف مفروض لازم آتا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اولاً پہلی صورت کو لیجئے کہ اگر شکل کا لاحق ہونا صورت جسمیہ مع اس کے لازم کی وجہ سے ہے تو جہاں جہاں صورت جسمیہ کی ذات اور اس کا لازم پایا جائے گا وہیں وہیں یہ شکل معین بھی ہوگی اور صورت جسمیہ کی ذات اور اس کا لازم ہر جسم کے اندر موجود ہے پس ہر جسم کے اندر وہی شکل معین ہوگی لہذا تمام اجسام کا متشکل بشکل واحد ہونا لازم آئے گا۔ اس کے بعد دوسری صورت کو لیجئے کہ شکل کا لحوق صورت جسمیہ کی ذات مع اس کے عارض کی وجہ سے ہو اس صورت میں دوسری خرابی یعنی خلاف مفروض لازم آئے گی بایں طور کہ جب صورت جسمیہ اور عارض دونوں کے مجموعہ کی وجہ سے شکل لاحق ہوئی ہے تو جب عارض کا زوال ہوگا شکل بھی زائل ہوجائیگی کیونکہ مجموعہ جو لحوق شکل کیلئے علت تھا اس کا ایک جزء (عارض) مفقود ہوگیا اس لئے وہ شکل معین بھی زائل ہوجائے گی اور دوسری شکل لاحق ہوجائے گی پس تبدل اشکال ہوگیا اور تبدل اشکال بغیر انفصال کے نہیں ہوتا جیسا کہ اوپر معلوم ہوچکا ہے پس صورت جسمیہ انفصال کو قبول کرنیوالی ہوئی اور جو انفصال کو قبول کرے وہ ھیولی کے مُقارن ہوتی ہے تو مانا تھا صورت کو ہیولیٰ سے خالی اور ہوگئی صورت کے مقارن لہذا خلاف مفروض لازم آگیا۔ اس کے بعد تیسری صورت کو دیکھئے کہ شکل کا لحوق لازم اور عارض کے مجموعہ کی وجہ سے ہو اس میں بھی عارض کے زوال کے ممکن ہونے کی وجہ سے خلاف مفروض والی خرابی لازم آئے گی۔ چوتھی صورت یعنی شکل کا لحوق صورت جسمیہ کی ذات اور لازم اور عارض تینوں کے مجموعہ کی وجہ سے ہو تو اس صورت میں بھی عارض کے زوال کی وجہ سے محذور[عہ] ثانی یعنی خلاف مفروض لازم آتا ہے۔ اب رہ جاتی ہے پانچویں اور چھٹی صورت کہ شکل کا لحوق امر مبائن تنہا کی وجہ سے ہو یا امر مبائن مع المعاون کی وجہ سے ہو ان دونوں کے بطلان کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید یہ سمجھئے کہ یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ ایک مبائن دوسرے مبائن میں جو اثر کرتا ہے وہ براہ راست نہیں کرتا بلکہ ان کے مابین ایک مخصوص رابطہ کا ہونا ضروری ہے جو ایک مبائن کے اثر کو دوسرے مبائن تک پہنچادے اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ دو مبائنوں میں کُلی تضاد اور تخالف ہوتا ہے جب تک درمیان

عہ محذور :۔ حذر یحذر (س) حذرًا بمعنی پرہیز کرنا سے اسم مفعول کا صیغہ ہے یعنی وہ چیز جس سے پرہیز کیا جائے جس کا ترجمہ خرابی سے کردیا جاتا ہے کیونکہ خراب چیز سے پرہیز کیا جاتا ہے ۱۲

میں کوئی ایسا واسطہ نہ ہو جس کا تعلق دونوں سے قائم ہو اس وقت تک ایک مبائن کا اثر دوسرے مبائن میں نہیں ہوگا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مبائن سے مراد ان کے یہاں عقل فعال ہے اور عقل فعال کو یہ لوگ قادر مطلق مانتے ہیں اور قادر مطلق کی نسبت تمام اشکال کی طرف برابر ہوتی ہے یعنی تمام اشکال پیدا کرنے پر اسکی قدرت برابر سرابر ہے اب اگر وہ ایک شکل معین مثلاً مثلث کو پیدا کرتی ہے تو اشکال ہوگا کہ جب عقل فعال کو تمام شکلوں کے پیدا کرنے پر برابر قدرت حاصل ہے تو اس نے شکل مثلث ہی کو کیوں پیدا کیا یعنی صورت جسمیہ کو مثلث کیوں بنایا مربع یا مخمس کیوں نہیں بنایا یہ ترجیح بلا مرجح ہے جو کہ محال ہے اس لئے ایک رابطہ کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہ رابطہ مرجح بن جائے اور کہدیا جائے کہ اس رابطہ نے چونکہ شکل مثلث کا تقاضہ کیا تھا اور اسکو ترجیح دی تھی اس لئے عقل فعال نے شکل مثلث کو پیدا کر دیا فلا یلزم الترجیح بلا مرجح۔

اس تمہید کے بعد سنئے کہ اگر صورت جسمیہ کیلئے شکل معین لاحق ہونے کی علت صورت جسمیہ کا کوئی امر مبائن ہے تو ایک رابطہ مخصوصہ کی ضرورت پڑے گی اب یہ امر مبائن دو حال سے خالی نہیں یا تو یہ رابطہ کے ساتھ مل کر اس شکل کے متحقق ہونے میں تنہا ہی کافی ہوگا یا کسی اور معاون کی ضرورت ہوگی اگر رابطہ کے ساتھ مل کر یہی مبائن کافی ہے کسی اور معاون کی ضرورت نہیں ہے تو یہ مبائن دو حال سے خالی نہیں یا تو ممتنع الزوال ہوگا یا ممکن الزوال یعنی اس امر مبائن کا یا تو زائل ہونا محال ہوگا جیسے واجب تعالیٰ یا اس کا زائل ہونا ممکن ہوگا جیسے ممکنات میں سے کوئی بھی حادث ہونیوالی چیز۔ اگر وہ مبائن ممتنع الزوال ہے تو ہم تردید (دو چیزوں کے درمیان حرف اَوْ داخل کرنے) کو رابطہ کی طرف منتقل کریں گے یعنی ہم رابطہ کے بارے میں وہی مذکورہ سات احتمالات قائم کریں گے کہ یہ رابطہ یا تو صورت جسمیہ کی ذات کی وجہ سے آیا ہے یا اس کے لازم کی وجہ سے یا اس کے عارض کی وجہ سے یا ذات اور لازم دونوں کی وجہ سے یا ذات اور عارض دونوں کی وجہ سے یا لازم اور عارض دونوں کی وجہ سے یا ذات، لازم اور عارض تینوں کے مجموعہ کی وجہ سے اور یہ ساتوں احتمالات باطل ہیں اسی طریقہ پر جو اوپر بیان ہو چکا ہے کہ پہلی دو صورتوں میں محذور اول تیسری میں محذور ثانی اور چوتھی میں محذور اول اور پانچویں، چھٹی اور ساتویں صورت میں محذور ثانی لازم آتی ہے۔ کما لا یخفی علی من لہ ادنیٰ تامل۔

یہ بات تو اسوقت تھی جبکہ وہ مبائن ممتنع الزوال ہو اور اگر وہ مبائن ممکن الزوال ہے تو بلا شبہ محذور ثانی یعنی خلاف مفروض والی خرابی لازم آئے گی اور اگر مبائن مع الرابطہ کافی نہیں ہے بلکہ کسی معاون کی بھی ضرورت ہے تو اس صورت میں ہم مبائن اور معاون دونوں کے بارے میں معلوم کریں گے کہ یہ دونوں ممتنع الزوال ہیں یا ممکن الزوال، اگر ممتنع الزوال ہیں تو رابطہ کے متعلق سات احتمالات پہلی طرح قائم کرکے ان سب کو باطل کریں گے کما مرّ اور اگر ممکن الزوال ہیں تو محذور ثانی لازم آئے گی۔ اس تفصیل سے معلوم ہوگیا کہ ان چھ احتمالات میں بھی وہی دونوں خرابیاں ہیں جو مصنف کے بیان کردہ تین احتمالات میں تھیں جو تھوڑا غور و فکر کرنے سے سمجھ میں آجاتی ہیں اسلئے مصنف نے ان احتمالات ستہ کو ذکر نہیں کیا تین ہی کے بطلان پر اکتفا کیا فافہم۔

فان قلتَ یجوز ان یکون المبائن الممکن الزوال علۃً للشکل والصورۃ معًا فبزوالہ تزول الصورۃ ایضًا ولا تبقٰی متشکلۃً بشکلٍ اٰخر قلتُ المبائنُ ان کان مجردًا فابدیٌّ والا لاستحال ان یکون علۃً للصورۃ علٰی ما قرروا فی بحث اثبات العقل نعم یمکن المناقشۃ ھٰھنا باحتمال ان یکون الشکل لتشخص الصورۃ اللّٰھم الا ان یقال الشکل علۃ للتشخص کما ذھب الیہ بعض وسیأتی الکلام فیہ

ترجمہ پس اگر تو اشکال کرے کہ جائز ہے یہ بات کہ مبائن ممکن الزوال علت ہو شکل اور صورت دونوں کے لئے ایک ساتھ پس مبائن کے زائل ہونے سے صورت بھی زائل ہوجائے گی اور دوسری شکل کے ساتھ متشکل ہوکر باقی ہی نہیں رہے گی تو میں جواب دوں گا کہ وہ مبائن اگر مجرد (مادہ سے خالی) ہے تو ہمیشہ رہنے والا ہے ورنہ محال ہے یہ بات کہ وہ صورت کیلئے علت ہو اس بناء پر جس کو فلاسفہ نے عقل کے اثبات کی بحث میں ثابت کیا ہے ہاں اس جگہ اعتراض کرنا ممکن ہے اس احتمال کی وجہ سے کہ شکل صورت کے تشخص کی وجہ سے لاحق ہوئی ہو۔ اے اللہ۔ مگر یوں کہا جائے کہ شکل علت ہوتی ہے تشخص کیلئے جیسا کہ اس طرف بعض لوگ گئے ہیں اور عنقریب اس سلسلہ میں کلام آئے گا (انشاء اللہ)

تشریح فان قلتَ یجوز الخ:۔ مبائن ممکن الزوال والے احتمال پر اعتراض کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم یوں کہتے ہیں کہ شکل کا لحوق صورت جسمیہ کے لئے امر مبائن کی وجہ سے ہے اور وہ ممکن الزوال ہے آپ اس پر یہ کہتے ہیں کہ مبائن کے زوال سے شکل کا زوال ہوگا تو تبدل اشکال کی وجہ سے محذور ثانی لازم آئے گی ہم اس پر یہ کہتے ہیں کہ یہ خرابی تو اسوقت لازم آئے گی جبکہ وہ مبائن محض شکل کے لئے علت ہو اس صورت میں تو واقعہ یہی ہے کہ مبائن کے زوال سے وہ شکل بعین زائل ہوکر صورت کو دوسری شکل لاحق ہوجائے گی یعنی تبدل اشکال ہوجائے گا مگر یہاں ایسا نہیں ہے ہم تو یہ کہتے ہیں کہ وہ مبائن ممکن الزوال محض شکل کیلئے نہیں بلکہ شکل کے ساتھ ساتھ صورت کیلئے بھی علت ہے اب مبائن کے زوال سے شکل اور صورت جسمیہ دونوں ہی زائل ہوجائیں گی جب صورت جسمیہ بھی زائل ہوگئی تو اب شکل آخر کے ساتھ متشکل ہونے کا یعنی تبدل اشکال کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ جب صورت ہی موجود نہیں رہی تو شکل کس چیز کو لاحق ہو نہ تو مرض رہا نہ مریض۔ اور جب تبدل اشکال نہیں ہے تو خلاف مفروض لازم نہیں آئے گا۔

قلتُ المبائن الخ:۔ سے اس کا جواب دیتے ہیں کہ آپ نے مبائن کو ممکن الزوال مانا ہے اور اسکو شکل اور صورت دونوں کے لئے علت مانا ہے ہم آپ سے معلوم کرتے ہیں کہ وہ مبائن مجرد عن المادہ ہے یا مادی شے ہے، اگر وہ مجرد عن المادہ ہے تو اس کا ابدی ہونا یعنی قدیم ہونا ضروری ہے جیسے واجب تعالیٰ مجرد عن المادہ ہیں اور ابدی وقدیم ہیں اس کا زوال ممکن ہی نہیں ہے لہذا اس مبائن کو ممکن الزوال کہنا درست نہیں ہے اور اگر وہ مبائن کوئی مادی شے ہے تو اس کا صورت جسمیہ کیلئے علت ہونا محال ہے لہذا

آپ کا یہ کہنا کہ وہ مبائن صورت کیلئے بھی علت ہے درست نہیں ہے، مادی شے کا صورت جسمیہ کیلئے علت ہونا محال اسوجہ سے ہے کہ مادی شئے ادنیٰ اور ارذل ہوتی ہے غیر مادی شئے سے اور صورت جسمیہ جب اسکو مادہ (ہیولیٰ) سے خالی فرض کر رکھا ہے تو وہ مجرد عن المادہ ہونے کی وجہ سے اشرف ہوئی اور مبائن مادی ہونے کی صورت میں ارذل اور ادنیٰ ہوا اور ادنیٰ وارذل شئے اعلیٰ واشرف کے لئے علت نہیں ہوسکتی علت کا مرتبہ معلول سے اعلیٰ واشرف ہوا کرتا ہے فلاسفہ نے جہاں عقول عشرہ کو ثابت کیا ہے وہاں انھوں نے یہ طے کیا ہے کہ ہیولیٰ عنصریہ صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ یہ سب عقل عاشر سے صادر ہوتے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صورت جسمیہ کی علت عقل عاشر ہے جو مجرد عن المادہ ہے مادی شئ صورت جسمیہ کیلئے علت نہیں ہوتی اسی کتاب کی قسم ثالث (الٰہیات) میں یہ بحث مفصل مذکور ہے

ثم یمکن المناقشۃ الخ:۔ شکل کے لاحق ہونے کے بارے میں اوپر نو احتمالات بیان کئے گئے تین ماتن نے اور چھ بعد میں شارح نے اور ان احتمالات کو باطل کیا گیا اب یہاں سے ایک اور دسواں احتمال نکال کر اعتراض کیا جا رہا ہے کہ ایک احتمال یہ نکل سکتا ہے کہ شکل کا لحوق صورت جسمیہ کے تشخص کی وجہ سے ہو تشخص اس چیز کو کہتے ہیں جو ایک شے کو دوسری شے سے ممتاز بنا دیتی ہے جیسے زید اپنی شکل وصورت اپنے رنگ قد وقامت اور دیگر عوارضات کی وجہ سے عمر سے ممتاز ہے ان تمام چیزوں کا مجموعہ زید کا تشخص ہے تو ممکن ہے صورت جسمیہ کو شکل جو لاحق ہوئی ہے وہ اس کے تشخص کی وجہ سے ہو اس احتمال کو بھی باطل کیجئے ورنہ صورت کا متشکل ہونا باطل نہیں ہوگا

اللّٰھم الا ان یقال الخ:۔ سے اس کا جواب دیتے ہیں جواب سے قبل اللّٰھم الا ان یقال کی تحقیق سنئے۔ اللّٰھم دراصل یا اللہ تھا یا حرف ندا کو حذف کر کے اس کے عوض آخر میں میم مشدد بڑھایا گیا اللّٰھم ہوگیا میم کو مشدد اس لئے لاتے ہیں تاکہ ھُم ضمیر غائب کیساتھ التباس نہ ہوجائے اب اس پر حرف نداء داخل نہیں ہوتا یعنی یا اللّٰھم نہیں کہا جاتا تاکہ عوض اور معوض منہ کا اجتماع لازم نہ آئے اس تغیر کے بعد اس کا استعمال مقام دعا میں شائع ہوگیا ہے بعض علماء سے منقول ہے کہ اللّٰھم مجمع الدعاء ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ میم اللّٰھم میں تمام اسمائے حسنیٰ کو متضمن ہے پس جب دعا کرنے والے نے اللّٰھم کہا تو اس نے اللہ تعالیٰ کو بجمیع اسمائہ وصفاتہ پکارا گویا اس نے اللّٰھم کے ضمن میں اس طرح کہا کہ یا اللہ الذی لہ الاسماء الحسنیٰ راز اس میں یہ ہے کہ یہ میم جمع کی علامت ہے جیسا کہ علیہ اور علیھم میں اس کا پتہ چلتا ہے یعنی علیہ واحد کیلئے استعمال کیا جاتا ہے اور جب اسی علیہ کے اخیر میں میم لاحق کر دیا گیا تو جمع کیلئے استعمال کیا جاتا ہے پس یہ میم اس علیھم میں اتاہوا کی واو کے درجہ میں ہے جو جمع پر دلالت کرتی ہے اس طرح میم مشدد لاحق کرنے کے بعد اللّٰھم تمام صفات واسمائے حسنیٰ کے لئے جامع ہوگیا۔ کبھی اللّٰھم کو حرف استثناء اور مستثنیٰ سے قبل استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ یہاں شارح نے اللّٰھم الا ان یقال کہا ہے یہ استعمال اس وقت ہوتا ہے جبکہ مستثنیٰ کا وقوع شاذ ونادر اور مشکل ہوتا ہے اس کو ثابت کرنے کیلئے اللہ سے اعانت طلب کی جاتی ہے اور مشکل مسئلہ کو حل کرنے کیلئے دعا کی جاتی ہے اور حرف استثناء سے مقدم اسکو اس لئے کیا جاتا ہے کہ امر نادر الوقوع ندرت کی وجہ سے اور لاحق تعالیٰ

کے سپرد کردیا گیا ہے اس کے بعد وہ بصورت استثنار ذکر کیا گیا ہے۔ (ماخوذ از فرائد بجیبہ شرح فوائد عجیبہ ص۹۹)
پس یہاں پر چونکہ مسئلہ مشکل ہوگیا ہے بایں طور کہ صورت جسمیہ کیلئے شکل کے لاحق ہونے میں مصنف نے تین احتمالات نکال کر ان کو باطل کیا تھا پھر معترض نے چھ احتمالات اور نکال دیئے ان کو باطل کرکے مشکل سے جان چھڑائی تھی کہ معترض نے ایک دسواں احتمال اور نیا پیدا کردیا اب مشکل میں جان آگئی کہاں تک اعتراض کے جواب دیتے رہیں اور کہاں تک احتمالات کو باطل کرتے رہیں اس دسویں احتمال کا ابطلان کوئی سمجھ میں نہیں آرہا تھا تو اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ اے اللہ اس مشکل مسئلہ کو حل کردے اور اس احتمال کے ابطلان کی کوئی صورت ذہن میں ڈالدے اب ایک صورت ذہن میں آئی اس کو الا ان یقال الشکل علۃ للتشخص الخ کہکر بیان کیا استثنار کا مطلب یہ ہوا کہ اس اعتراض کا جواب اور کوئی سمجھ میں نہیں آتا مگر یوں کہا جائے کہ الخ۔
اس تحقیق کے بعد اب اعتراض کا جواب سنئے۔ آپ نے یہ فرمایا ہے کہ شکل صورت کے تشخص کی وجہ سے آئی ہے یعنی آپ نے تشخص کو شکل کی علت قرار دیا ہے حالانکہ بعض فلاسفہ (محقق طوسی) کا کہنا ہے کہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی شکل علت ہے تشخص کیلئے۔ کیونکہ کسی شے کے اندر تشخص و تعین شکل لاحق ہونے کی وجہ سے ہی پیدا ہوتا ہے شکل کے لاحق ہوئے بغیر شے متشخص و متعین نہیں ہوتی پس معلوم ہوا کہ شکل علت ہے تشخص کے لئے اب اگر بقول آپ کے تشخص کو علت بنا دیا جائے شکل کیلئے تو دور لازم آئے گا کہ شکل علت ہوگی تشخص کیلئے اور تشخص علت ہوگا شکل کیلئے۔ اور دور باطل ہے۔

وسیاتی الکلام فیہ بہ شارح کا مقصد یہ ہے کہ آپ نے جواب میں جو یہ کہا ہے کہ شکل علت ہوتی ہے تشخص کے لئے اس پر کلام اور اعتراض ہے جو عنقریب آئے گا۔ آئندہ چل کر جہاں ھدایۃ کا عنوان قائم کرکے ہیولیٰ اور صورت کے درمیان تلازم کی کیفیت کو بیان کیا ہے اس کے ذیل میں ص۲۳۹ پر یہ ثابت کیا گیا ہے کہ شکل صورت سے چار درجہ مؤخر ہوتی ہے لہٰذا شکل کو جو کہ مؤخر ہے صورت سے صورت کے تشخص کیلئے علت کیسے قرار دیا جاسکتا ہے علت تو معلول پر مقدم ہوتی ہے۔

وقد یقال لتوجیہ ھذا المقامات الشکلَ المعینَ الحاملَ للصورۃ لابُدَّ لہٗ مِنْ مُخصِّصٍ فیھا اِذْ نسبۃ الفاعل الیٰ جمیع الاشکال علی السَّوِیَّۃ فذٰلک المُخصِّصُ اِمّا ھو الجسمیۃ اَوْ لازمُھا او عارضُھا وکانہ مَبْنِیٌّ علیٰ ما ذھبوا الیہ مِنْ اَنَّ الھیولی العنصریۃَ والصورۃَ والاعراضَ والنفوسَ فائضۃ عن العقلِ الفعّالِ وانما عدَلْنا عنہ لانھم مَا اَقامُوا دلیلاً علی القاعدۃِ المذکورۃِ علیٰ اَنَّھم مُتزلزِلُونَ فی تلک القاعدۃ فیستندون الافعالَ الیٰ غیرِ العقلِ الفعالِ ایضاً کما یظھر بالرُّجوعِ الیٰ مَباحِثِ الصورۃ النوعیۃ والمِزاجِ والمَیْلِ

ترجمہ اور کبھی اس مقام کی توجیہ کے لئے یوں کہا جاتا ہے کہ شکل معین جو صورت کو حاصل ہے اس کے لئے اس کے اندر ایک تخصیص کرنے والے کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ فاعل کا تعلق تمام شکلوں کے ساتھ برابر ہے پس یہ مخصص یا تو وہ صورت جسمیہ ہوگی یا اس کا لازم یا اس کا عارض۔ اور گویا کہ یہ مبنی ہے اس بات پر جس کی طرف فلاسفہ گئے ہیں کہ ہیولیٰ عنصریہ اور صورت جسمیہ اور تمام اعراض اور تمام نفوس یہ سب عقل فعال سے صادر ہوتے ہیں اور بیشک ہم نے اس توجیہ سے عدول کیا اس لئے کہ فلاسفہ نے اس مذکورہ قاعدہ پر کوئی دلیل قائم نہیں کی علاوہ اس کے وہ لوگ خود اس قاعدہ میں ڈگمگاتے ہیں چنانچہ وہ بعض افعال کی نسبت عقل فعال کے علاوہ کی جانب بھی کر دیتے ہیں جیسا کہ صورت نوعیہ اور مزاج اور میل کے مباحث کی طرف رجوع کرنے سے ظاہر ہوتا ہے۔

تشریح وقد یقال الخ:۔ مباین والے احتمال کو جو باطل کیا گیا تھا اسی احتمال کے بطلان کی دوسری وجہ بیان کرتے ہیں کہ بعض لوگوں نے (جیسے مُلّا زادہ رح) اس احتمال کو اس طرح باطل کیا ہے کہ شکل معین اگر مبائن کی وجہ سے لاحق ہو تو اس کیلئے صورت کے اندر ایک مخصص اور مُرجّح کا ہونا ضروری ہے کیونکہ مُبائن عقلِ فعال کو کہا جاتا ہے جس کو عقل عاشر بھی کہتے ہیں زبانِ اہل شرع میں اس کو جبریل علیہ السلام سے تعبیر کیا جاتا ہے اور عقل فعال کے بارے میں فلاسفہ کا عقیدہ یہ ہے کہ وہ ہر چیز پر قادر ہے اور اس کی قدرت تمام چیزوں پر برابر سرابر ہے جتنی قدرت ایک شے پر ہے اتنی ہی دوسری شے پر ہے کوئی کمی بیشی نہیں پس عقل فعال صورت کیلئے شکل مثلث دینے پر بھی قادر ہے اور شکل مُربّع و مخمّس وغیرہ بھی اب اگر عقل فعال نے صورت کو شکل معین مثلاً شکلِ مثلث عطا کی تو سوال پیدا ہوگا کہ تمام اَشکال میں سے شکلِ مثلث ہی کو کیوں ترجیح ہوئی جب کہ عقل فعال کو تمام اَشکال کے پیدا کرنے پر برابر قدرت حاصل ہے اس کیلئے مُرجّح اور مخصّص کون ہے جو شکل مثلث کی تخصیص کر رہا ہے لامحالہ کوئی نہ کوئی مخصص اور مرجح ضرور ہوگا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اب وہ مرجح یا تو صورت جسمیہ کی ذات ہوگی یا اس کا لازم ہوگا یا اس کا عارض، تینوں صورتیں باطل کیونکہ اگر صورت جسمیہ کی ذات مُرجّح ہے اس کی وجہ سے شکل مثلث کی تعیین ہوئی ہے تو تمام اجسام کا متشکل بشکلِ واحد ہونا لازم آئے گا جو کہ محذورِ اوّل ہے اور اگر لازم مرجح ہے تب بھی یہی خرابی لازم آتی ہے کما مرّ اور اگر عارض مرجح ہے تو اس کے زوال سے شکل کا زوال ہوگا اور دوسری شکل لاحق ہوگی تو محذورِ ثانی یعنی خلاف مفروض والی خرابی لازم آئے گی کما مرّ ایضاً پس یہ تینوں صورتیں باطل ہیں لہٰذا مبائن کا شکل کیلئے علّت ہونا بھی باطل ہے۔

وکانہ مبنی علی ما ذھبوا الیہ الخ:۔ شارح اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہوتا ہے کہ جس کو آپ نے شکل کیلئے مخصص بنایا ہے اسی کو شکل کا فاعل اور علت بنا دیجئے اور کہہ دیجئے کہ شکل کا لحوق صورت جسمیہ کی ذات یا لازم یا عارض کی وجہ سے ہوا ہے۔ عقل فعال کو فاعل اور علت بنانے کی کیا ضرورت ہے شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ شاید یہ فلاسفہ کے ایک قاعدہ پر مبنی ہے فلاسفہ کے یہاں قاعدہ ہے کہ تمام افعال

عقل فعال ہی سے صادر ہوتے ہیں کسی فعل کی نسبت عقل فعال کے علاوہ کسی دوسرے کی طرف کرنا درست نہیں ہے تمام عناصر کا ہیولیٰ اور صورت جسمیہ نیز تمام افعال تمام اعراض اور تمام نفوس غرض کہ جملہ امور عقل فعال ہی سے صادر ہوتے ہیں لہذا اشکل کا صدور بھی عقل فعال کی ہی طرف سے ہوگا نہ کہ صورت جسمیہ یا لازم یا عارض وغیرہ کی وجہ سے اس لئے صورت جسمیہ وغیرہ کو مخصص تو بنایا جاسکتا ہے مستقل علت اور فاعل نہیں بنایا جاسکتا۔ علت اور فاعل تو عقل فعال ہی کو قرار دیا جائے گا۔

وانما عدلنا عنه الخ۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے مباین والے احتمال کو باطل کرنے کیلئے ملازادہ والی توجیہ کو کیوں نہیں اختیار کیا اس میں کیا خرابی ہے شارح یہاں سے اس کی دو وجہیں بیان کرتے ہیں کہ ہم نے اس توجیہ سے جو عدول کیا ہے اسکی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ توجیہ جس قاعدہ مذکورہ پر مبنی ہے اس پر فلاسفہ نے کوئی دلیل قائم نہیں کی ہے یہ ان کا محض ایک خیال اور وہم ہے اور ظاہر ہے کہ کوئی دعویٰ بلا دلیل مسموع و معتبر نہیں ہوتا دوسری وجہ علی انھم الخ سے بیان کرتے ہیں کہ اس قاعدہ مذکورہ میں خود فلاسفہ کے قدم ڈگمگا رہے ہیں یعنی فلاسفہ ہر جگہ اس قاعدہ پر جمے ہوئے نہیں ہیں کیونکہ یہ لوگ بعض افعال کی نسبت عقل فعال کے علاوہ کی طرف بھی کردیتے ہیں چنانچہ بعض افعال کی نسبت تو یہ لوگ صورت نوعیہ کی طرف کرتے ہیں اور بعض کی نسبت مزاج اور میل کی طرف کرتے ہیں فلاسفہ کا کہنا یہ ہے کہ اجسام عنصریہ (آگ، ہوا، پانی، مٹی) میں سے بعض مکان اعلیٰ کے ساتھ مخصوص ہیں جیسے آگ اور بعض مکان اسفل کے ساتھ جیسے مٹی یہ اختصاص صورت نوعیہ کی وجہ سے ہوتا ہے اسی طرح اجسام کے آثار مختلف ہوتے ہیں کسی جسم میں حرارت کا اثر ہے کسی میں برودت کا، آثار کا یہ اختلاف بھی صورت نوعیہ کی وجہ سے ہوتا ہے یعنی کسی جسم کی صورت نوعیہ تو حرارت کا تقاضہ کرتی ہے کسی کی صورت نوعیہ برودت کا، تو دیکھئے مکان معین کے ساتھ مخصوص ہونے اور اثر معین لاحق ہونے کی نسبت فلاسفہ نے عقل فعال کی طرف نہیں کی ہے بلکہ ان افعال کا فاعل صورت نوعیہ کو قرار دیا ہے، صورت نوعیہ کا بیان عنقریب ایک فصل کے بعد دوسری فصل میں مستقل آرہا ہے وہیں پر اس مسئلہ کی پوری تفصیل انشاء اللہ معلوم ہوجائے گی۔ نیز فلاسفہ بعض افعال کی نسبت مزاج اور میل کی طرف کرتے ہیں، اولاً مزاج اور میل کی تعریف سمجھئے۔

مزاج اس کیفیت متوسطہ کو کہتے ہیں جو عناصر کے آپس میں ملنے اور ہر ایک کے دوسرے میں اثر کرنے سے پیدا ہوتی ہے یعنی عناصر اربعہ میں متضاد کیفیات ہوتی ہیں۔ آگ میں حرارت ہے پانی میں برودت، ہوا میں رطوبت ہے مٹی میں یبوست ہے۔ جب یہ عناصر آپس میں ملتے ہیں اور ہر ایک کی کیفیت دوسرے کی کیفیت میں اثر کرتی ہے اور ایک کی کیفیت دوسرے کی کیفیت کی تیزی کو توڑتی ہے تو اس سے ایک کیفیت متوسط پیدا ہوجاتی ہے کہ نہ تو بہت ہی زیادہ حرارت رہی نہ بہت زیادہ برودت، اسی طرح نہ بہت زیادہ رطوبت رہی نہ بہت زیادہ یبوست، بلکہ ایک متوسط حالت پیدا ہوگئی اسی حالت متوسطہ کا نام مزاج ہے۔ فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ بدن کو جو صحت اور مرض لاحق ہوتا ہے یہ مزاج کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے اگر یہ کیفیات برابر اور

مساوی ہوتی ہیں تو صحت اور تندرستی رہتی ہے اور اگر ان کیفیات میں سے کسی کو غلبہ حاصل ہو جائے مثلاً حرارت غالب آجائے یا برودت کا غلبہ ہو جائے تو بیماری لاحق ہو جاتی ہے پس صحت و بیماری کا لاحق ہونا مزاج کی وجہ سے ہوتا ہے عقل فعال کو اسکا فاعل قرار نہیں دیتے۔ اسی طرح مَیل کہتے ہیں اس کیفیت کو جسکی وجہ سے جسم اپنے مانع سے مدافعت کرتا ہے جیسے کوئی بھاری پتھر اوپر سے نیچے گرتا ہے اگر کوئی شخص اپنے ہاتھ پر اس کو گرنے سے روکنا چاہے تو یہ پتھر مدافعت کرتا ہے یعنی اس کے ہاتھ کو دفع کرتا ہے اور دھکا دیتا ہے یہ بات الگ ہے کہ اگر ہاتھ میں طاقت زیادہ ہے تو پتھر مغلوب ہو جائے گا مگر ہاتھ پر زور اور دباؤ ضرور پڑے گا جو مدافعت کی دلیل ہے اور اگر پتھر زیادہ بھاری ہے تو وہ ہاتھ کو دھکا دیکر غالب آجائے گا، اسی طرح بعض اجسام اپنی لطافت کی وجہ سے اوپر کی طرف جانا چاہتے ہیں جیسے ہوا اور آگ، اگر ان کو کوئی مانع اوپر جانے سے روکنے لگے تو وہ اس کے ساتھ مدافعت کرتے ہیں تو یہ اجسام کا ہبوط اور صعود یعنی اوپر سے نیچے کی طرف گرنا اور نیچے سے اوپر کی طرف چڑھنا اور ان کا اپنے موانع کیساتھ مدافعت کرنا اس کیفیت کی وجہ سے ہوتا ہے جس کو اصطلاح فلسفہ میں مَیل کہا جاتا ہے پس دیکھو فلاسفہ نے ہبوط اور صعود کی نسبت عقل فعال کی طرف کرنے کے بجائے مَیل کی طرف کی ہے۔ مزاج کا بیان کتاب کے فن ثالث کی پہلی فصل میں مستقل آرہا ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ فلاسفہ اپنے قاعدہ مذکورہ پر قائم نہیں ہیں ایک طرف تو یہ کہتے ہیں کہ تمام افعال عقل فعال سے صادر ہوتے ہیں دوسری طرف بعض افعال کی نسبت صورت نوعیہ اور مزاج و میل کی طرف کر دیتے ہیں پس ان کے قدم اس قاعدہ میں ڈگمگا رہے ہیں اس لئے ہم نے اس توجیہ کو اختیار نہیں کیا کیونکہ اس توجیہ پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ جب بقول آپ کے بعض افعال غیر عقل فعال سے بھی صادر ہو سکتے ہیں تو شکل کا صادر ہونا عقل فعال کے علاوہ صورت جسمیہ یا اس کے لازم یا عارض کی وجہ سے ہو سکتا ہے عقل فعال کو علت بنانے کی ضرورت نہیں

فصل في ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة لانها لو تجردت عن الصورة فاما ان تكون ذات وضع اى قابلة للاشارة الحسية او لا تكون لا سبيل الى كل واحد من القسمين فلا سبيل الى تجردها عن الصورة اما انه لا سبيل الى الاول فانها حينئذ اما ان تنقسم او لا لا سبيل الى الثاني لان كل ما له وضع فهو منقسم اى قابل للانقسام على ما مر في نفي الجزء الذي لا يتجزى لا يخفى عليك انه لم يرد المتبادر من عبارته وهو ان كل شئ له وضع قابل للانقسام سواء كان جوهرا او عرضا لانهم قائلون بوجود النقطة وما مر في نفي الجزء يدل على ان كل جوهر ذي وضع فهو قابل للانقسام ولا دلالة له على ان كل عرض ذي وضع ايضا كذلك اذ لا امتناع في تداخل النقاط قطعا فمراده ان كل جوهر له وضع فهو قابل للانقسام ح لا يتم الكلام الا اذا ثبت ان الهيولى جوهر وقد يستدل عليه تارة بانها محل للصورة الجسمية وقد اشرنا اليه مع ما عليه وتارة بانها

جُزءٌ للجسم الذی ھو جَوھرٌ وھٰذا مَردودٌ لأنّ الھیأۃ المخصوصۃ جزءٌ للسّریرِ مع انّھا عَرضٌ

ترجمہ یہ فصل اس بات کے بیان میں ہے کہ ہیولیٰ صورت سے خالی نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ اگر ہیولیٰ صورت سے خالی ہو تو (دو حال سے خالی نہیں) یا تو وہ وضع والا ہوگا یعنی اشارۂ حسیہ کو قبول کرنے والا ہوگا یا وضع والا نہیں ہوگا دونوں قسموں میں سے کسی قسم کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے پس اس کے صورت سے خالی ہونیکی طرف بھی کوئی راستہ نہیں ہے بہرحال یہ بات کہ اول (ذو وضع ہونے) کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے پس اس لئے کہ وہ ہیولیٰ اس وقت یا تو منقسم ہوگا یا نہیں ثانی کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ ہر وہ شے جس کیلئے وضع ہوتی ہے وہ منقسم ہوتی ہے یعنی تقسیم ہونے کو قبول کرنے والی ہوتی ہے اس طریقہ پر جو جزء لایتجزیٰ کو باطل کرنے کے سلسلہ میں گذر چکا ہے، تجھ پر یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ مصنف نے وہ مراد نہیں لیا جو اسکی عبارت سے سمجھ میں آتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کے لئے وضع ہو انقسام کو قبول کرنے والی ہے خواہ وہ جوہر ہو یا عرض ہو اس لئے کہ فلاسفہ نقطہ کے وجود کے قائل ہیں اور وہ دلیل جو جزء لایتجزیٰ کو باطل کرنے کے سلسلہ میں گذری ہے وہ اس پر تو دلالت کرتی ہے کہ ہر ذو وضع جوہر انقسام کو قبول کرتا ہے اور اس دلیل کی اس بات پر کوئی دلالت نہیں کہ ہر ذو وضع عرض بھی ایسا ہی ہے (یعنی انقسام کو قبول کرنے والا ہے) اس لئے کہ نقطوں کے تداخل میں بالکل محال ہونا نہیں ہے۔ پس مصنف کی مراد یہ ہے کہ ہر وہ جوہر جس کیلئے وضع ہو وہ انقسام کو قبول کرتا ہے اور اسوقت کلام مکمل نہیں ہوگا مگر جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ ہیولیٰ جوہر ہے اور اس پر (ہیولیٰ کے جوہر ہونے پر) کبھی تو استدلال کیا جاتا ہے اس طریقہ پر کہ یہ صورت جسمیہ کا محل ہے اور ہم اس استدلال کی طرف اس پر وارد ہونے والے اعتراض کے ساتھ اشارہ کر چکے ہیں اور کبھی (استدلال کیا جاتا ہے) اس طور پر کہ ہیولیٰ اس جسم کا جزء ہے جو کہ جوہر ہے اور یہ استدلال رد کر دیا گیا ہے اس لئے کہ مخصوص ہیئت تخت کیلئے جزء ہے باوجود اس کے کہ وہ (ہیئت) عرض ہے

تشریح فصل فی ان الھیولیٰ الخ:۔ گذشتہ فصل کے شروع میں ہم نے بتلایا تھا کہ مصنف نے ہیولیٰ اور صورت کے درمیان تلازم بیان کرنے کیلئے دو فصلیں قائم کی ہیں۔ پہلی فصل میں یہ بیان کیا ہے کہ صورت ہیولیٰ سے خالی نہیں ہوتی اور دوسری فصل میں یہ بتلایا ہے کہ ہیولیٰ صورت سے خالی نہیں ہوتا ان دونوں مقدموں سے ان دونوں میں تلازم ثابت ہو جاتا ہے فصل اول میں مقدمۂ اولیٰ کے بیان سے فارغ ہو چکے اب دوسرے مقدمہ کو بیان کرنے کیلئے یہ دوسری فصل قائم کرتے ہیں جس میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ ہیولیٰ بھی صورت سے خالی نہیں ہوتا۔

لانھا لو تجرّدت عن الصورۃ الخ:۔ یہاں سے دعوئ مذکورہ کی دلیل بیان کرتے ہیں دلیل سے قبل یہاں بھی وہی تمہید ذہن نشین کر لیجئے جو ہم نے ص ۱۴۵ و ۱۴۶ پر گذشتہ فصل میں مذکورہ دعوے کی دلیل کے شروع میں بیان کی ہے

اس کو ایک بار پھر ملاحظہ کرنے کے بعد اس دلیل کو سمجھئے دلیل یہ ہے کہ اگر ہیولیٰ صورت سے خالی ہو تو دو صورتیں ہیں یا تو ہیولیٰ ذو وضع ہوگا یعنی اشارہ حسیہ کو قبول کرنے والا ہوگا یا ذو وضع نہیں ہوگا دونوں صورتوں میں سے کسی کی طرف بھی راستہ نہیں ہے یعنی دونوں صورتیں باطل ہیں پس ہیولیٰ کا صورت سے خالی ہونا بھی باطل ہے لہذا دعویٰ ثابت ہوگیا کہ ہیولیٰ صورت سے خالی نہیں ہوتا رہی یہ بات کہ دونوں صورتیں کس طرح باطل ہیں اسکو مصنف دلیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں اما انہ لاسبیل الی الاول سے پہلی صورت کے بطلان کو بیان کیا ہے پھر آگے کتاب کے چوتھے صفحہ کے اخیر میں واما انہ لاسبیل الی الثانی الخ سے دوسری صورت کے بطلان کا بیان ہے جو شرح ہذا میں ص۲۰۱ پر آرہا ہے۔

اما انہ لاسبیل الی الاول الخ :۔ یہ پہلی صورت یعنی ہیولیٰ کے صورت سے خالی ہوکر ذو وضع ہونے کے بطلان کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہیولیٰ صورت سے خالی ہوکر ذو وضع ہو تو اس وقت یا تو وہ منقسم ہوگا یا غیر منقسم، دونوں صورتیں باطل پس ہیولیٰ کا ذو وضع ہونا بھی باطل ہے۔ اب منقسم ہونا اور غیر منقسم ہونا کیوں باطل ہے مصنف اسکی دلیل بیان کرتے ہیں اولاً لاسبیل الی الثانی الخ کہکر غیر منقسم ہونیکے بطلان کی دلیل بیان کی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہیولیٰ صورت سے خالی ہوکر ذو وضع ہوکر غیر منقسم نہیں ہوسکتا اس لئے کہ ہر ذو وضع کا منقسم ہونا ضروری ہے کیونکہ اگر ذو وضع شے غیر منقسم ہو تو وہ جزء لایتجزیٰ بن جائے گی اس لئے کہ جزء لایتجزیٰ کہتے ہیں ایسے جوہر کو جو ذو وضع ہو اور قطعاً تقسیم کو قبول نہ کرے اور جزء لایتجزیٰ باطل ہے جیساکہ اس کا بیان مدلل مفصل شروع میں ص۷۱ پر گذر چکا ہے پس ہیولیٰ بھی ذو وضع ہوکر اگر غیر منقسم ہوگا تو اس کا جزء لایتجزیٰ ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے پس ہیولیٰ کا ذو وضع ہوکر غیر منقسم ہونا بھی باطل ہے۔

ای قابل للانقسام :۔ شارح نے منقسم کی تفسیر قابل للانقسام کے ساتھ فرماکر ایک بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ہر ذو وضع شے کا بالفعل منقسم ہونا ضروری نہیں ہے کہ جو شے بھی ذو وضع ہوگی وہ ایک دم منقسم ہوہی جائے گی بلکہ منقسم بالقوۃ مراد ہے یعنی اس کی تقسیم کی جاسکتی ہے وہ انقسام کو قبول کرنے والی ہوتی ہے۔

لایخفیٰ علیك انہ لم یرد الخ :۔ شارح اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مصنف نے جو اوپر یہ کہا ہے کل مالہ وضع فھو منقسم اس میں ما عام ہے جو جوہر اور عرض دونوں کو شامل ہے اور اس سے بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ہر ذو وضع چیز منقسم ہوتی ہے خواہ وہ جوہر ہو یا عرض جس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ جوہر ذو وضع غیر منقسم بھی باطل اور عرض ذو وضع غیر منقسم بھی باطل ہے حالانکہ فلاسفہ کے نزدیک جوہر غیر منقسم تو باطل ہے جس کو جزء لایتجزیٰ کہتے ہیں مگر عرض غیر منقسم باطل نہیں ہے کیونکہ فلاسفہ نقطہ کے وجود کے قائل ہیں، نقطہ ایک ایسا عرض ہے جو ذو وضع ہو اور کسی بھی لحاظ سے تقسیم کو قبول نہ کرے تو دیکھو نقطہ عرض ذو وضع غیر منقسم ہوتا ہے اور وہ فلاسفہ کے نزدیک باطل نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ عرض ذو وضع غیر منقسم ہوسکتا ہے البتہ جوہر ذو وضع غیر منقسم نہیں ہوسکتا بلکہ اس کا منقسم ہونا ضروری ہے پس مصنف کے قول میں ما کو عموم پر نہیں رکھا جاسکتا

بلکہ ما سے مراد جوہر لینا ضروری ہے اب مطلب یہ ہوگا کل جوہر لہ وضع فہو منقسم۔
وما مر فی نفی الجزء یدل علی الخ:۔ اس عبارت سے شارح ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ فلاسفہ جزء لایتجزیٰ کو تو باطل مانتے ہیں مگر نقطہ کو باطل نہیں کہتے آخر اسکی کیا وجہ ہے ہم تو یہ سمجھتے ہیں کہ جس دلیل سے جزء لایتجزیٰ کو باطل کیا جاتا ہے اسی دلیل سے نقطہ کو بھی باطل کیا جاسکتا ہے بایں طور کہ کہا جائے کہ اگر نقطہ موجود ہو تو ہم ایک نقطہ کو دو نقطوں کے درمیان رکھ کر پوچھیں گے کہ بیچ والا نقطہ دونوں طرف کے نقطوں کی ملاقات سے مانع ہے یا نہیں اگر مانع نہیں ہے تو تداخل لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور اگر مانع ہے تو بیچ والے نقطہ کا منقسم ہونا لازم آئے گا (جیسا کہ جزء لایتجزیٰ کے بطلان کی دلیل میں تفصیل سے صـ۲ـ پر معلوم ہو چکا ہے) حالانکہ نقطہ غیر منقسم ہوتا ہے پس مانا تھا نقطہ کو غیر منقسم اور ہو گیا منقسم لہذا خلاف مفروض لازم آگیا۔ پس معلوم ہوا کہ نقطہ بھی موجود نہیں ہو سکتا۔ تو دیکھو ہم نے اسی دلیل سے نقطہ کو باطل کر کے دکھلا دیا پھر فلاسفہ اس کے وجود کے قائل کیوں ہیں شارح اس کا جواب دیتے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ جزء لایتجزیٰ تو جوہر ہوتا ہے اور نقطہ عرض ہوتا ہے جزء لایتجزیٰ کو موجود مان کر تلاقی سے غیر مانع ہونے کی صورت میں تداخل جواہر لازم آتا ہے اور نقطہ کی صورت میں تداخل اعراض لازم آتا ہے اور تداخل جواہر تو محال ہے لیکن تداخل اعراض محال نہیں ہے ایک جوہر دوسرے جوہر میں اس طرح داخل نہیں ہو سکتا کہ دونوں کی مقدار اور وضع ایک ہو جائے البتہ ایک عرض دوسرے عرض میں اس طرح داخل ہو سکتا ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ جوہر تو قائم بالذات ہوتا ہے اس کا ایک مستقل وجود ہوتا ہے اسلئے ان میں اس طرح تداخل نہیں ہو سکتا کہ دونوں کا وجود ایک ہی وجود ہو جائے بخلاف عرض کے کہ وہ غیر قائم بالذات ہوتا ہے اس کا کوئی مستقل وجود نہیں ہوتا اس لئے ایک عرض کا دوسرے عرض میں اس طرح تداخل ہو جاتا ہے کہ دونوں کی وضع اور مقدار دونوں کا وجود ایک ہو جاتا ہے اس وجہ سے تداخل جواہر تو محال ہے تداخل اعراض محال نہیں ہوتا پس یہ دلیل مذکور جزء لایتجزیٰ کی نفی اور بطلان کے لئے تو جاری ہوتی ہے اور اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ کوئی جوہر ذو وضع غیر منقسم نہیں ہو سکتا بلکہ ہر جوہر ذو وضع کا قابل للانقسام ہونا ضروری ہے لیکن یہ دلیل نقطہ کے بطلان کیلئے جاری نہیں ہوگی اور اس سے اس بات پر دلالت نہیں ہوتی کہ ہر عرض ذو وضع کا بھی قابل للانقسام ہونا ضروری ہے بلکہ عرض ذو وضع غیر منقسم بھی ہو سکتا ہے جیسے نقطہ اس لئے فلاسفہ جزء لایتجزیٰ کو باطل کہتے ہیں اور نقطہ کو موجود مانتے ہیں۔

فمرادہ ان کل جوھر الخ:۔ جب اوپر یہ معلوم ہو گیا کہ مصنف کے قول کل مالہ وضع میں ما کو عموم پر نہیں رکھا جاسکتا بلکہ اس سے جوہر مراد ہے تو اب مصنف کے قول کا مطلب یہ ہو گیا کل جوھر لہ وضع فھو قابل للانقسام اب اس مراد کو متعین کرنے کے بعد شارح اعتراض کرتے ہیں اور فرماتے ہیں۔

وح لایتم الکلام الخ:۔ کہ جب ما سے مراد جوہر لیا گیا تو اب مصنف کا یہ کلام اسوقت تک تام نہیں ہوگا جب تک کہ ہیولیٰ کا جوہر ہونا ثابت نہ کر دیا جائے اور ہیولیٰ کا جوہر ہونا قابل اشکال ہے اس لئے کہ ہیولیٰ

کے جوہر ہونے پر دو استدلال کئے گئے ہیں اور دونوں باطل ہیں۔ پہلا استدلال تو یہ ہے کہ ہیولیٰ صورت جسمیہ کا محل ہے جو کہ جوہر ہے اور جوہر کا محل بھی جوہر ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ ہیولیٰ بھی جوہر ہے یہ استدلال اثبات ہیولیٰ کی دلیل کے بیان میں صفحہ ۱۲۵ پر تقریر جامع میں گذر چکا ہے۔ شارح اس استدلال پر اسی مقام پر اقول فیہ بحث کہکر اعتراض کر چکے ہیں جس کے لئے شارح فرماتے ہیں وقد اشرنا الیہ مع ماعلیہ کہ ہم اس استدلال کی طرف مع اس پر وارد ہونے والے اعتراض کے اشارہ کر چکے ہیں (فلیلاحظ ثمہ) مگر شارح نے وہاں پر صرف اعتراض پر اکتفا نہیں کیا بلکہ ویمکن ان یجاب کہکر جواب بھی دیا ہے اس لئے شارح کو مع ماعلیہ وماله کہنا چاہئے تھا۔ اور دوسرا استدلال ہیولیٰ کے جوہر ہونے پر یہ ہے کہ ہیولیٰ جزء ہے جسم کا جو کہ جوہر ہے اور جوہر کا جزء بھی جوہر ہوتا ہے لہذا ہیولیٰ بھی جوہر ہے شارح رح وهذا امر دود سے اس استدلال کو بھی رد کرتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ جوہر کا جزء بھی جوہر ہی ہوتا ہے اس لئے کہ تخت جوہر ہے اور یہ لکڑی اور ہیئت مخصوصہ سے مل کر بنا ہے ہیئت مخصوصہ تخت کا ایک جزء ہے حالانکہ ہیئت عرض ہے جوہر نہیں معلوم ہوا کہ جوہر کے جزء کا جوہر ہونا ضروری نہیں عرض بھی ہو سکتا ہے۔

ولا سبيل الى الاول لانها ح اما ان تنقسم في جهة واحدة فقط فتكون خطًا جوهريًا او في جهتين فقط فتكون سطحًا جوهريًا او في ثلث جهات فتكون جسمًا اقول لا يخلو الكلام في هذا المقام عن اضطراب اذ لا شبهة في ان الشق الثاني من الترديد الاول هو عديم الوضع مطلقًا فان اراد بالشق الاول ذات الوضع في الجملة فلا نسلّم ان ما له وضع في الجملة ومنقسم في الجهات الثلث منحصر في الجسم وان اراد ذات الوضع بالذات فمع عدم مساعدة اللفظ لم يكن الترديد حاصرًا ووجب ايضًا حمل الجسم ههنا على الصورة الجسمية بناءً على انها الجسم في بادي النظر كما حمله شارح المواقف في هذا المقام عليها وهو غير ملائم لما سيجيء من انها لو كانت جسمًا لكانت مركبة من الهيولى والصورة

ترجمہ اور اول (ہیولیٰ کے ذو وضع ہو کر منقسم ہونے) کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ ہیولیٰ اس وقت یا تو صرف ایک جانب میں منقسم ہوگا پس وہ خط جوہری ہو جائے گا یا فقط دو جانبوں میں منقسم ہوگا پس وہ سطح جوہری ہو جائے گا یا تینوں جہات میں منقسم ہوگا پس وہ جسم ہو جائے گا۔ میں کہتا ہوں کہ مصنف کا کلام اس مقام میں اضطراب (خلل) سے خالی نہیں ہے اس لئے کہ اس میں تو کوئی شبہ نہیں ہے کہ پہلی تردید کی جانب ثانی وہ بالکل ذو وضع نہ ہونا ہے (نہ ذو وضع بالذات اور نہ ذو وضع بالعرض) پس اگر جانب اول میں عام طریقہ پر ذو وضع ہونا مراد ہے (خواہ بالذات ہو یا بالعرض) تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر وہ شے جس کے لئے عام طریقہ پر وضع ہو اور تینوں جہات میں منقسم ہو وہ منحصر ہوتی ہے جسم (طبعی) میں۔ اور اگر

بالذات (بلاواسطہ) ذو وضع ہونا مراد ہے تو لفظ کے موافقت نہ کرنے کے ساتھ ساتھ تردید (تمام اقسام کو) گھیرنے والی نہیں ہے اور نیز اس جگہ جسم کو صورت جسمیہ پر محمول کرنا واجب ہے اس بات پر بنا کرتے ہوئے کہ ظاہر نظر میں صورت جسمیہ ہی جسم ہوتی ہے جیسا کہ اس کو شارح مواقف (علامہ سید شریف جرجانی) نے اس مقام پر صورت جسمیہ ہی پر محمول کیا ہے اور یہ اس بات کے مناسب نہیں ہے جو آگے آرہا ہے یعنی یہ کہ ہیولیٰ اگر جسم ہو تو ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوگا

تشریح لاسبیل الی الاول الخ:۔ اوپر یہ کہا گیا تھا کہ ہیولیٰ صورت سے خالی ہو کر اگر ذو وضع ہوگا تو یا تو منقسم ہوگا یا غیر منقسم، دونوں صورتیں باطل ہیں، شق ثانی یعنی غیر منقسم ہونے کے بطلان کا بیان تو ہو چکا ہے اب یہاں سے شق اول یعنی منقسم ہونے کو باطل کرتے ہیں بایں طور کہ اگر ہیولیٰ صورت سے خالی ہو کر ذو وضع ہو کر منقسم ہو تو اس میں تین احتمالات ہیں یا تو وہ فقط ایک جہت یعنی طول میں انقسام کو قبول کرے گا یا فقط دو جہتوں میں یعنی طول و عرض میں یا تینوں جہات (طول، عرض اور عمق) میں انقسام کو قبول کریگا اور تینوں احتمالات باطل ہیں لہذا انقسام کو قبول کرنا ہی باطل ہے ان احتمالات ثلثہ کے بطلان کی دلیل یہ ہے کہ اگر منقسم فی جہۃ الطول فقط ہے تو اس کا خط جوہری ہونا لازم آئیگا اس لئے کہ خط جوہری ایسے جوہر کو کہتے ہیں جو فقط جہت طول میں تقسیم کو قبول کرے عرض اور عمق میں اسکی تقسیم نہ ہوسکے اور خط جوہری باطل ہے جس کی دلیل عنقریب آرہی ہے اس لئے منقسم فی جہۃ واحدہ ہونا باطل ہے اور اگر صرف دو جہتوں میں منقسم ہے تو اسکا سطح جوہری ہونا لازم آئے گا کیونکہ سطح جوہری ایسے جوہر کو کہتے ہیں جو فقط طول اور عرض میں تقسیم کو قبول کرے عمق میں اسکی تقسیم نہ ہوسکے سطح جوہری بھی باطل ہے جس کی دلیل بھی مصنف عنقریب بیان کریں گے لہذا دوسرا احتمال بھی باطل ہو گیا تیسرا احتمال یعنی تینوں جہات میں تقسیم کو قبول کرنا اس طرح باطل ہے کہ اس صورت میں ہیولیٰ کا جسم ہونا لازم آئے گا کیونکہ ایسا جوہر جو تینوں جہات میں منقسم ہو وہ جسم طبعی ہوتا ہے اور جسم طبعی مرکب ہوتا ہے ہیولیٰ اور صورت سے تو مانا گیا تھا ہیولیٰ کو صورت سے خالی اور ہو گیا صورت کے مقارن لہذا اخلاف مفروض لازم آگیا۔

فتکون جسمًا:۔ یہاں جسم سے مراد جسم طبعی ہے جسم تعلیمی نہیں اس لئے کہ ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہونیوالا جسم طبعی ہی ہوتا ہے جسم تعلیمی تو فقط ایک مقدار کو کہتے ہیں جو جسم طبعی کے اندر تینوں جہات میں سرایت کرنیوالی ہوتی ہے وہ ہیولیٰ اور صورت سے مرکب نہیں ہوتا۔ جب جسم مطلق بولا جاتا ہے تو جسم طبعی ہی مراد ہوا کرتا ہے۔

اقول لایخلو الکلام الخ:۔ شارح مصنف پر اعتراض کرتے ہیں کہ مصنف کا کلام اضطراب سے خالی نہیں شارح نے دو طرح سے اضطراب بیان کیا ہے اول کی تقریر یہ ہے کہ مصنف کے کلام میں دو تردیدیں استعمال ہوئی ہیں۔ تردید کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان حرف اَوْ داخل کر کے یوں کہا جائے کہ یا تو یہ ہے یا یہ۔ اب دیکھئے کہ مصنف کے کلام میں دو جگہ تردید کا استعمال ہوا ہے ایک تو مصنف کے قول فَاِمَّا اَنْ تکونَ ذاتَ وضعٍ اَوْ لاتکون میں کہ ہیولیٰ یا تو ذو وضع ہوگا یا نہیں ہوگا دوسرے اس قول اِمَّا اَنْ

تنقسم اَو لا تنقسم میں کہ ہیولیٰ یا تو منقسم ہوگا یا نہیں ہوگا یہاں اشکال تردید ثانی پر نہیں بلکہ تردید اوّل پر ہے کہ تردید اوّل میں دو شقیں ہیں شق اول تو ذو وضع ہونا اور شق ثانی ذو وضع نہ ہونا ہے ہم یہ کہتے ہیں کہ تردید اول کی شق ثانی میں جو لا تکون ذات وضع کہکر ذو وضع کی نفی کی گئی ہے اس میں تو یہ متعین ہے کہ مطلقاً ذو وضع ہونے کی نفی مراد ہے خواہ بالذات یعنی بلا واسطہ ہو یا بالعرض یعنی بالواسطہ ہو اور مطلب شق ثانی کا یہ ہے کہ ذو وضع مطلقاً نہیں ہوگا نہ بالذات نہ بالعرض اور دلیل اسکی یہ ہے کہ شق ثانی میں وضعٌ نکرہ ہے جو تحت النفی ہے کیونکہ ان دونوں شقوں کی اصل تعبیر اس طرح ہے اِمّا ان یکون لھا وضعٌ او لا یکون لھا وضعٌ ۔ وضعٌ نکرہ ہے جو لا یکون نفی کے تحت واقع ہے اور قاعدہ ہے کہ نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے پس اس سے دونوں قسم کے ذو وضع ہونے کی نفی مراد ہوگی کہ نہ تو ذو وضع بالذات ہے نہ بالعرض اسطرح شق ثانی میں تو یہ متعین ہوگیا کہ ذو وضع مطلقاً کی نفی مراد ہے اب ہم شق اوّل یعنی ذو وضع ہونے کے متعلق معلوم کرتے ہیں کہ اس میں ذو وضع فی الجملہ یعنی مطلقاً ذو وضع ہونا مراد ہے خواہ بالذات ہو یا بالعرض یا فقط ذو وضع بالذات مراد ہے اگر مراد ذو وضع فی الجملہ ہے تو آپ کا یہ کہنا ہمیں تسلیم نہیں کہ اگر ہیولیٰ ذو وضع فی الجملہ ہوکر منقسم فی الجہات الثلثۃ ہوگا تو وہ جسم طبعی بن جائیگا اس لئے کہ ذو وضع فی الجملہ منقسم فی الجہات الثلثۃ جسم طبعی ہی میں منحصر نہیں ہے بلکہ جسم تعلیمی بھی ذو وضع فی الجملہ اور منقسم فی الجہات الثلثۃ ہوتا ہے ۔ اس کو اس طرح سمجھئے کہ ذو وضع کے معنی جیسا کہ بیان کئے گئے اشارہ حسیہ کو قبول کرنیوالے کے ہیں جب ہم کسی جسم کیطرف اشارہ کرتے ہیں تو بالذات اور بلا واسطہ اشارہ قبول کرنیوالا جسم طبعی ہوتا ہے پھر اس کے واسطہ سے اس مقدار کی طرف بھی اشارہ ہوجاتا ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے جسکو جسم تعلیمی کہتے ہیں پس جسم طبعی تو قابل للاشارہ یعنی ذو وضع بالذات ہوا اور جسم تعلیمی ذو وضع بالعرض ہوا اور آپ نے ذو وضع فی الجملہ یعنی عام اور مطلق مراد لیا ہے خواہ بالذات ہو یا بالعرض تو اس میں دونوں داخل ہوجائیں گے جسم طبعی بھی اور جسم تعلیمی بھی پس آپ کا یہ کہنا کہ ذو وضع فی الجملہ ہوکر منقسم فی الجہات الثلثۃ ہونے کی صورت میں وہ جسم طبعی بن جائے گا جو ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے درست نہیں ہے کیونکہ ہوسکتا ہے وہ جسم تعلیمی ہو اور جسم تعلیمی ہیولیٰ اور صورت سے مرکب نہیں ہوتا لہٰذا خلاف مفروض لازم نہیں آئیگا اور اگر ذو وضع بالذات یعنی بلا واسطہ ذو وضع ہونا مراد ہے تو اس میں دو خرابیاں ہیں ایک تو یہ کہ آپ کے الفاظ آپکی مراد کی موافقت نہیں کرتے کیونکہ الفاظ عام ہیں اور مراد خاص ۔ آپ نے مطلقاً ذو وضع کہا ہے جو عام ہے بالذات اور بالعرض کو اور مراد آپ لے رہے ہیں ذو وضع بالذات جو کہ خاص ہے اس لئے الفاظ اور مراد میں موافقت نہیں ہے مگر چونکہ یہ بہت بڑی خرابی نہیں ہے کیونکہ عام بول کر خاص مراد لینا محاورات میں کثرت سے ہوتا ہے نیز ذو وضع مطلق کا فردِ کامل ذو وضع بالذات ہے اور المطلقُ اِذا اُطلِقَ یُرادُ بہ الفردُ الکاملُ کے تحت ذو وضع مطلق سے ذو وضع بالذات مراد لینا قابل اشکال نہیں اس لئے شارح اس کے ساتھ دوسری خرابی لَمْ یکنِ الترددُ حاصراً کہہ کر بیان کرتے ہیں کہ اس کے ساتھ ساتھ دوسری خرابی یہ ہے کہ اس صورت میں تردید حاصر نہیں ہوگا یعنی آپ کی یہ تردید تمام احتمالات کو گھیرنے والی نہیں

ہوگی اس لئے کہ شق اول یعنی ذو وضع ہونے میں بھی دو احتمال نکلتے ہیں ایک بالذات اور دوسرے بالعرض اور شق ثانی یعنی غیر ذو وضع ہوتے میں بھی دو احتمال ہوتے ہیں عدیم الوضع بالذات اور عدیم الوضع بالعرض تو کُل چار احتمالات ہوگئے شق ثانی میں تو نکرہ تحت النفی ہونے کی وجہ سے دونوں احتمال آگئے مگر شق اول میں تو آپ نے ذو وضع بالذات مراد لیا ہے اب ایک چوتھا احتمال ذو وضع بالعرض کا رہ جاتا ہے جو اس تردید میں نہیں آیا اس کا بطلان نہیں ہو پائے گا اس لئے دلیل ناقص اور ادھوری رہ جائے گی دوسرا اضطراب وَوَجَبَ ایضًا الخ سے بیان کرتے ہیں جسکی تقریر یہ ہے کہ مصنف کے قول فتکون جسمًا میں جسم سے مراد صورت جسمیہ مراد لینا واجب اور ضروری ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر نظر میں صورت جسمیہ ہی جسم ہوتی ہے کیونکہ بلا واسطہ ذو وضع صورت جسمیہ ہی ہوتی ہے ہیولیٰ، صورت نوعیہ اور دیگر اعراض یہ سب صورت جسمیہ کے تابع ہوکر ذو وضع ہوتے ہیں اس لئے جسم دراصل صورت جسمیہ ہی ہے اسی لئے شارح مواقف علامہ سید شریف جرجانی نے بھی اس مقام پر جسم کو صورت جسمیہ ہی پر محمول کیا ہے بایں وجہ مصنف کو جسم سے مراد صورت جسمیہ لینا ضروری ہے اب اعتراض یہ ہے کہ صورت جسمیہ مراد لینے کے بعد یہ قول مصنف کے آئندہ قول کے مناسب نہیں رہتا، مصنف نے آگے چل کر کہا ہے انہا لو کانت جسمًا لکانت مرکبۃ من الہیولیٰ والصورۃ جس کا مطلب اب یہ ہوجاتا ہے کہ اگر وہ صورت جسمیہ ہو تو ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوجائے گا حالانکہ صورت جسمیہ ہیولیٰ اور صورت سے مرکب نہیں ہوتی، ہیولیٰ اور صورت سے مرکب تو جسم طبعی ہوتا ہے۔ مگر یہ اعتراض مصنف پر اسی وقت وارد ہوتا ہے جبکہ مصنف کے کلام میں جسم کو صورت جسمیہ کے معنی میں لیا جائے اور اگر جسم کو اسکے اپنے معنی یعنی جسم طبعی پر محمول رکھا جائے تو کوئی اشکال نہیں ہے۔

وکلٌ واحدٍ منہا باطلٌ أمّا انہ لا یجوز ان یکون خطًا فلانَّ وجودَ الخطِ علی سبیل الاستقلال ای الجوہری محالٌ لانہ اذا انتہی الیہ طرفا السطحین قیّدَہما بعضہم بالمستقیمِ الاضلاع اقول ہٰذا القید مُضِرٌّ لنا لانہ لا یتم المطلوب الّا بابطال الخطِ الجوہری مطلقًا سواءٌ کان مستقیمًا او غیرَہ وہٰذا مخصوصٌ بابطال المستقیم منہ علی انہٗ یکفی ح فی ذلک استقامۃُ ضلعٍ مِنْ کلٍّ منہما ولا حاجۃَ الی استقامۃِ جمیع اضلاعہما فامّا اَنْ یجبَ تلاقیہما او لا یجبُ لاجائزٌ اَنْ لا یجبَ والّا لَزِمَ تداخلُ الخطوط وہو محالٌ لانَّ کلَّ خطین مجموعُہما اعظمُ من الواحد والتداخلُ یوجبُ خلافَہٗ ہف

ترجمہ اور ان (تینوں صورتوں) میں سے ہر ایک باطل ہے، بہرحال یہ بات کہ اس کا خط (جوہری) ہونا جائز نہیں پس اس لئے کہ خط کا مستقل طور پر یعنی (خطِ) جوہری کا پایا جانا محال ہے اس لئے کہ جب اس خط کی طرف دو سطحوں کے طرفین ملیں گے اِن دونوں سطحوں کو بعض لوگوں نے ان کے ضلعوں کے مستقیم (سیدھے) ہونے کے ساتھ مقید کر دیا ہے میں کہتا ہوں یہ قید ہمارے لئے نقصان دہ ہے اس لئے کہ مقصد پورا نہیں ہوتا مگر

مطلقاً خط جوہری کو باطل کر کے خواہ وہ مستقیم ہو یا غیر مستقیم اور یہ خاص ہے خط جوہری میں سے مستقیم کو باطل کرنے کے ساتھ علاوہ اس کے کہ اسوقت اس بارے میں ان دونوں سطحوں میں سے ہر ایک، کے ایک ایک ضلع کا مستقیم ہونا کافی ہے ان کے تمام ضلعوں کے مستقیم ہونے کی ضرورت نہیں ہے پس یا تو وہ (خط جوہری) ان دونوں سطحوں کے طرفین کے ملاقات کرنے سے روکے گا یا نہیں روکے گا نہ روکنا جائز نہیں ہے ورنہ خطوط کا ایک دوسرے میں داخل ہونا لازم آئے گا اور یہ (تداخل خطوط) محال ہے اس لئے کہ ہر دو خط یعنی ان دونوں کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے اور تداخل اس کے خلاف کو ثابت کرتا ہے یہ خلاف مفروض ہے

تشریح وکل واحد منہا باطلٌ :- منقسم ہونے کی صورت میں جو تین احتمالات نکلتے ہیں یہاں سے ان کو باطل کیا جا رہا ہے کہ منقسم فی جہۃ واحدۃ یعنی خط جوہری ہونا اور منقسم فی الجہتین یعنی سطح جوہری ہونا اور منقسم فی الجہات الثلثۃ یعنی جسم ہونا یہ تینوں صورتیں باطل ہیں خط جوہری ہونا تو اس لئے درست نہیں ہے کہ خط جوہری کا پایا جانا محال ہے خط جوہری وہ جوہر ہے جو فقط جہت طول میں تقسیم کو قبول کرے عرض اور عمق میں اسکی تقسیم نہ ہوسکے ایسا کوئی جوہر دنیا میں موجود نہیں ہے جس طرح جوہر فرد یعنی جزء لایتجزیٰ باطل ہے جس کی تقریر ص۱۷۳ پر گذر چکی ہے اسی طرح خط جوہری بھی باطل ہے اور اس کے بطلان کی دلیل بھی وہی ہے جو جزء لایتجزیٰ کے بطلان کی تھی جس کو مصنف لانہ اذا انتہی الیہ الخ سے بیان کرتے ہیں مصنف نے خط جوہری کو خط علیٰ سبیل الاستقلال سے تعبیر کیا ہے کیونکہ جوہر مستقل بالذات اور قائم بالذات ہوتا ہے اپنے قیام میں غیر کا محتاج نہیں ہوتا بخلاف عرض کے کہ وہ قائم بالغیر ہوتا ہے مستقل بالذات نہیں ہوتا مصنف نے استقلال کی قید سے خط عرضی کو نکال دیا ہے کہ خط عرضی کا وجود محال نہیں ہے خط عرضی تو سطوح اور اجسام کے ساتھ قائم ہو کر پایا جاتا ہے خط مستقل بالذات یعنی خط جوہری کا وجود محال ہے شارح نے ای الجوھری کے ساتھ تفسیر کر کے بتا دیا کہ خط علیٰ سبیل الاستقلال سے مراد خط جوہری ہے۔

لانہ اذا انتہی الیہ الخ یہ خط جوہری کے بطلان کی دلیل ہے جس کی تقریر[عـہ] یہ ہے کہ اگر خط جوہری موجود ہو تو ہم اس کو دو سطحوں کے درمیان رکھیں گے اس طرح کہ دونوں سطحوں کے طرفین جو کہ دو خط ہی ہیں خط جوہری سے مل جائیں ہٰکذا۔ [عـہ] اب دو احتمال نکلیں گے یا تو یہ درمیان میں رکھا ہوا خط جوہری ان دونوں سطحوں کے طرفین کی آپس میں ملاقات سے مانع ہوگا یا نہیں اور دونوں احتمال باطل ہیں لہٰذا خط جوہری کا وجود بھی باطل ہے احتمال ثانی تو اس لئے باطل ہے کہ اگر خط جوہری طرفین کے ملنے سے مانع نہیں ہے یعنی درمیان میں خط جوہری کے حائل ہوتے ہوئے بھی سطحین کے طرفین آپس میں مل جاتے ہیں تو تداخل خطوط لازم آئے گا یعنی ایک سطح کا خط خطِ جوہری کے اندر اس طرح داخل ہو جائے گا کہ دونوں خط ایک بن کر

عـہ اس تقریر سے قبل ص۱۷۳ پر گذری ہوئی جزء لایتجزیٰ کے بطلان کی دلیل کا ایک مرتبہ مطالعہ کر لیجئے تاکہ دلیل ہٰذا کے سمجھنے میں آسانی ہو ۱۲ عـہ نقشہ میں خط جوہری کو دکھلانے کیلئے سطحین کو اس سے ملایا نہیں گیا ہے ۱۲

دوسری سطح کے خط سے مل جائیں گے گویا بیچ والا جو حائل تھا اس کا کوئی مستقل وجود ہی نہ رہا دونوں خطوں کا مجموعہ ایک ہی خط کی طرح ہو گیا حالانکہ دو خطوں کا مجموعہ ایک خط سے بڑا ہوتا ہے اور تداخل اس کے خلاف کو چاہتا ہے کیونکہ تداخل کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک شے دوسری شے میں اس طرح داخل ہو جائے کہ دونوں کا حجم اور مقدار ایک ہی کی طرح ہو جائے جب دونوں خطوں کا مجموعہ ایک ہی خط کی طرح ہو جائے گا تو خلاف مفروض لازم آئے گا کہ مانا گیا تھا ان کو دو خط اور بن گئے ایک، اور احتمال اول اس لئے باطل ہے کہ اگر خط جوہری طرفین کی ملاقات سے مانع ہے تو اس کا دو جہتوں میں منقسم ہونا لازم آئے گا یعنی جہت طول میں تو وہ منقسم تھا ہی اب جہت عرض میں بھی منقسم ہو جائیگا اس لئے کہ یہ طرفین کے ملنے سے مانع اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ عرض میں اس کے دو حصے ہوں ایک حصہ ایک طرف سے اور دوسرا حصہ دوسرے طرف سے ملا ہوا ہو اور جو حصہ ایک طرف سے ملا ہوا ہے وہ مغایر ہے اس حصہ کے جو طرف آخر سے ملا ہوا ہے پس خط جوہری میں دو متغائر حصے پائے گئے اور یہ جہت عرض میں بھی دو حصوں پر منقسم اور متجزی ہو گیا حالانکہ خط جوہری فقط جہت طول میں منقسم ہوتا ہے عرض میں اس کا منقسم ہونا محال ہے ورنہ تو وہ خط جوہری ہی نہیں رہے گا، بہرحال خط جوہری کا مانع عن تلاقی الطرفین ہونا بھی باطل اور غیر مانع ہونا بھی باطل پس خط جوہری کا موجود ہونا ہی باطل ہو گیا۔ سطح جوہری اور جسم ہونے کی صورتوں کا بطلان آگے آرہا ہے۔

طرفا السطحین :- مصنف نے خط جوہری کے بطلان کی دلیل بیان کرتے ہوئے یہ نہیں فرمایا کہ ایک خط جوہری کو دو خط جوہری کے درمیان فرض کریں گے جیسا کہ جزء لا یتجزیٰ کے بطلان کو بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ایک جزء کو دو جزؤں کے درمیان فرض کریں گے بلکہ یہاں پر یوں فرمایا کہ ایک خط جوہری کو دو سطحوں کے درمیان رکھیں گے اور ان دونوں سطحوں کے طرفین خط جوہری سے ملیں گے وجہ اسکی یہ ہے کہ اگر لو فرضنا خطا جوہریا بین الخطین الجوھریین فرماتے تو اشکال ہو سکتا تھا کہ اس دلیل کو جاری کرنے کیلئے کم از کم تین خطوط جوہریہ کا ہونا ضروری ہے تاکہ ایک کو دو کے درمیان رکھا جائے اور ہم خط جوہری کو موجود مان کر منحصر فی الفرد الواحد مانتے ہیں یعنی خط جوہری ایسی نوع ہے جس کا خارج میں ایک ہی فرد پایا جاتا ہے زیادہ نہیں ایسی صورت میں آپ کی یہ دلیل جاری نہیں ہو سکتی جیسا کہ یہی اشکال جزء لا یتجزیٰ کے بطلان کی دلیل پر شارح نے کیا تھا اور بین الجزئین کے بجائے بین الجسمین کا تغیر کر کے دلیل کو درست کیا تھا صـ۷۷ پر اسکی تفصیل گذر چکی ہے غالباً وہاں مصنف کا ذہن اس اشکال کی طرف نہیں گیا اس لئے بین الجزئین کہدیا اور یہاں ذہن منتقل ہو گیا اس لئے اشکال سے بچنے کیلئے بین الخطین الجوہریین کے بجائے انتہی الیہ طرفا السطحین فرمایا اس صورت میں دلیل جاری کرنے کیلئے تین خطوط کا ہونا ضروری نہیں اگر خط جوہری فرد واحد میں منحصر ہو تب بھی دلیل جاری ہو جائے گی کہ اس کو دو سطحوں کے درمیان رکھ کر باطل کر دیا جائے گا مگر فلاسفہ کی اس دلیل کو اس طرح رد کیا جا سکتا ہے کہ سطح کا کنارہ خط عرضی ہے نہ کہ خط جوہری اور خط عرضی کا تداخل خط جوہری میں جائز ہے محال

نہیں ہے ہاں خط جوہری میں خط جوہری کا تداخل محال ہوتا ہے۔

قید هما بعضهم الخ :۔ مصنف نے تو مطلق سطحین فرمایا خواہ ان دونوں سطحوں کے اضلاع یعنی چاروں طرف کے خطوط مستقیم (سیدھے) ہوں یا غیر مستقیم۔ لیکن بعض حضرات یعنی علامہ میرک شاہ بخاری شارح ہدایۃ الحکمۃ نے ان دونوں سطحوں کو مستقیم الاضلاع ہونے کے ساتھ مقید کر دیا ہے کہ خط جوہری کے دونوں طرف جو دو سطحیں رکھی گئی ہیں ان کے تمام اضلاع مستقیم ہونے چاہئیں غیر مستقیم اور منحنی (ٹیڑھے اور مڑے ہوئے) نہ ہوں وجہ اس کی یہ ہے کہ مستقیم الاضلاع ہونے کی صورت ہی میں ان کے طرفین خط جوہری سے پوری طرح مل سکتے ہیں اس طرح غیر مستقیم ہونے کی صورت میں پورا اتصال نہیں ہو پائے گا مثلاً اگر دونوں سطحیں اس شکل کی ہوں کہ خط جوہری کے برابر میں آنے والے طرفین اندر کو دبے ہوئے ہوں اس طرح تو اس صورت میں خط جوہری کے اوپر اور نیچے کے کناروں سے تو طرفین کے کناروں کا اتصال ہو جائے گا مگر بیچ کے حصہ کا اتصال نہیں ہو پائے گا جیسا کہ نقشہ سے ظاہر ہے اسی طرح اگر اس شکل کی سطحیں ہوں کہ سطحین کے طرفین باہر کو ابھرے ہوئے ہوں تو صرف بیچ کے حصہ سے اتصال ہو جائے گا اوپر اور نیچے کا حصہ خالی اور غیر متصل رہے گا۔ ایسے ہی اگر سطحین کی شکل اس طرح کی ہو تو اس صورت میں بھی کہیں کہیں دو چار جگہ سے اتصال ہے باقی درمیان کی جگہ خالی ہے اس لئے انھوں نے سطحین کو مستقیم الاضلاع کے ساتھ مقید کر دیا ہے

اقول هذا القيد مضر لنا الخ :۔ شارح اس قید پر دو اعتراض کرتے ہیں اول یہ کہ یہ قید لگانا مقصد کے لئے مضر ہے کیونکہ ہمارا مقصود تو مطلقاً خط جوہری کو باطل کرنا ہے خواہ وہ مستقیم ہو یا غیر مستقیم۔ خط جوہری مستقیم کو باطل کرنے کیلئے مستقیم الاضلاع سطحوں کو لایا جائے گا جیسا کہ سب سے پہلے نقشہ میں آپ اوپر دیکھ رہے ہیں کہ خط جوہری مستقیم ہے اور دونوں سطحیں بھی مستقیم الاضلاع ہیں۔ اور خط جوہری غیر مستقیم کو باطل کرنے کیلئے اسی طرح کی غیر مستقیم الاضلاع سطحوں کو لیا جائے گا مثلاً اگر آپ خط اس شکل (کا مانتے ہیں تو ہم اس کو باطل کرنے کیلئے اسی طرح کی ضلعوں والی سطحیں لیکر باطل کر دیں گے اور اگر آپ خط جوہری اس شکل } کا مانتے ہیں تو ہم اسی طرح کی سطحیں اس کے دونوں طرف رکھ کر باطل کر دیں گے اور ان تمام صورتوں میں آپ بخوبی جانتے ہیں کہ خط جوہری کا دونوں سطحوں کے طرفین سے مکمل اتصال ہو جائے گا۔

بہر حال مطلق رکھنے کی صورت میں ہر طرح کا خط جوہری باطل ہو جائے گا اور مستقیم الاضلاع کے ساتھ مقید کرنے کی صورت میں یہ دلیل صرف خط جوہری مستقیم کو باطل کرنے کے ساتھ مخصوص ہو جائے گی غیر مستقیم باطل نہیں ہوگا اس لئے یہ قید مقصد کیلئے نقصان دہ ہے۔ دوسرا اعتراض على انه يكفي الخ سے کرتے ہیں کہ چلو ہم مانتے ہیں

کہ ہمارا مقصد صرف خط جوہری مستقیم ہی کو باطل کرنا ہے تب بھی یہ قید قابل اشکال ہے اس لئے کہ مستقیمی
الاضلاع میں جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان سطحوں کے چاروں اضلاع کا مستقیم ہونا ضروری
ہے حالانکہ خط جوہری مستقیم کو باطل کرنے کے لئے صرف ایک ایک ضلع کا مستقیم ہونا کافی ہے جو خط جوہری سے ملاقات
کرے گا چاروں اضلاع کا مستقیم ہونا ضروری نہیں باقی تین اضلاع تو خواہ مستقیم ہوں یا غیر مستقیم کوئی حرج نہیں۔
اس لئے کہ ان کا خط جوہری سے ملاقات کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ دیکھئے
ان صورتوں میں دونوں سطحوں کا صرف ایک ایک ضلع مستقیم ہے جو خط
جوہری سے ملاقات کرنیوالا ہے باقی اضلاع غیر مستقیم ہیں اور مقصد حاصل ہو رہا ہے۔
فاما ان یحجب :۔ حَجَبَ یَحْجُبُ (ن) حَجْباً حِجاباً بمعنی روکنا، یحجب بمنع کے معنی میں ہے۔
لان کل خطین مجموعھما :۔ کل خطین مبدل منہ اور مجموعھما اس سے بدل ہے (ہر دو خط یعنی ان دونوں کا مجموعہ)

قیل اِنْ اَرادَ اَنَّ کُلَّ خطین مجموعُھما اعظمُ من احدھما فی جھۃ الطول فمسلّمٌ لکن لیس الکلام فی اجتماعھما فی الطول بل فی العرض واِنْ ارادَ فی جھۃ العرض فممنوعٌ اِذْ لاعظمَ للخط فی تلک الجھۃ وتوضیحُہ اَنَّ امتناعَ التداخل اِنَّما ھو فی المقادیرِ مِنْ حیث ھی مقادیرُ فما لامقدارَ لہٗ اصلاً لایمتنع التداخل فیہ بوجہٍ من الوجوہ ومالہٗ مقدارٌ فی جھۃ واحدۃ فقط امتنع التداخل فیہ من تلک الجھۃ فقط ومالہٗ مقدارٌ فی جھتین فقط امتنع التداخل فیہ من تینک الجھتین فقط دون الجھۃ الثالثۃ ومالہٗ مقدار فی الجھات الثلثۃ امتنع التداخل فیہ بالکلیۃ

ترجمہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر مصنف نے یہ ارادہ کیا ہے کہ ہر دو خط یعنی ان دونوں کا مجموعہ ان میں سے ایک سے بڑا ہوتا ہے لمبائی کی جہت میں تو تسلیم شدہ ہے لیکن گفتگو ان دونوں کے لمبائی میں جمع ہونے کے بارے میں نہیں ہے بلکہ چوڑائی میں (جمع ہونے کے متعلق) ہے اور اگر چوڑائی کی جہت میں (بڑا ہونے کا) ارادہ کیا ہے تو ممنوع (غیر مسلّم) ہے اس لئے کہ اس جہت میں (جہت عرض میں) خط کی کوئی مقدار نہیں ہے اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ تداخل کا محال ہونا صرف مقداری چیزوں میں ہوتا ہے مقداری ہونے کی حیثیت سے پس وہ چیز جس کے لئے بالکل مقدار نہیں ہے اس میں طریقوں میں سے کسی بھی طریقہ سے تداخل محال نہیں ہے اور وہ شے جس کیلئے صرف ایک جہت میں مقدار ہے اس میں صرف اسی جہت سے تداخل محال ہے اور وہ شے جس میں صرف دو جہتوں میں مقدار ہے اس میں فقط ان ہی دو جہتوں سے تداخل محال ہے نہ کہ تیسری جہت سے اور وہ شے جسکے لئے تینوں جہات میں مقدار ہے اسمیں تداخل پورے طور پر (تینوں جہات میں) محال ہے

تشریح قیل اِنْ اَرادَ الخ مصنف نے جو یہ فرمایا ہے کہ دو خطوں کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے شارح

اس پر اعتراض کرتے ہیں یہ اعتراض دراصل علامہ میرک شاہ بخاری شارح ہدایۃ الحکمۃ نے کیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کے قول " دو خطوں کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے " میں سوال یہ ہے کہ کونسی جہت میں بڑا ہونا مراد ہے اگر مراد یہ ہے کہ دو خطوں کو جہت طول میں جمع کرنے سے دو کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے تو ان کی یہ بات ہمیں تسلیم ہے کیونکہ جب ایک خط کے اوپر طول میں دوسرا خط کھڑا کیا جائے گا تو واقعۃً دو کا مجموعہ ایک سے بڑا ہو گا لیکن یہاں پر جو گفتگو چل رہی ہے وہ جہت طول میں جمع کرنے کے متعلق ہے ہی نہیں بلکہ جہت عرض میں جمع کرنے کے متعلق ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ دو خطوں کو اگر جہت عرض میں جمع کیا جائے تو دو کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے تو یہ ہمیں تسلیم ہی نہیں ہے جہت عرض میں تو دو خطوں کی مقدار بھی وہی رہے گی جو ایک کی ہے جہت عرض میں تو دو خط ہی نہیں بلکہ اگر ہزار خط بھی برابر برابر عرض میں جمع کئے جائیں تب بھی مقدار ایک ہی خط کے برابر رہے گی وجہ اس کی یہ ہے کہ خط جوہری فقط جہت طول میں انقسام کو قبول کرتا ہے عرض اور عمق میں نہیں اس لئے خط جوہری کی جہت طول میں تو مقدار ہوتی ہے جب لمبائی میں ایک خط جوہری کے اوپر دوسرا خط جوہری رکھا جائے گا تو مقدار یقیناً بڑھ جائے گی مگر جہت عرض میں اس کی کوئی مقدار اور موٹائی نہیں ہوتی اس لئے اگر ایک خط جوہری کے برابر عرض میں دوسرا خط جوہری رکھا جائے تو مقدار میں کوئی اضافہ نہیں ہوگا کیونکہ اس جانب میں مقدار نہ ہونے کی وجہ سے وہ خط دوسرے خط میں تداخل کر جائے گا اس کے بعد تیسرا اور چوتھا خط رکھا جائے وہ بھی اسی میں تداخل کر جائیں گے حتیٰ کہ اگر ہزار یا اس سے زیادہ خطوط بھی آپ رکھتے چلے جائیں تو سب اسی ایک خط کے اندر تداخل کر جائیں گے اور سب کی وضع و مقدار ایک ہی خط کے برابر رہے گی۔ رہا یہ شبہ کہ تداخل تو محال ہے ایک خط جوہر کا تداخل دوسرے خط جوہری میں کیسے ہو جائے گا اس کا جواب یہ ہے کہ خط جوہری میں جانب طول میں تو تداخل محال ہے جانب عرض میں محال نہیں اسی لئے جانب طول میں ایک خط کے اوپر دوسرا خط رکھنے سے مقدار بڑھ رہی ہے تداخل نہیں ہوتا اور جانب عرض میں تداخل ہو جاتا ہے مقدار نہیں بڑھتی۔ رہی یہ بات کہ جانب طول میں تداخل کیوں محال ہے اور جانب عرض میں کیوں محال نہیں اسکی وضاحت شارح

ولتوضیحہ الخ:- سے فرماتے ہیں کہ تداخل کے محال ہونے کے بارے میں یہ قاعدہ ذہن نشین کر لیجئے ان امتناع التداخل انما ھو فی المقادیر من حیث ھی مقادیر۔ کہ تداخل کا محال ہونا صرف مقداری چیزوں میں ہوتا ہے صرف مقداری ہونے کی حیثیت سے۔ اس جملہ میں کلمۂ انما کلمۂ حصر ہے اور یہ جملہ دو حصروں کو متضمن ہے اول امتناع تداخل کو منحصر کرنا مقادیر میں دوسرے امتناع تداخل فی المقادیر کی علت کو منحصر کرنا مقادیر میں۔ یعنی امتناع تداخل کی علت صرف مقدار ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تداخل جو محال ہوتا ہے وہ صرف مقداری چیزوں میں ہوتا ہے غیر مقداری چیزوں میں نہیں۔ اور مقداری چیزوں میں بھی جو تداخل محال ہوتا ہے وہ ہر حیثیت اور ہر جہت سے نہیں بلکہ صرف اس جہت سے محال ہوتا ہے جس جہت سے وہ مقداری ہے اور وجہ اسکی ظاہر ہے کہ جب ایک مقدار والی چیز دوسری مقدار والی چیز میں داخل ہو گی تو ایسا ہو ہی نہیں سکتا کہ مقدار نہ بڑھے دونوں کی مقدار ایک ہی رہے مقدار ضرور بڑھے گی اور جب مقدار بڑھ گئی تو تداخل نہیں ہوا۔ ہاں غیر مقداری چیز کی چونکہ مقدار ہی نہیں ہے

اس لئے دو چیزوں کے ملنے کے بعد مقدار میں اضافہ کا کوئی سوال ہی نہیں اس لئے تداخل محال نہیں ہے۔ اس قاعدہ کی روشنی میں اب یہ کہا جائیگا کہ جو چیز بالکل غیر مقداری ہے کسی بھی جہت میں اس کیلئے مقدار نہیں ہے نہ طول میں نہ عرض میں نہ عمق میں جیسے نقطہ کہ بالکل غیر مقداری اور غیر منقسم ہے اس میں تداخل کسی بھی جہت سے محال نہیں ہے لہذا ایک نقطہ کے برابر میں کسی بھی جہت میں دوسرا نقطہ رکھدیا جائے وہ پہلے نقطہ میں تداخل کرجائے گا بلکہ ہزار نقطے بھی اگر ایک ساتھ جمع ہوجائیں تب بھی وہ ایک نقطہ کی طرح رہیں گے سب میں تداخل ہوجائے گا اور جو چیز مقداری ہے مگر اس میں صرف جہت طول میں مقدار ہے کسی اور جہت میں نہیں تو اسمیں تداخل صرف طول میں محال ہوگا عرض اور عمق میں نہیں جیسے خط کہ یہ مقداری تو ہے مگر صرف طول میں مقداری ہے کیونکہ خط صرف طول ہی میں تقسیم کو قبول کرتا ہے اس میں تداخل صرف طول میں محال ہے ایک خط کے اوپر جہت طول میں دوسرا خط رکھا جائے تو مقدار بڑھ جائے گی عرض اور عمق میں محال نہیں ہے کیونکہ ان جانبوں میں وہ مقداری نہیں ہے اور جس چیز کیلئے دو جہتوں میں مقدار ہے جیسے سطح کہ طول اور عرض میں مقداری ہے کیونکہ سطح وہ مقدار ہے جو صرف طول و عرض میں تقسیم کو قبول کرے اس میں انہیں دو جہتوں میں تداخل بھی محال ہوگا ایک سطح کے اوپر دوسری سطح کھڑی کی جائے یا ایک کے برابر میں دوسری رکھی جائے تو مقدار بڑھ جائے گی لیکن جہت عمق میں چونکہ یہ مقداری نہیں ہے اس لئے تداخل محال نہیں ایک سطح کے اوپر عمق میں ہزار سطح آپ تہ بتہ رکھتے چلے جائیں مقدار میں کوئی اضافہ نہیں ہوگا اور جو چیز تینوں جہات میں مقداری ہے جیسے جسم کہ تینوں جہات میں تقسیم کو قبول کرتا ہے اس میں بالکلیہ یعنی ہر جہت سے تداخل محال ہوگا۔

فان قلتَ فعلیٰ ماذکرتَ لایمتنع التداخل فی الاجزاء التی لاتتجزّیٰ اِذْ لامقدار لہا اصلاً قلتُ الحکم بامتناع التداخل فیہا انّما ھو علیٰ تقدیر ترکّب الجسم منہا اِذْ علیٰ ھٰذا التقدیر لوتداخلتْ لم یحصل من انضمام بعضہا الیٰ بعضٍ مالہٗ مقدارٌ فی جھۃٍ مُطلقاً فضلاً عمّالہ المقدارُ فی الجہات الثلث انتھیٰ کلامہٗ۔ اقول اذا فرِضَ الخط الجوھری بین خطین جوھریین بل بین جسمین فالتداخلُ ھناک محالٌ کما صرّحَ بہٖ شارح المواقف حیث قال لبیان استحالۃ التداخل بین الاجزاء التی لاتتجزّی انّ بداھۃَ العقل شاھدۃٌ بانّ المتحیّز بذاتہٖ یمتنع ان یتداخلَ فی مثلہٖ بحیث یصیر حجمُہما کحجمِ واحدٍ منہما وقد ظھر منہ انّ قولہٗ الحکم بامتناع التداخل انما ھو علیٰ تقدیر ترکّب الجسم منہا مردودٌ لان تداخل تلک الاجزاء محالٌ فی نفسہا سواءٌ ترکّبَ الجسمُ منہا اَوْ لا

ترجمہ پس اگر تو اعتراض کرے کہ اس قاعدہ کی بنیاد پر جس کو آپ نے ذکر کیا ہے اجزاء لاتتجزّی میں تداخل محال نہ ہونا چاہیے اس لئے کہ ان کیلئے بالکل مقدار نہیں ہوتی تو میں جواب دوں گا کہ اجزاء لاتتجزی

میں تداخل کے محال ہونے کا حکم وہ صرف جسم کے ان اجزاء سے مرکب ہونے کو ماننے پر ہے اس لئے کہ اس کو ماننے پر اگر اجزاء ایک دوسرے میں تداخل کریں تو ان میں سے بعض کے بعض کی طرف ملنے سے وہ چیز بھی حاصل نہیں ہوگی جس کیلئے کسی ایک جہت میں مقدار ہو چہ جائیکہ وہ چیز حاصل ہو جس کیلئے تینوں جہات میں مقدار ہو اس کا کلام پورا ہوگیا میں کہتا ہوں جب ایک خط جوہری دو خط جوہری کے درمیان بلکہ دو جسموں کے درمیان فرض کیا جائے تو اس جگہ تداخل محال ہے جیسا کہ شارح مواقف نے اسکی تصریح کی ہے چونکہ انھوں نے اجزاء لاتتجزی کے درمیان تداخل کے محال ہونے کو بیان کرنے کیلئے فرمایا ہے کہ بداہتِ عقل اس بات کی گواہی دیتی ہے کہ محال ہے یہ بات کہ ایک قائم بالذات چیز اس جیسی چیز (قائم بالذات) میں اس طرح تداخل کرجائے کہ دونوں کی مقدار ان میں سے ایک کی مقدار کی طرح ہو جائے اور اس سے یہ ظاہر ہوگیا کہ اس (مجیب) کا قول کہ تداخل کے محال ہونے کا حکم وہ صرف جسم کے ان اجزاء سے مرکب ہونے کو ماننے پر ہے مردود ہے اس لئے کہ ان اجزاء کا تداخل تو بذات خود محال ہے برابر ہے کہ جسم ان سے مرکب ہو یا نہ ہو۔

تشریح فان قلت الخ:۔ قاعدہ مذکورہ پر اعتراض ہوتا ہے کہ آپ کے بیان کے مطابق اجزاء لاتتجزی میں تداخل محال نہ ہونا چاہئے کیونکہ اجزاء لاتتجزی کیلئے بالکل بھی مقدار نہیں ہے جزء لاتتجزی کہتے ہیں اس جوہر کو جو کسی بھی اعتبار سے تقسیم کو قبول نہ کرے جیسا کہ فصل اول میں ص۶۷ پر آپ پڑھ چکے ہیں حالانکہ اجزاء لاتتجزی میں تداخل کو محال کہا جاتا ہے جیسا کہ ابطال جزء لاتتجزی کی دلیل میں کہا گیا ہے کہ اگر ایک جزء دو جزؤں کے درمیان رکھا جائے اور وہ دونوں کی تلاقی سے مانع نہ ہو تو تداخل اجزاء لازم آئیگا وہو محالٌ

قلتُ الحکم الخ اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں کہ آپ کی بات ہم کو تسلیم ہے اور قاعدہ مذکورہ کی روشنی میں واقعہ یہی ہے کہ اجزاء لاتتجزی مین تداخل محال نہ ہونا چاہئے مگر ہم نے جو امتناع تداخل بین الاجزاء کا حکم لگایا ہے وہ اسوجہ سے کہ آپ نے ان اجزاء سے جسم کو مرکب مان رکھا ہے جسم کو جب اجزاء لاتتجزی سے مرکب مانا جائیگا تو تداخل کے محال ہونے ہی کا حکم لگایا جائے گا کیونکہ جب جسم کو مرکب کرنے کیلئے اجزاء لاتتجزی کو جمع کیا جائے اور اس صورت میں ایک جزء دوسرے جزء میں تداخل کرجائے تو ایک جہت میں بھی مقدار حاصل نہیں ہوسکتی چہ جائیکہ تینوں جہات میں مقدار حاصل ہو جبکہ جسم تینوں جہات میں مقدار والا اور منقسم ہوتا ہے اس لئے ترکب جسم من الاجزاء کی تقدیر پر تداخل محال ہے۔ اگر آپ اجزاء لاتتجزی کا محض وجود تو تسلیم کریں مگر ان سے جسم کی ترکیب نہ مانیں تو ہم قاعدۂ مذکورہ کی روشنی میں یہی کہیں گے کہ ان میں تداخل محال نہیں ہے اور پھر ہم کو اجزاء لاتتجزی کو باطل کرنے کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہوگی ہم تو بطلان اجزاء کے قائل اسی وجہ سے ہیں کہ آپ ان سے اجزاء کو مرکب مانتے ہیں

اقول اذا فرض الخ اوپر جو قیل کہکر اعتراض کیا گیا تھا کہ دو خطوں کا مجموعہ ایک سے بڑا نہیں ہوتا دونوں میں تداخل ہوجانے کی وجہ سے مقدار میں اضافہ نہیں ہوتا اور خطوط جوہریہ میں تداخل جانب عرض میں محال نہیں ہے اسی طرح اجزاء لاتتجزی میں بھی تداخل مطلقاً محال نہیں بلکہ ترکیب جسم من الاجزاء کی تقدیر پر محال ہے شارح اقول

کہکر اس پر تحقیقی رد قائم کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جواہر میں تو تداخل مطلقاً محال ہوتا ہے خواہ وہ جواہر مقداری ہوں یا غیر مقداری اور مقداری ہونے کی صورت میں خواہ ایک جہت میں مقداری ہوں یا دو میں یا تینوں جہات میں جیسا کہ شارح مواقف (سید شریف جرجانی) نے اس کی تصریح کی ہے انھوں نے اجزار لاتتجزیٰ کے درمیان تداخل کے محال ہونے کو بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بداہتِ عقل اس بات کی شاہد ہے کہ ایک متحیز بالذات یعنی قائم بالذات چیز کا دوسری قائم بالذات چیز میں اس طرح داخل ہوجانا کہ دونوں کا حَجم (مقدار) ایک ہی کے حجم کی طرح ہوجائے قطعاً محال ہے کیونکہ عقل اس بات کا فیصلہ کرتی ہے کہ قائم بالذات شے کا اپنا ایک مستقل وجود ہوتا ہے جب دو قائم بالذات چیزیں ہیں تو ان کا اپنا الگ الگ مستقل وجود ہوگا اب ایسا کیسے ہوسکتا ہے کہ دونوں کا وجود ایک ہی وجود ہوجائے لہٰذا جوہر چونکہ قائم بالذات ہوتا ہے اس لئے جواہر کا آپس میں تداخل کرجانا اور متعدد جوہروں کا وجود اور ان کی مقدار ایک جوہر کے وجود اور مقدار کی طرح ہوجانا محال ہے اب چونکہ خط جوہری ایک جوہر اور قائم بالذات شے ہے اس لئے ایک خطِ جوہری کو جب دو خطِ جوہری کے درمیان فرض کیا جائے تو ان کا تداخل مطلقاً محال ہوگا لہٰذا دو خطِ جوہری کا مجموعہ ایک خط جوہری سے ضرور بالضرور بڑا اور زائد ہوگا اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ مجیب کا یہ کہنا کہ تداخل اجزاء کو جو محال کہا گیا ہے وہ ترکیب جسم من الاجزار کی تقدیر پر کہا گیا ہے ورنہ فی نفسہٖ محال نہیں ہے" یہ مردود اور باطل ہے اس لئے کہ اجزار لاتتجزیٰ بھی جواہر ہی ہوتے ہیں ان کا تداخل بھی مطلقاً محال ہے خواہ ان سے جسم کی ترکیب مانی جائے یا نہ مانی جائے۔

بل بین جسمین :- چونکہ اعتراض ہوسکتا تھا کہ اگر خط جوہری فرد واحد میں منحصر ہو تو اس کو دو خط جوہری کے درمیان کیسے رکھا جاسکتا ہے اس کیلئے تو تین خطوط کا ہونا ضروری ہے۔ شارح "بل بین جسمین" کہکر اس کا جواب دیتے ہیں کہ اگر خط جوہری کے افراد متعدد ہوں تو ایک خط کو دو خطوں کے درمیان رکھا جائے گا اور اگر وہ فرد واحد میں منحصر ہو تو اسکو دو خطوں کے درمیان نہیں بلکہ دو جسموں کے درمیان رکھدیا جائیگا اس طرح کا اعتراض وجواب اس سے قبل دو مرتبہ ص۷۷ وص۱۹۶ پر گذرچکا ہے

والتفصیل ان یقال ان البداھۃ تحکم بان تداخلَ الجواھر محالٌ مطلقاً واَمّا تداخل غیرھا فعلیٰ ما فصّلہٗ المعترض فلا یحسن قولہٗ امتناع التداخل انما ھو فی المقادیر من حیث ھی مقادیر نعم امتناع التداخل فی المقادیر انما ھو من حیث ھی مقادیر وقد یجاب عن اصل الاعتراض بان الناظرَ مُعترفٌ بان مجموع الخطین اعظم من احدھما فی الطول فلو تداخل الخط المستقل المتوسط بین الخطین العرضیین فی احدھما لم یکن المتداخلان معًا اطولَ من احدھما والّا لم یکن الخط المستقل متوسطًا بینھما بل یقع خارجًا عنھما لکن المفروضَ انہ متوسط ھف ۔ اقول فسادہ ظاھر لانہ الناظرَ معترف بانّ کل خطین مجموعَھما اعظم من الواحد اذا کانا مُتلاقیَیْن فی الطول واما اذا کانا متلاقیین فی العرض فلا

ترجمہ | اور تفصیل یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ بداہت اس بات کا حکم لگاتی ہے کہ جواہر کا تداخل ہر حال میں محال ہے اور بہر حال غیر جواہر (اعراض) کا تداخل پس اسی طور پر (محال) ہے جس کو معترض نے تفصیل سے بیان کیا ہے پس معترض کا یہ قول بہتر نہیں ہے کہ تداخل کا محال ہونا صرف مقداری چیزوں میں ہوتا ہے صرف مقداری ہونے کی حیثیت سے۔ ہاں تداخل کا محال ہونا مقداری چیزوں میں صرف مقداری ہونے کی حیثیت سے ہوتا ہے اور کبھی اصل اعتراض کا جواب اس طرح دیا جاتا ہے کہ معترض اس بات کا اعتراف کر رہا ہے کہ دو خطوں کا مجموعہ ان میں سے ایک سے لمبائی میں بڑا ہوتا ہے پس اگر وہ خط جوہری جو دو خط عرضی کے درمیان ہے ان دونوں میں سے ایک سے تداخل کر جائے تو تداخل کرنے والے دونوں خط مل کر ان میں سے ایک سے زیادہ طویل نہیں ہوں گے ورنہ تو خط جوہری ان دونوں کے درمیان ہی نہیں رہے گا بلکہ ان دونوں سے باہر نکل جائے گا لیکن فرض یہ کیا گیا ہے کہ وہ بیچ میں ہے یہ خلاف مفروض ہے میں کہتا ہوں کہ اس کا فساد ظاہر ہے اس لئے کہ معترض اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ ہر دو خط یعنی ان دونوں کا مجموعہ ایک سے بڑا اس وقت ہے جبکہ وہ لمبائی میں ایک دوسرے سے ملاقات کریں اور بہر حال جب کہ وہ دونوں عرض میں ملاقات کریں تو وہ معترف نہیں ہے۔

تشریح | والتفصیل ان یقال الخ۔ امتناع تداخل اور جواز تداخل کی تفصیل اب یہ ہوگی کہ جواہر کا تداخل تو مطلقاً ہر جہت میں محال ہے خواہ مقداری ہوں یا غیر مقداری۔ جواہر مقداریہ کی مثال جیسے اجسام، سطوح جوہریہ، خطوط جوہریہ۔ اجسام تو تینوں جہات میں مقداری ہیں، سطوح جوہریہ دو جہتوں (طول وعرض) میں مقداری ہیں اور خطوط جوہریہ ایک جہت (طول) میں مقداری ہیں اور جواہر غیر مقداریہ کی مثال جیسے اجزاء لاتتجزیٰ کہ کسی جانب میں بھی مقداری نہیں ہیں مگر ان سب میں جواہر اور قائم بالذات ہونے کی وجہ سے تداخل مطلقاً ہر جہت میں محال ہے اور اعراض کا تداخل اسی تفصیل کے ساتھ محال ہے جو اوپر معترض نے بیان کی ہے کہ اگر غیر مقداری ہیں تو تداخل بالکل محال نہیں ہے جیسے نقطہ ایک عرض ہے اور بالکل غیر مقداری ہے لہٰذا تداخل نقاط بالکل محال نہیں ہے۔ اور اگر مقداری ہیں تو جس جہت سے مقداری ہیں اسی جہت سے تداخل محال ہے پس خط عرضی میں جانب طول میں محال ہے عرض وعمق میں نہیں۔ اور سطح عرضی میں جانب طول وعرض میں محال ہے عمق میں نہیں اور جسم تعلیمی میں ہر جہت میں محال ہے۔

فلا یحسن قولہ الخ۔ اس تفصیل سے یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ صاحب قیل کا یہ کہنا امتناع التداخل انما هو فی المقادیر من حیث هی مقادیر (کہ تداخل کا محال ہونا صرف مقداری چیزوں میں ہوتا ہے صرف مقداری ہونے کی حیثیت سے) بہتر اور مناسب نہیں ہے کیونکہ اس قاعدہ میں جو دو حصر ہیں ایک یہ کہ تداخل صرف مقداری چیزوں میں ہوتا ہے غیر مقداری میں نہیں دوسرا یہ کہ مقداری چیزوں میں صرف مقداری ہونے کی حیثیت سے تداخل محال ہوتا ہے ان دونوں حصروں میں سے دوسرا حصر تو مسلّم ہے لیکن پہلا حصر تسلیم نہیں ہے کیونکہ ابھی اوپر تفصیل سے معلوم ہو چکا ہے کہ غیر مقداری چیزوں میں بھی تداخل محال ہوتا ہے جبکہ وہ جواہر ہوں جیسے اجزاء لاتتجزیٰ

جواہر اور غیر مقداری ہیں ان میں تداخل مطلقاً محال ہے جواہر اور قائم بالذات ہونے کی وجہ سے۔ اس لئے کلمہ
إنّما جو کلمۂ حصر ہے قاعدہ مذکورہ کے جز ثانی پر داخل کر کے یوں کہنا چاہئے امتناع التداخل فی المقادیر
انّما ھو من حیث ھی مقادیر پہلی صورت میں تو کلمۂ حصر دونوں جزؤں سے مقدم تھا اس لئے اس سے دو حصر
مستفاد ہوتے تھے اور اس صورت میں صرف جز ثانی سے مقدم اور اس پر داخل ہے اس لئے اس سے صرف ایک حصر
مستفاد ہوگا یعنی حصر اول ختم ہو کر صرف حصر ثانی باقی رہ جائے گا اور مطلب یہ ہوگا کہ تداخل کا مقداری چیزوں میں محال ہونا
وہ صرف مقداری ہونے کی حیثیت سے ہوتا ہے یہ نہیں کہ تداخل محال صرف مقداری چیزوں ہی میں ہوتا ہے۔
شارح نے فلا یحسن فرمایا فلا یصح نہیں فرمایا اس لئے کہ قاعدہ مذکورہ بتکلف یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ کلمۂ انّما
اگرچہ دونوں جزؤں سے مقدم ہے مگر اس کا تعلق صرف جز اخیر سے ہے اول سے نہیں۔ اس لئے یہ قول صحیح تو ہے مگر
مناسب اور بہتر نہیں بہتر یہی ہے کہ انّما کو جز اول سے مؤخر کر کے جز ثانی پر داخل کیا جائے تاکہ تاویل اور تکلف
کی ضرورت نہ پڑے۔

وقد یجاب عن اصل الاعتراض الخ:۔ اصل اعتراض جو ص ۱۹۸ پر "مجموع الخطین اعظم من احدھما" پر
کیا گیا تھا بعض لوگوں نے اس کا جواب دوسرے انداز میں دیا ہے شارح اس کو ذکر کر کے اس کا رد کرتے ہیں یہ جواب
شارح حرزبانی نے دیا ہے کہ معترض نے جو یہ اعتراف کیا ہے کہ دو خطوں کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے جہت طول میں۔
یہ اعتراف کرنا ہی درست نہیں ہے کیونکہ جب ایک خط جوہری کو دو خطوں کے درمیان رکھا جائیگا اور وہ ان دونوں میں سے
کسی ایک میں تداخل کر جائے گا تو دونوں خطوں کا مجموعہ جہت طول میں ایک سے کیسے بڑھ جائے گا جہت طول میں بڑھنے
کا مطلب تو یہ ہوتا ہے کہ بیچ والا خط اوپر کو اٹھ کر باہر نکل گیا اور ایسی صورت میں پھر وہ متوسط کہاں رہا حالانکہ اکو
متوسط فرض کیا گیا ہے وہذا خلاف مفروض۔ اس لئے جہت طول میں بڑا ہونیکو تسلیم کرنا اور اسکا اعتراف کرنا درست نہیں
بأنّ الناظر:۔ یہ نظر ینظر (ن) نظراً سے اسم فاعل ہے بمعنی غور و فکر کرنا سوچنا، معترض بھی چونکہ بات سمجھ میں
نہ آنے کی وجہ سے غور و فکر کرتا اور سوچتا ہے اس لئے معترض کو بھی ناظر کہا جاتا ہے۔ یہاں ناظر سے معترض ہی مراد ہے

اقول فسادہٗ ظاھرٌ الخ:۔ جواب مذکور کو رد کرتے ہیں یہ کلام شارح نے اقول کہہ کر اپنی طرف منسوب
کر دیا ہے حالانکہ یہ کلام فاضل رومی کا ہے جو انھوں نے شارح حرزبانی کی شرح پر حاشیہ میں ذکر کیا ہے۔ رد
کا حاصل یہ ہے کہ معترض نے جو دو خطوں کے مجموعہ کا ایک سے بڑا ہونے کا اعتراف کیا ہے وہ اس وقت کیا ہے
جب کہ وہ دونوں خط جانب طول میں متلاقی ہوں نہ کہ جانب عرض میں یعنی اگر ایک خط کے اوپر دوسرا خط نہ
رکھا جائے اور دونوں جانب طول میں ایک دوسرے سے متلاقی ہوں تو ظاہر ہے کہ دو خطوں کا مجموعہ ایک سے
بڑا ہوگا۔ اور آپ نے یہ سمجھ لیا ہے کہ جانب عرض میں متلاقی ہونے کی صورت میں معترف ہے حالانکہ ایسا
نہیں ہے۔ بھلا ایسا کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک خط رکھا تو جائے دوسرے کے برابر جانب عرض میں اور مقدار بڑھ
جائے جانب طول میں۔ ادنیٰ عقل رکھنے والا بھی اس کا اعتراف نہیں کر سکتا۔

وَلَاجَائِزٌ اَنْ یحجبَ وَاِلَّا لَانْقَسَمَ الْخَطُّ فِی جِهَتَیْنِ لِاَنَّ مَا یُلَاقِی اَحَدَهُمَا غَیْرُ مَا یُلَاقِی الْاٰخَرَ وَهُوَ مُحَالٌ وَاَمَّا اَنَّهٗ لَا یَجُوْزُ اَنْ تَکُوْنَ سَطْحًا فَلِاَنَّهَا لَوْ کَانَتْ سَطْحًا فَاِذَا انْتَهٰی اِلَیْهِ طَرَفَا الْجِسْمَیْنِ فَاِمَّا اَنْ یَحْجُبَ تَلَاقِیْهِمَا اَوْ لَا یَحْجُبَ وَکُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا بَاطِلٌ عَلٰی مَامَرَّ فِی الْخَطِّ وَاَمَّا اَنَّهٗ لَا یَجُوْزُ اَنْ تَکُوْنَ جِسْمًا فَلِاَنَّهَا لَوْ کَانَتْ جِسْمًا لَکَانَتْ مُرَکَّبَةً مِّنَ الْهَیُوْلٰی وَالصُّوْرَةِ لِمَا مَرَّ

ترجمہ اور نہیں جائز ہے یہ بات کہ وہ (بیچ والا خط جوہری دونوں سطحوں کے طرفین کی ملاقات سے) روکے ورنہ خط دو جہتوں (طول و عرض) میں منقسم ہو جائے گا اس لئے کہ (خط متوسط کا) وہ حصہ جو ان دونوں (طرفین) میں سے ایک سے ملاقات کر رہا ہے اس حصہ کے مغایر ہے جو دوسرے طرف سے ملاقات کر رہا ہے اور یہ (خط جوہری کا دو جہتوں میں منقسم ہونا) محال ہے اور بہرحال یہ بات کہ سطح ہونا جائز نہیں ہے پس اس لئے کہ وہ (ہیولیٰ) اگر سطح ہو تو جب اس کی طرف دو جسموں کے کنارے ملیں گے تو یا تو وہ سطح ان دونوں کی ملاقات سے مانع ہوگی یا مانع نہیں ہوگی اور ان دونوں میں سے ہر ایک باطل ہے اسی طریقہ پر جو گذر چکا ہے اور بہرحال یہ بات کہ اس کا جسم ہونا جائز نہیں پس اس لئے کہ وہ اگر جسم ہو تو مرکب ہوگا ہیولیٰ اور صورت سے اسی دلیل کی وجہ سے جو گذر چکی۔

تشریح ولاجائز ان یحجب الخ:۔ صفحہ ۱۹۵ پر خط جوہری کے بطلان کی دلیل بیان کیگئی تھی کہ ایک خط جوہری کو دو سطحوں کے درمیان رکھا جائے تو خط جوہری سطحین کے طرفین کی تلاقی سے مانع ہوگا یا نہیں دونوں صورتیں باطل لہذا خط جوہری باطل۔ متن کتاب میں اب تک مانع نہ ہونے کی صورت کا بطلان مذکور تھا اب یہاں سے ولاجائز ان یحجب الخ کہہ کر مانع ہونے کی صورت کا بطلان بیان کرتے ہیں کہ اس صورت میں خط جوہری متوسط کا دو جہتوں میں منقسم ہونا لازم آئے گا جس کو ہم وہیں صفحہ ۱۹۶ پر مفصل ذکر کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ کر لیا جائے۔

واما انہ لا یجوز ان تکون سطحًا الخ:۔ صفحہ ۱۹۵ پر کہا گیا تھا "وکل واحد منہا باطل" کہ ان تینوں احتمالات (منقسم فی جہۃ واحدۃ یعنی خط جوہری ہونا، منقسم فی جہتین یعنی سطح جوہری ہونا، منقسم فی الجہات الثلثۃ یعنی جسم ہونا) میں سے ہر ایک باطل ہے احتمال اول کے بطلان کی دلیل بیان ہو چکی اب یہاں سے احتمال ثانی یعنی سطح جوہری کے بطلان کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ سطح جوہری ہونا اس لئے جائز نہیں ہے کہ اگر سطح جوہری موجود ہو تو ایک سطح جوہری کو دو جسموں کے درمیان رکھیں گے اور ان دونوں جسموں کے طرفین (جو کہ دو سطح ہیں) اس سطح جوہری سے ملیں گے تو وہی دو احتمال یہاں بھی نکلیں گے کہ یہ سطح جسمین کے طرفین کے ملنے سے مانع ہے یا نہیں اور یہ دونوں احتمال اسی دلیل سے باطل ہیں جو خط جوہری کے بطلان کے بارے میں صفحہ ۱۹۵ و ۱۹۶ پر گذر چکی ہے یعنی اگر مانع نہیں ہے تو تداخل لازم آئے گا وہو محال اور اگر مانع ہے تو سطح جوہری کا انقسام فی جہۃ العمق بھی لازم آئے گا اس لئے کہ یہ تلاقی سے مانع اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ اس سطح میں کچھ موٹائی ہو اور عمق میں اس کے دو حصے ہوں ایک حصہ ایک طرف

سے اور دوسرا حصہ دوسرے طرف سے ملا ہوا ہو اور ایسی صورت میں انقسام فی العمق ضروری ہے حالانکہ سطح جوہری طرف طول وعرض میں انقسام کو قبول کرتی ہے عمق میں نہیں۔[۵]

وامّا انہ لا یجوز ان تکون جسمًا الخ:- یہ احتمال ثالث (منقسم فی الجہات الثلثۃ یعنی جسم ہونے) کے بطلان کا بیان ہے کہ ہیولیٰ مجردہ عن الصورۃ کا ذووضع ہو کر منقسم فی الجہات الثلثۃ ہو کر جسم ہونا اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں ہیولیٰ کا ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ ماقبل میں گذر چکا ہے کہ ہر جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے تو مانا گیا تھا ہیولیٰ کو صورت سے خالی اور ہو گیا صورت سے مقارن اور مرکب۔ پس خلاف مفروض لازم آگیا۔

وَاَمَّا انہ لا سَبِیلَ الی الثانی فلانّہا اذا کانت غیرَ ذاتِ وضعٍ فاذا اقترنَتْ بہا الصورۃ الجسمیۃ صَارتْ ذاتَ وضعٍ بالضرورۃ فاِمّا اَنْ لا تحصُلَ فی حَیّزٍ اصلًا او تحصل فی جَمیعِ الاحیاز او تحصل فی بعض الاحیاز دون بعضٍ قیل علیہ یجوز اَن لا یقترنَ بہا الصورۃ ابدًا واُجیبَ بانہا بالنظرِ الیٰ ذاتہا اِن لم تقبل الصورۃ لم تکن ہیولیٰ بل مِن المفارقات وَاِنْ قَبِلَتْہَا فلحوق الصورۃ ممکن لہا بحسب ذاتہا والممکن لا یلزم منہ المحَال لایقال الممتنعُ بالغیر یمکن اَن یستلزمَ مُمتنعًا بالذات کما اَنّ عدمَ العقلِ الاوّلِ یستلزم عدمَ الواجب وھو مُمتنعٌ لذاتہ لانانقول الممتنعُ بالغیر یستلزم مُمتنعًا بالذات من حیث انہ ممتنع فانّ استلزامَ عَدمِ العقل الاول عدمَ الواجب من حیث انہٗ ممتنع لوجود الواجب واَمّا بالنظر الیٰ ذاتہ مع قطع النظر عن الامور الخارجیۃ فلا یستلزم المحال والّا لم یکن ممکنًا بالذات وھٰھنا لیس کذٰلک لانّ الھیولیٰ المجرّدۃَ اذا نُظِرَ الیہا فی حَدّ ذاتہا من غیر نظرٍ الی المانع وفُرِضَ لحوقُ الصورۃ ایّاھا یلزم منہ مح وقد یُجابُ عنہ ایضًا باَنّ الکلامَ فی ہیولی الاجسام ھل کانت مُقترنۃ بالصورۃ فی اصلِ الفطرۃ غیر منفکۃٍ عنہا کما ھی الاٰن او کانت فی اصل الفطرۃ مجردۃً ثم اقترنَتْ بالصورۃ

ترجمہ اور بہرحال یہ بات کہ دوسری (شق یعنی غیر ذووضع ہونے) کی طرف کوئی راستہ نہیں اس لئے کہ وہ (ہیولیٰ مجردہ عن الصورۃ) اگر غیر ذووضع ہو تو جب اس کے ساتھ صورت جسمیہ ملے گی اور اس وقت وہ ضروری طور پر ذووضع ہو جائے گا تو یا تو وہ بالکل کسی بھی مکان میں حاصل نہیں ہوگا یا تمام مکانوں میں حاصل ہوگا یا بعض مکانوں میں حاصل ہوگا نہ کہ بعض میں اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ بھی تو جائز ہے کہ اس کے ساتھ صورت کبھی متصل ہی نہ ہو اور اس کا جواب اس طرح دیا گیا کہ ہیولیٰ اپنی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے

---

[۵] مگر یہ دلیل بھی اسی طرح مردود ہے جس کو ہم بطلان خط جوہری کے بارے میں بتا چکے ہیں کہ جسم کا کنارہ سطح عرضی ہے نہ کہ سطح جوہری اور سطح عرضی کا سطح جوہری میں تداخل محال نہیں ہے۔ ہاں سطح جوہری میں سطح جوہری کا تداخل محال ہوتا ہے ۱۲

اگر صورت کو قبول نہ کرے تو وہ ہیولیٰ (مادّہ) ہی نہیں رہے گا بلکہ مادہ سے جدا رہنے والی چیزوں میں سے ہو جائیگا اور اگر صورت کو قبول کرے تو صورت کا اس کے ساتھ لاحق ہونا اس کی ذات کے اعتبار سے ممکن ہے اور ممکن سے محال لازم نہیں آتا یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جو شئے غیر کے اعتبار سے محال ہو (ذات کے اعتبار سے ممکن ہو) اس کا ذات کے اعتبار سے محال چیز کو مستلزم ہونا ممکن ہے جیسا کہ بیشک عقل اول کا عدم واجب تعالیٰ کے عدم کو مستلزم ہے اور وہ (عدمِ واجب تعالیٰ) اپنی ذات کے اعتبار سے محال ہے اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ جو غیر کے اعتبار سے محال ہو وہ ذات کے اعتبار سے محال ہونے والی شئے کو محال ہونے کی حیثیت سے مستلزم ہوتی ہے پس بیشک عقل اول کے عدم کا مستلزم ہونا واجب تعالیٰ کے عدم کو اس حیثیت سے ہے کہ وہ (عدمِ عقل اول) واجب تعالیٰ کے وجود کی وجہ سے محال ہے اور بہر حال اپنی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے امور خارجیہ سے نظر ہٹانے کے ساتھ محال کو مستلزم نہیں ہے ورنہ تو وہ ذات کے اعتبار سے ممکن ہی نہیں رہے گا اور اس جگہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ ہیولیٰ جو (صورت سے) خالی ہے جب اسکی طرف اسکی ذات کے اعتبار سے نظر کی جائے بغیر کسی مانع کی طرف نظر کرتے ہوئے اور صورت کا اس کے ساتھ لاحق ہونا فرض کیا جائے تو اس سے محال لازم آتا ہے اور کبھی اس کا جواب اس طرح بھی دیا جاتا ہے کہ گفتگو اجسام کے ہیولیٰ کے بارے میں ہے کہ کیا وہ صورت کے ساتھ اصل پیدائش کے وقت ہی سے ملا ہوا تھا اس سے جدا نہیں تھا جیسا کہ وہ اب (صورت کے ساتھ ملا ہوا) ہے یا اصل پیدائش میں خالی تھا پھر صورت کے ساتھ مل گیا۔

تشریح واما انہ لا سبیل الی الثانی الخ:۔ صـ۱۸۹ پر کہا گیا تھا کہ اگر ہیولیٰ صورت سے خالی ہو تو دو صورتیں ہیں یا تو وہ ذو وضع ہوگا یا غیر ذو وضع دونوں صورتیں باطل ہیں لہٰذا ہیولیٰ کا صورت سے خالی ہونا باطل ہے صورت اولیٰ کا بطلان تو لا سبیل الی الاول سے اب تک مکمل ہو چکا ہے اب یہاں سے دوسری صورت یعنی غیر ذو وضع ہونے کو باطل کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ احتمال ثانی یعنی ہیولیٰ کے صورت سے خالی ہو کر غیر ذو وضع ہونے کی طرف بھی کوئی راستہ نہیں ہے دلیل اسکی یہ ہے کہ اگر ہیولیٰ صورت سے خالی ہو کر غیر ذو وضع ہو تو جب کبھی اس کے ساتھ صورت لاحق ہوگی تو ضروری طور پر وہ ذو وضع بن جائے گا کیونکہ ہیولیٰ اور صورت سے مل کر جسم بن جاتا ہے اور ہر جسم کا ذو وضع ہونا یعنی اشارہ حسیہ کو قبول کرنیوالا ہونا ضروری ہے اور پھر ہر ذو وضع چیز کیلئے حیّز یعنی مکان بھی ضروری ہوتا ہے اب یہاں تین احتمالات نکلیں گے اور تینوں باطل ہیں لہٰذا ہیولیٰ کا صورت سے خالی ہو کر غیر ذو وضع ہونا بھی باطل ہے وہ تین احتمالات یہ ہیں ① یا تو ہیولیٰ صورت کے اقتران کی وجہ سے ذو وضع بن جانے کے بعد کسی بھی مکان میں پایا نہیں جائے گا ② یا تمام مکانوں میں پایا جائے گا۔ ③ یا مکانوں میں سے بعض میں ہوگا بعض میں نہیں۔ پہلا اور دوسرا احتمال تو بداہۃً محال ہے۔ احتمال اول تو اس لئے کہ ہر ذو وضع چیز کے لئے کسی نہ کسی جگہ میں ہونا بدیہی بات ہے اگر کسی بھی جگہ میں نہ ہو تو اسکی طرف اشارہ حسیہ ہی کیسے کیا جا سکتا ہے اور احتمال ثانی اس وجہ سے باطل ہے کہ ایک متعین ذو وضع شے ایک ہی وقت میں

ہر جگہ کیسے پائی جا سکتی ہے اگر وہ شئے واحد ہر ہر مکان میں موجود ہو تو واحد ہی کہاں رہے گی وہ تو متعدد ہو جائے گی اور تیسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر بعض میں ہو بعض میں نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم لازم آئے گی کیونکہ ہیولیٰ مجرد ہونے کی صورت میں کسی مکان معین کا مقتضی نہیں ہے وہ تو کسی بھی مکان میں رہ سکتا ہے اس کی نسبت تمام مکانوں کے ساتھ برابر ہے تو یہ ہیولیٰ جب کسی ایک مکان میں جائے گا تو سوال پیدا ہوگا کہ باقی تمام مکانوں کو چھوڑ کر اسی مکان کو کیوں اختیار کیا ہے اس مکان کو ترجیح آخر کس وجہ سے ہوئی مُرجح کونسی چیز ہے اگر کوئی مُرجح نہیں تو ظاہر ہے کہ ترجیح بلا مُرجح لازم آتی ہے اور ترجیح بلا مُرجح محال ہے تو دیکھو غیر ذو وضع ہونا مستلزم ہے ان محالات کو اور جو مستلزم ہو محال کو وہ خود محال ہوتا ہے لہذا ہیولیٰ کا صورت سے خالی ہو کر غیر ذو وضع ہونا بھی محال اور باطل ہو گیا۔

قیل علیہ یجوز الخ غیر ذو وضع ہونے کے بطلان کی دلیل پر اعتراض کرتے ہیں کہ محالات کا فساد جو لازم آیا ہے یہ غیر ذو وضع ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ آپ نے اس کے ساتھ صورت کا اقتران جو فرض کیا ہے اسکی وجہ سے محال لازم آیا ہے کیونکہ صورت جسمیہ کے لحوق کو فرض کرنے کے بعد ہی تو وہ ذو وضع ہوا اور مذکورہ تین احتمالات پیدا ہوئے اور محالات لازم آئے اگر صورت جسمیہ کے لحوق کو فرض نہ کیا جائے اور ہیولیٰ کو ہمیشہ مجرد ہی مانا جائے تو کوئی بھی خرابی لازم نہیں آتی اس لئے ہم تو یہی کہتے ہیں کہ ہیولیٰ مجرد ہے اور ہمیشہ مجرد ہی رہے گا کبھی بھی اس کے ساتھ صورت کا اقتران نہیں ہوگا۔

واجیب بانھا الخ :- اعتراض کا جواب دیا گیا یہ جواب صاحب محاکمات (علامہ قطب الدین رازی) نے دیا ہے کہ آپ یہ بتائیے ہیولیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے صورت جسمیہ کو قبول کرتا ہے یا نہیں؟ اگر قبول نہیں کرتا ہے تو وہ ہیولیٰ (مادّہ) ہی نہیں رہا کیونکہ ہیولیٰ تو کہتے ہی ہیں اسکو جو صورت جسمیہ کو قبول کرے جیسا کہ آپ ص۱۸۷ پر ہیولیٰ کی تعریف پڑھ چکے ہیں ھو جوھر لا یتم وجودہ بالفعل بدون ماحلّ فیہ کہ ہیولیٰ وہ جوہر ہے جس کا وجود تام ہی نہیں ہوتا ہے جب تک کہ اس میں حلول کرنے والی صورت جسمیہ نہ ہو معلوم ہوا کہ ہیولیٰ کے لئے صورت جسمیہ کو قبول کرنا ضروری ہے اس لئے بقول شما اگر ہیولیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے صورت جسمیہ کو قبول نہیں کرتا تو وہ ہیولیٰ ہی نہ رہا بلکہ مفارقات یعنی مجردات عن المادہ والصورۃ میں سے ہو گیا جیسے واجب تعالیٰ، عقول عشرہ نفوس، یہ سب مجردات عن المادہ والصورۃ ہیں یہ اپنی ذات کے اعتبار سے صورت جسمیہ کو قبول ہی نہیں کرتے صُورِ جسمیہ سے منزہ اور مجرد ہوتے ہیں پس ہیولیٰ بھی ان ہی مجردات میں سے ہو جائے گا حالانکہ ہیولیٰ تو مادّہ ہے مجردات میں سے نہیں ہے۔ اور اگر ہیولیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے صورت جسمیہ کو قبول کرتا ہے تو ہیولیٰ کے ساتھ صورت کا لحوق ممکن ہوگا اور ممکن اسکو کہتے ہیں جس کے فرض کرنے سے محال لازم نہ آئے لہذا صورت کے لحوق کو فرض کرنے سے محال لازم آ ہی نہیں سکتا پس یہ محالات غیر ذو وضع ہونے کی وجہ لازم آ رہے ہیں نہ کہ لحوق صورت کی وجہ سے پس غیر ذو وضع ہونا ہی محال اور باطل ہوا نہ کہ لحوق صورت جسمیہ۔

لا یقال الممتنع بالغیر الخ:۔ جواب دیتے ہوئے جو کہا گیا ہے الممکن مالا یلزم منہ المحال اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ہم آپ کو ایسا ممکن دکھلاتے ہیں جس کے فرض کرنے سے محال لازم آتا ہے پس آپ کا یہ کہنا کہ ممکن سے محال لازم نہیں آتا، درست نہیں ہے دیکھو ایک چیز اگرچہ غیر کے اعتبار سے ممتنع اور محال ہے مگر اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن ہے اور یہ ممکن ایک محال بالذات کو مستلزم ہے جیسے عقل اول کا عدم اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن ہے کیونکہ عقل اول اپنے وجود میں واجب تعالیٰ کا محتاج ہے اور جو چیز اپنے وجود میں دوسرے کی محتاج ہو اس کا وجود اور عدم دونوں ممکن ہوتے ہیں نہ وجود ضروری ہوتا ہے اور نہ عدم ۔ اس لئے عقل اول کا وجود بھی ممکن ہے اور عدم بھی ۔ مگر عقل اول کا عدم واجب تعالیٰ کے عدم کو مستلزم ہے۔ اس لئے کہ واجب تعالیٰ عقل اول کیلئے علت موجبہ اور علت تامہ ہیں علت موجبہ یا تامہ اس علت کو کہا جاتا ہے جس کی وجہ سے معلول کا وجود اس کے ساتھ ساتھ واجب ہو جاتا ہے جیسے طلوع شمس علت موجبہ ہے وجود نہار کیلئے کہ طلوع شمس کی وجہ سے وجود نہار اس کے ساتھ ساتھ واجب اور ضروری ہے علت موجبہ کا معلول سے اور معلول کا علت موجبہ سے تخلف محال ہوتا ہے ایسا نہیں ہوتا کہ علت موجبہ موجود ہو معلول نہ ہو یا معلول ہو اور علت موجبہ نہ ہو۔ علت موجبہ کا وجود معلول کے وجود کو اور علت موجبہ کا عدم معلول کے عدم کو مستلزم ہوتا ہے اسی طرح معلول کا وجود علت موجبہ کے وجود کو اور معلول کا عدم علت موجبہ کے عدم کو مستلزم ہوتا ہے ۔جیسے طلوع شمس کا وجود وجود نہار کو اور طلوع شمس کا عدم عدم نہار کو مستلزم ہے اسی طرح وجود نہار وجود طلوع شمس کو اور عدم وجود نہار عدم طلوع شمس کو مستلزم ہے تو جب باری تعالیٰ عقل اول کیلئے علت موجبہ ہیں اور عقل اول معلول ہے تو عقل اول کا عدم واجب تعالیٰ کے عدم کو مستلزم ہوگا اسی لئے عقل اول کے عدم کو ممتنع بالغیر کہا جاتا ہے کیونکہ اس سے واجب تعالیٰ کا عدم لازم آتا ہے ۔ تو دیکھو عقل اول کا عدم جو کہ ممکن بالذات ہے واجب تعالیٰ کے عدم کو جو کہ محال بالذات ہے مستلزم ہو رہا ہے پس ممکن سے محال لازم آرہا ہے۔

لانا نقول الممتنع بالغیر الخ:۔ اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ "الممکن لایلزم منہ المحال" جو کہا گیا ہے وہ اس ممکن کے بارے میں ہے جو محض ممکن ہو اس میں امتناع بالغیر کی کوئی جہت نہ ہو ایسے ممکن سے محال لازم نہیں آتا اور اگر ممکن ایسا ہو کہ ذات کے اعتبار سے تو ممکن ہو مگر غیر کے اعتبار سے محال ہو اس سے محال لازم آجاتا ہے اور یہ محال کا لازم آنا امکان بالذات والی جہت سے نہیں ہوتا بلکہ امتناع بالغیر والی جہت سے ہوتا ہے یہاں عقل اول کا عدم جو ممکن ہے اس میں دونوں جہتیں ہیں ذات کے اعتبار سے ممکن اور غیر کے اعتبار سے ممتنع ہے اس لئے عقل اول کا عدم محال یعنی واجب تعالیٰ کے عدم کو مستلزم ہو رہا ہے اور یہ مستلزم للمحال ہونا ممتنع بالغیر ہونے کی جہت سے ہے ورنہ ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے اور امور خارجیہ سے قطع نظر کرتے ہوئے یہ محال کو مستلزم نہیں فرض کیجئے اگر واجب تعالیٰ عقل اول کیلئے علت موجبہ نہ ہوں تو عقل اول کے عدم سے کوئی محال لازم نہیں آئیگا کیونکہ اگر عقل اول کا عدم اپنی ذات کے اعتبار سے بھی محال کو مستلزم ہو تو وہ ممکن ہی نہیں رہے گا محال بن جائے گا۔

وھھنا لیس کذلک الخ:۔ چونکہ معترض نے لحوق صورت کو عقل اول کے عدم پر قیاس کر لیا تھا کہ جس طرح

عقل اول، کا عدم ممکن ہوتے ہوئے محال کو مستلزم ہے اسی طرح لحوق صورت بھی ممکن ہوتے ہوئے محال کو مستلزم ہو سکتا ہے
شارح یہاں سے اس قیاس کو رد کرتے ہیں کہ یہ قیاس مع الفارق ہے عقل اول کے عدم اور لحوق صورت میں فرق ہے۔
اس طرح کہ عقل اول کے عدم میں ۲ دو جہتیں ہیں امکان بالذات اور امتناع بالغیر اور محال جو لازم آیا ہے وہ امتناع بالغیر کی جہت سے آیا ہے۔ اور یہاں ایسا نہیں ہے کہ لحوق صورت میں دو جہتیں ہوں کہ ذات کے اعتبار سے صورت کا لحوق ممکن ہو اور غیر کی وجہ سے محال ہو صورت کا لحوق تو محض ممکن ہے یہاں تو ہیولیٰ مجردہ اپنی ذات ہی کے اعتبار سے کسی مانع کی طرف نظر کئے بغیر محال کو مستلزم ہو رہا ہے پس دونوں میں فرق ہوتے ہوئے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہیں

وقد یجاب الخ صاحب محاکمات نے اصل اعتراض کا ایک اور جواب دیا ہے کہ ہماری گفتگو اجسام کے ہیولیٰ کے بارے میں چل رہی ہے جو اب صورت کے ساتھ مقترن ہو کر پایا جاتا ہے اور اس کا مقترن بالصورۃ ہونا سب کے نزدیک مُسلّم اور مشاہد ہے اور گفتگو یہ ہے کہ ہیولیٰ جس طرح اِس وقت صورت کے ساتھ مقترن ہے کیا اوّل پیدائش کے وقت ہی سے یہ صورت کے ساتھ مقترن تھا یا اس وقت مجرد عن الصورۃ تھا بعد میں مقترن بالصورۃ ہوا ہے ہمارا کہنا یہ ہے کہ اوّل پیدائش ہی سے صورت کے ساتھ مقترن ہے کیونکہ اگر آپ اُسوقت اسکو مجرد اور بعد میں مقترن مانتے ہیں تو یا تو ذو وضع ہوگا یا غیر ذو وضع، ذو وضع ہونا بھی باطل کما مر تفصیلہٗ اور غیر ذو وضع ہونا بھی باطل اس لئے کہ بعد میں جب اس کے ساتھ صورت مقترن ہوئی تو ذو وضع بنا اور وہ تین احتمالات پیدا ہوئے جن کا بطلان بیان کیا جا چکا ہے اب اس پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ ممکن ہے ہیولیٰ ہمیشہ صورت سے مجرد رہے صورت کا اس کے ساتھ کبھی اقتران ہی نہ ہو کیونکہ جب اجسام کے اندر اسوقت ھیولیٰ کے ساتھ صورت کا اقتران مُسلّم اور مشاہد ہے تو اقتران کی نفی ہمیشہ کیلئے کیسے کی جا سکتی ہے پس آپ کا یجوز ان لا یقترن بھا الصورۃ ابداً کہنا درست نہیں ہے

والاول والثانی محالان بالبداھۃ والثالث ایضاً محالٌ لانّ حصولھا فی کل واحدٍ من الاحیاز ممکنٌ لانّ الھیولیٰ علیٰ ذلك التقدیر نسبتھا الیٰ جمیع الاحیاز علی السّویۃ وکذلك نسبۃُ الصورۃ الجسمیۃ فانھا تقتضی حیّزاً لامُعیناً فلو حصلتْ فی بعض الاحیاز دون بعضٍ یلزم الترجیح بلا مُرجِّحٍ وھو محالٌ

ترجمہ اور اول اور ثانی بدیہی طور پر محال ہیں اور تیسرا احتمال بھی محال ہے اس لئے کہ ہیولیٰ کا حصول مکانوں میں سے ہر ایک مکان میں ممکن ہے اس لئے کہ ہیولیٰ کی نسبت اس تقدیر پر (مجرد عن المادہ مان لینے پر) تمام مکانوں کی طرف برابر سرابر ہے اور ایسے ہی صورت جسمیہ کی نسبت اس لئے کہ صورت جسمیہ مکان غیر معین کا تقاضا کرتی ہے پس اگر مکانوں میں سے بعض میں حاصل ہو بعض میں نہیں تو بغیر مرجح کے راجح کر دینا لازم آئے گا اور یہ محال ہے

تشریح والاول والثانی الخ ہیولیٰ مجردہ غیر ذو وضع کے ساتھ صورت کا اقتران ہونے کے بعد جو تین احتمالات نکالے گئے تھے ان کو باطل فرماتے ہیں جس کو ہم صفحہ ۲۰۲ پر بیان کر چکے ہیں۔

وکذلک نسبۃ الصورۃ الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ تمام مکانوں میں سے ایک مکان معین کو خاص کرنے کے لئے مخصص اور مرجح صورت جسمیہ ہوسکتی ہے یعنی ہیولیٰ مجردہ کے ساتھ جو صورت جسمیہ مقترن ہوئی ہے اسنے مکان معین کا تقاضا کیا ہے لہٰذا ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئی اس کا جواب دیتے ہیں کہ صورت جسمیہ مکان معین کا تقاضا ہی نہیں کرتی جس طرح ہیولیٰ کی نسبت تمام مکانوں کی طرف برابر ہے اسی طرح صورت جسمیہ کی نسبت بھی تمام مکانوں کی طرف برابر ہے اس لئے کہ اگر صورت جسمیہ مکان معین کا تقاضہ کرے تو چونکہ صورت جسمیہ ہر جسم کے اندر پائی جاتی ہے اس لئے ہر جسم کے لئے وہ اسی مکان معین کا تقاضا کرے گی تو تمام اجسام کا متمکن فی مکان واحد ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے۔

یلزم الترجیح بلا مرجح وھو محال الخ۔ جب دو چیزیں بالکل برابر سرابر ہوں کسی کو کسی پر کوئی خصوصیت وفوقیت حاصل نہ ہو تو ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کیلئے کسی مرجح اور مخصص کا ہونا ضروری ہے بغیر مرجح کے ترجیح محال ہوتی ہے اسکو ایک واضح مثال سے سمجھئے مثلاً ترازو کے دونوں پلڑے اور اس کی زنجیریں وغیرہ اگر ایک دوسرے کے بالکل مساوی ہوں کوئی فرق نہ ہو تو دونوں پلڑے ایک دوسرے کے بالکل محاذی رہیں گے کوئی بھی ایک پلڑا دوسرے پلڑے سے جھک نہیں سکتا اگر ایک پلڑا جھکتا ہوگیا تو کہا جائیگا کہ اس پلڑے میں کوئی شئے ایسی ضرور ہے جو اسکو جھکا رہی ہے یا تو اس کی زنجیریں کچھ بڑی ہیں یا پلڑے کا وزن دوسرے سے بھاری ہے یا اور کوئی وجہ ہے بہرحال کوئی نہ کوئی مرجح ضرور ہے ورنہ کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ یہ جھک جائے اس سے اچھی طرح بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ ترجیح احد الامرین المساویین کے لئے مرجح کا ہونا ضروری ہے ترجیح بلا مرجح محال ہے۔

قیل یجوز ان تقتضیہ الصورۃ النوعیۃ المقارنۃ للصورۃ الجسمیۃ علیٰ ما سیذکرہ اُجیب بانّ الصورۃ النوعیۃ وان عیّنت مکاناً کلّیا لکن نسبتھا الی جمیع اجزائہ واحدۃ فلا تصلح مخصّصۃ للھیولیٰ بجزء معیّن منھا ولک ان تقول یجوز ان یُقارن الھیولیٰ صورۃ اُخریٰ او حالۃ من الاحوال تعیّن بھا بعض اجزاء المکان الکلی وایضاً قد تکون الھیولیٰ المجردۃ ھیولیٰ عُنصرٍ کلّیّ فلا حاجۃ فی التخصیص الی غیر الصورۃ النوعیۃ وقد یجاب بانّ الھیولیٰ اذا حصلت فی بعض الاحیاز فلا بُدّ ان یتخصّص کلّ جزء من اجزائھا بجزءٍ معیّنٍ من اجزاء ذٰلک الحیّز والصورۃ لا تقتضی ذٰلک لان نسبتھا الی جمیع الاجزاء علی السویّۃ تخصیص الاجزاء بالاجزاء مع تساوی نسبتھا الیھا یکون ترجیحاً بلا مُرجّح قطعاً ولا یبعد ان یقال اِنّ الھیولیٰ المقارنۃ للصورۃ المتصلۃ متصلۃ فتکون اجزاءُھا مفروضۃ لا موجودۃ فی الخارج فلا تقتضی مکاناً وقد جاز ان تکون ھناک حالۃ مخصّصۃ للھیولیٰ بوضع معیّن۔

ترجمہ | کہا گیا کہ جائز ہے یہ کہ اس (حیز معین) کا تقاضا صورت نوعیہ کرے جو صورت جسمیہ کے ساتھ ہوتی ہے

اس طریقہ پر جس کو مصنف عنقریب ذکر کریں گے اس کا جواب دیا گیا اس طور پر کہ صورت نوعیہ نے اگرچہ مکان کلی کو معین کر دیا ہے لیکن اسکی نسبت اس (مکان کلی) کے تمام اجزار کی طرف ایک ہی ہے پس وہ صلاحیت ہی نہیں رکھتی ہے ہیولیٰ کو ان اجزار مکان میں سے ایک جزمعین کے ساتھ خاص کرنے کی۔ اور تبرے لئے گنجائش ہے تو یوں کہے کہ جائز ہے یہ کہ ہیولیٰ کے ساتھ کوئی دوسری صورت یا حالتوں میں سے کوئی حالت مُقارن ہو جس سے مکان کلی کے اجزار میں سے بعض متعین ہو جائے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہیولیٰ مجردہ پورے عنصر کا ہیولیٰ ہو پس تخصیص کے بارے میں صورت نوعیہ کے علاوہ کی کوئی ضرورت نہیں اور کبھی جواب دیا جاتا ہے اس طرح کہ ہیولیٰ جب مکانوں میں سے بعض میں حاصل ہوگا تو ہیولیٰ کے اجزار میں سے ہر ہر جزر کا اس مکان کے اجزار میں سے ایک ایک جزر معین کیساتھ مخصوص ہونا ضروری ہے اور صورت جسمیہ اس چیز کا تقاضہ نہیں کرتی اس لئے کہ اس کا تعلق تمام اجزار کے ساتھ برابر سرابر ہے پس (ہیولیٰ کے) اجزار کو (مکان کے) اجزار کیساتھ خاص کرنا باوجود ان اجزار کی اُن اجزار کی طرف نسبت کے برابر ہونے کے یقیناً ترجیح بلامُرجح ہے اور یہ بات بعید نہیں ہے کہ یوں کہا جائے کہ وہ ہیولیٰ جو صورت متصلہ کے مقارن ہے متصل ہے پس اسکے اجزار فرض کئے ہوئے تو ہوں گے مگر خارج میں موجود نہیں ہونگے پس یہ مکان کا تقاضا ہی نہیں کریں گے اور یہ بھی جائز ہے کہ اس جگہ کوئی حالت ایسی موجود ہو جو ہیولیٰ کو وضع معین کے ساتھ مخصوص کرنیوالی ہو۔

تشریح قیل یجوز ان تقتضیہ الخ احتمال ثالث میں جو ترجیح بلامُرجح کی خرابی لازم آرہی ہے اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ جسم کے اندر ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کے علاوہ ایک جزر اور ہوتا ہے جسکو صورت نوعیہ کہا جاتا ہے صورت نوعیہ صورت جسمیہ کے مُقارن ہو کر جسم کا جُزر بنتی ہے صورت نوعیہ کا مفصل بیان اگلی فصل میں آرہا ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ حیز مُعین کیلئے مُرجح یہی صورت نوعیہ ہے مثلاً ہیولیٰ کے ساتھ اگر پانی والی صورتِ نوعیہ لگی ہوئی ہے تو وہ پانی کے مکان کو ترجیح دے گا اور اگر ہوا کی صورت نوعیہ لگی ہوئی ہے تو ہوا کے مکان کو ترجیح دے گی وعلیٰ ہٰذا۔ اب فرض کیجئے کہ وہ ہیولیٰ مجردہ ہوا کا ہیولیٰ ہے اور ہوا کا مکان پانی کے مکان سے اوپر اور آگ کے مکان سے نیچے ہوتا ہے اب ہیولیٰ مجردہ کیساتھ جب صورت جسمیہ لگی اور ذو وضع بنا تو عناصر اربعہ (آگ، ہوا، پانی، مٹی) کے مکانوں میں سے باقی مکانوں کو چھوڑ کر ہوا کے مکان میں آگیا اب سوال پیدا ہوا کہ ان چاروں مکانوں میں سے ہوا کے مکان کو ترجیح کیوں ہوئی اس کا جواب ہم یہی دیں گے کہ صورت نوعیہ کی وجہ سے ترجیح ہوئی ہے پس صورت نوعیہ مُرجح موجود ہے فلا یلزم الترجیح بلامُرجح۔

اُجیب بان الصورۃ النوعیۃ الخ :۔ اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں کہ ہم نے تسلیم کر لیا ہے کہ صورتِ نوعیہ ہوائیہ مُرجح ہے اور اس نے ہوا کے مکان کو ترجیح دی ہے مگر ہوا کا مکان تو بڑا وسیع وعریض ہے پورے عالم میں پھیلا ہوا ہے اور اس کے بہت سے اجزار ہیں اور صورت نوعیہ مکانِ کلی ہی کا تو تقاضا کرتی ہے یعنی مطلق ہوا کے مکان میں لانے کا تقاضا کرتی ہے اور ہوا کے مکان کے تمام اجزار کی طرف اس کی نسبت برابر ہے وہ صورت نوعیہ اس ہیولیٰ کو ہوا کے مکان کے اجزار میں سے فلاں جزر میں بھی لا سکتی ہے اور فلاں جزر میں بھی

کسی خاص جزء معین کے ساتھ مخصوص کرنے کی اس میں صلاحیت نہیں ہے۔ اب ہوا کے مکان کے تمام اجزاء میں سے جس جزء معین میں بھی ھیولیٰ آئے گا تو سوال پیدا ہوگا کہ اس جزء معین کے ساتھ مخصوص کرنے والی اور اس جزء معین کو ترجیح دینے والی چیز کیا ہے؟ یعنی ہوا کا یہ ہیولیٰ ہوا کے مکان کے اجزاء میں سے اسی جزء معین کے اندر کیوں حاصل ہوا دوسرے جزء میں کیوں نہیں گیا یہ ترجیح بلا مُرجح ہے۔

ولک ان تقول الخ :- جواب مذکور کو شارح دو طرح سے رد کرتے ہیں (۱) ہو سکتا ہے ہیولیٰ کے ساتھ صورت نوعیہ کے علاوہ کوئی اور صورت مثلاً صورت شخصیہ یا حالتوں میں سے کوئی ایسی حالت لگی ہوئی ہو جس نے مکان کلی کے بعض اجزاء کی تعیین وتخصیص کردی ہو۔ بعض مرتبہ حالات کچھ ایسے قسم کے ہوتے ہیں کہ مکانِ قریب کو چھوڑ کر مکانِ بعید میں جانا پڑتا ہے اور بسا اوقات اس کا برعکس ہوتا ہے پس ہیولیٰ کے ساتھ بھی کوئی ایسی حالت لگی ہوگی جس نے تمام اجزاء مکان میں سے ایک جزء معین کو خاص کر دیا پس ترجیح بلا مُرجح لازم نہیں آئی۔ (۲) دوسرا رد وقد تکون الخ سے کیا ہے کہ ہوا کا وہ ھیولیٰ جس کے بارے میں کلام چل رہا ہے وہ عنصر جزئی یعنی تھوڑی سی مخصوص ہوا کا ہیولیٰ نہیں ہے بلکہ عنصر کلی یعنی پورے عالم کی ہوا کا ہیولیٰ ہے ایسی صورت میں بعض اجزاء کی تخصیص وتعیین کا کوئی سوال نہیں ہوتا۔ بس یہ کہا جائیگا کہ صورت نوعیہ ہوائیہ نے اس ہوائے کلی کے ہیولیٰ کو ہوا کے پورے مکان میں لاکر کھڑا کر دیا پس صورت نوعیہ ہی مرجح ہے اسکے علاوہ کسی اور مرجح کو ماننے کی ضرورت نہیں ہے

وقد یجاب بان الھیولیٰ الخ :- اصل اعتراض کا دوسرا جواب دیتے ہیں اصل اعتراض یہ تھا کہ صورت نوعیہ سے مکان معین کی تخصیص وترجیح ہوجاتی ہے اور ترجیح بلا مُرجح لازم نہیں آتی اس کا بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ صورت نوعیہ کی وجہ سے ہیولیٰ جب مکان معین میں حاصل ہوگا تو ایک معین وضع اور مخصوص ترتیب کیساتھ ہی حاصل ہوگا اس طرح کہ ہیولیٰ کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء مکان معین کے اجزاء میں سے ایک ایک جزء میں آجائے گا مثلاً ہم ہیولیٰ کے چار اجزاء فرض کریں جن کے رنگ مختلف ہوں، سفید، سیاہ، سرخ، سبز۔ اب جسوقت یہ ہیولیٰ مکان معین میں حاصل ہوا تو سفید حصہ اوپر سیاہ نیچے۔ سرخ دائیں جانب اور سبز بائیں جانب رہا۔ اب سوال یہ ہے کہ سفید حصہ مکان کے جزء اعلیٰ کے ساتھ اور سیاہ حصہ مکان کے جزء اسفل کے ساتھ کیوں خاص ہوا ہے۔ سفید نیچے اور سیاہ اوپر کیوں نہیں ہوا اسی طرح سرخ یمین کے ساتھ اور سبز شمال کے ساتھ کیوں خاص ہوا اس کا برعکس بھی تو ہو سکتا تھا اس لئے کہ صورت نوعیہ کی نسبت تو تمام اجزاء کی طرف برابر سرابر ہے وہ اس کا تقاضا نہیں کرتی کہ سفید جزء کو اعلیٰ مکان کے ساتھ اور سیاہ حصہ کو مکان اسفل کے ساتھ خاص کرے پس ہیولیٰ کے اجزاء کی تخصیص جو مکان کے اجزاء کے ساتھ ہو رہی ہے یہ یقیناً ترجیح بلا مُرجح ہے۔

ولا یبعد ان یقال الخ :- اس جواب کو بھی شارح دو طرح سے رد کرتے ہیں ایک ردّ انکاری دوسرا ردّ تسلیمی ہے (۱) ردّ انکاری تو یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم ہی نہیں ہے کہ ہیولیٰ کے اندر اجزاء ہوتے ہیں ہیولیٰ تو متصل واحد ہوتا ہے کیونکہ ہیولیٰ صورت جسمیہ کے مقارن ہوتا ہے اور صورت جسمیہ متصل واحد ہے اس میں بالفعل اجزاء

نہیں ہوتے اسی لئے اس کو جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ کہا جاتا ہے جیسا کہ آپ ص۱۲۲ پر پڑھ چکے ہیں صورت جسمیہ کی مقارنت کی وجہ سے ہیولیٰ بھی متصل واحد ہے اور ان دونوں سے مرکب ہونے والے اجسام بھی متصل واحد ہوتے ہیں۔ اجسام کے متصل واحد ہونے کا بیان مفصل و مدلل ص۱۰۱ تا ص۱۰۹ پر گذر چکا ہے۔ بہرحال ہیولیٰ متصل واحد ہے اس کے اندر اجزاء فرض تو کرلئے جاتے ہیں مگر خارج میں بالفعل موجود نہیں ہوتے تو جب ہیولیٰ کے اندر اجزاء موجود ہی نہیں ہیں تو وہ مکان کے اجزاء کا تقاضا بھی نہیں کریں گے اس لئے تخصیص اجزاء الہیولیٰ باجزاء المکان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ کسی مرجح کی ضرورت پڑے فلا یلزم الترجیح بلا مرجح۔ (۲) دوسرا رد تسلیمی ہے کہ چلئے ہم تسلیم کرلیتے ہیں کہ ہیولیٰ کے اندر اجزاء ہوتے ہیں۔ مگر ہم یہ کہتے ہیں کہ ممکن ہے اس کے ساتھ کوئی حالت ایسی متعلق ہو جو ہیولیٰ کو وضع معین اور ترتیب معین کے ساتھ مخصوص کرنے والی ہو جس کی وجہ سے سفید حصہ اوپر سیاہ نیچے سرخ دائیں اور سبز بائیں جانب ہوا اس کا برعکس نہیں ہوا کیونکہ بسا اوقات چیزوں کو سیدھا رکھا جاتا ہے اور بسا اوقات الٹا یا ٹیڑھا رکھا جاتا ہے غرض کہ کبھی کسی ہیئت پر کبھی کسی ہیئت پر رکھنا پڑتا ہے ظاہر ہے کہ اس طرح رکھنے کیلئے کچھ وجوہات اور حالات ہوتے ہیں جو ان سے متعلق ہوتے ہیں اب اگر کوئی سوال کرتا ہے کہ اس چیز کو اسی وضع اور ہیئت کے ساتھ کیوں رکھا ہے دوسری ہیئت و وضع پر بھی تو رکھا جا سکتا ہے یہ ترجیح بلا مرجح ہے تو اس کا جواب یہی دیا جاتا ہے کہ کچھ وجوہات اور حالات ہیں جن کی وجہ سے اسی ہیئت مخصوصہ کو ترجیح دی گئی ہے اور یہ حالات و وجوہات مرجح بن رہے ہیں۔ بس اسی طرح آپ یہاں سمجھئے کہ ہیولیٰ کے لئے بھی کوئی ایسی حالت ہے جو وضع معین کا تقاضا کر رہی ہے۔

ولایلزم الاعتراض علیٰ ھٰذا التقدیر بان یقال إنّ الماءَ اذا انقلب هواءً او علی العکس صارَ المُنقلِبُ اَولیٰ بموضعٍ من اجزاء الحیّز الطبعی لِمَا انقلب الیه مع تساوی نسبته الیها فلتکن الهیولیٰ بعد مقارنة الصورة اولیٰ بحیّزٍ مع تساوی نسبتها الیٰ جمیع الاحیاز لِاَنّ الوضعَ السابقَ یقتضی الوضعَ اللاحقَ فلا یکون ترجیحًا بلا مُرجّح - ای اذا انقلب مثلاً جزءٌ من الماء هواءً فانّ کان قبل الانقلاب فی الموضع الطبعی للماء انتقل الیٰ اقربِ مواضعِ الهواء من ذٰلک الموضع فالقُربُ مُرجِّح للحصول فیه وان کان قبل الانقلاب فی موضع الهواء قسرًا استقرّ فیه بعده طبعًا فالحصُول فی ذٰلک الموضع مُرجّح ولا یتصوّر مثلُ ذٰلک فی الهیولیٰ التی لاوضعَ لها اصلاً

ترجمہ اور نہیں لازم آتا ہے اعتراض اس تقدیر پر بایں طور کہ یوں کہا جائے کہ پانی جب ہوا سے بدل جائے یا اس کا برعکس ہوجائے تو بدلنے والا جسم زیادہ مستحق ہوتا ہے ایک مقام کا اس جسم کے مکان طبعی کے اجزاء میں سے جس کی طرف وہ بدلا ہے باوجود اس کی نسبت کے برابر ہونے کے ان اجزاء

کی طرف، پس چاہئے کہ ہیولیٰ بھی صورت کے ملنے کے بعد کسی مکان (معین) کا زیادہ مستحق ہو جائے باوجود ہیولیٰ کی نسبت کے برابر ہونے کے تمام مکانوں کی طرف اس لئے کہ پہلی وضع بعد کی وضع کا تقاضہ کر رہی ہے پس ترجیح بلا مرجح نہیں ہوگی۔ یعنی جب مثلاً پانی کا کوئی جزء ہوا سے بدل جائے پس اگر وہ جزء بدلنے سے پہلے پانی کے مکان طبعی میں تھا تو وہ منتقل ہو جائے گا ہوا کے مقامات میں سے اس مقام کی طرف جو (پانی کے) اس مقام (طبعی) کے زیادہ قریب ہے پس قریب ہونا مرجح ہے اس مقام میں حاصل ہونے کیلئے اور اگر بدلنے سے پہلے جزء ہوا کے مقام میں تھا تو بدلنے کے بعد طبعی طور پر اسی مقام میں ٹھہر جائیگا پس اسی مقام میں (پہلے سے) حاصل ہونا مرجح ہے اور اس طرح کی بات کا اس ہیولیٰ میں تصور نہیں کیا جاتا جس کے لئے بالکل وضع نہیں ہے ۔

تشریح ولایلزم الاعتراض الخ:۔ اوپر جو کہا گیا تھا کہ ہیولیٰ عزذو وضع صورت کے ساتھ مقترن ہو کر اگر بعض احیاز میں حاصل ہوا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ مصنف کو یہ محسوس ہوا کہ اس پر اعتراض وارد ہو سکتا ہے اس لئے مصنف اس اعتراض کو دفع کرتے ہیں۔ اعتراض سے قبل بطور تمہید آپ یہ سمجھے کہ عناصر میں انقلاب ہوتا رہتا ہے پانی ہوا سے بدل جاتا ہے ہوا پانی سے تبدیل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اور دیگر عناصر میں بھی انقلاب اور تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ پانی کو جب گرم کیا جاتا ہے تو وہ حرارت کی وجہ سے ہوا میں تبدیل ہو کر بھاپ کی شکل میں اڑ جاتا ہے اسی طرح ہوا برودت کی وجہ سے پانی میں تبدیل ہو جاتی ہے چنانچہ آپ گلاس میں برف کا نہایت ٹھنڈا پانی لیں تو دیکھیں گے کہ گلاس کی چادر کے بیرونی حصہ پر پانی کے چھوٹے چھوٹے قطرات جمع ہو جاتے ہیں حالانکہ گلاس میں نہ کوئی سوراخ ہے نہ پھٹن کہ اندر سے پانی رس رس کر باہر آرہا ہو یہ پانی کے قطرات دراصل وہ ہوا ہے جو گلاس کی ٹھنڈی چادر سے ٹکرا رہی ہے وہ ہوا برودت کی وجہ سے پانی کے قطرات میں تبدیل ہوگئی ہے غرض اس طرح عناصر میں انقلاب ہوتا رہتا ہے۔ انقلاب عناصر کی بحث کتاب کے فن ثالث فی العنصریات میں بیان کی گئی ہے وہیں انشاء اللہ اس کی تفصیل معلوم ہو جائے گی۔ اس تمہید کے بعد اعتراض سنئے۔

اعتراض یہ ہے کہ مثلاً اگر پانی کا کچھ حصہ ہوا سے بدل جائے تو ظاہر ہے کہ وہ تھوڑا سا پانی ہوا بن کر پورے عالم میں تو نہیں پھیل جائے گا یا ہزاروں لاکھوں اور کروڑوں میل کی مسافت پر نہیں جائیگا بلکہ ہوا کے مکان کے اس حصہ میں جائیگا جو اس پانی کے مقام سے قریب تر ہوگا تو سوال یہ ہے کہ جب ہوا کا مکان وسیع و عریض ہے اور پورے عالم میں پھیلا ہوا ہے تو وہ پانی ہوا بننے کے بعد ہوا کے مکان کے تمام اجزاء میں سے اسی قریب والے حصہ میں کیوں، یا دور دراز کے دوسرے حصوں میں کیوں نہیں گیا یہ ترجیح بلا مرجح نہیں تو اور کیا ہے۔ تو جس طرح یہاں بغیر کسی مرجح کے تخصیص و ترجیح ہو رہی ہے ایسے ہی ہیولیٰ کے متعلق بھی ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ مکان معین میں بغیر کسی مرجح کے حاصل ہو گیا ہے۔ مصنف اس اعتراض کو دفع کرتے ہیں کہ یہ اعتراض یہاں لازم نہیں آتا اس لئے کہ یہاں تو وضع سابق نے تقاضا کیا ہے وضع لاحق کا لہذا وضع سابق مرجح ہے وضاحت اس کی یوں ہے کہ پانی کو تو ہوا بننے سے پہلے ایک وضع حاصل تھی اور وہ ایک مکان معین میں تھا ہوا بننے کے بعد دوسری وضع

لاحق ہوگئی اور ہوا کے ایک مکان معین میں چلا گیا جو پہلے مکان سے قریب تر ہے اور اس مکانِ اقرب میں وہ اسوجہ سے گیا کہ یہی مکان پہلے مکان سے قریب تر تھا تو اس مکان کا پہلے مکان سے قریب تر ہونا مرجح ہوگیا اسی کو کہا گیا ہے کہ وضع سابق نے تقاضا کیا ہے وضع لاحق کا۔ اور وضع سابق مرجح بن رہی ہے۔ ہیولیٰ میں آپ اس طرح کی بات نہیں کہہ سکتے اس لئے کہ ہیولیٰ کیلئے کوئی وضع سابق ہے ہی نہیں کیونکہ اس کو تو صورت کے اقتران سے قبل غیر ذو وضع مانا گیا ہے نہ تو اس کیلئے کوئی وضع تھی اور نہ کوئی مکان۔ اس لئے وہاں وضع سابق کے مرجح ہونیکا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

ای اذا انقلب مثلاً الخ:۔ شارح اس جواب کو قدرے تفصیل اور وضاحت سے بیان کرتے ہیں کہ مثلاً پانی کا ایک جُز جب ہوا سے تبدیل ہو جائے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو انقلاب سے پہلے وہ پانی طبعًا اپنے مکانِ طبعی میں تھا یا قسرًا اور جبرًا ہوا کے مکان میں تھا اگر اپنے مکان طبعی میں تھا یعنی وہ پانی پانی ہی کے مکان میں تھا جو ہوا کے نیچے ہے تو ہوا بننے کے بعد اوپر کو اُٹھ کر ہوا کے مکان کے اس حصہ میں منتقل ہو جائے گا جو پانی کے مکان سابق کے زیادہ قریب ہے اور اس حصہ کو ترجیح قرب کی وجہ سے ہوگی یعنی ہوا کا یہ حصہ مکان سابق کے زیادہ قریب تھا اسی لئے اس حصہ کو اختیار کیا دور دراز نہیں گیا پس اس صورت میں تو قرب مرجح ہوگا۔ اور اگر انقلاب سے قبل وہ پانی قسرًا اور جبرًا ہوا کے مکان میں تھا یعنی کسی برتن وغیرہ میں پانی بھر کر ہوا کے مکان کے کسی حصہ میں رکھدیا گیا تھا تو حرارت کی وجہ سے ہوا بننے کے بعد اسی مقام میں طبخارہ جائے گا کسی دوسرے مقام میں نہیں جائیگا یعنی جتنے حصہ میں وہ پانی موجود تھا جب پانی ہوا بن گیا تو وہ حصہ پانی سے تو خالی ہوگیا انہیں اب وہ ہوا آجائے گی جو پانی سے بنی ہے اور وہ ہوا اب چونکہ اپنے مکان طبعی میں ہے اسلئے وہ اس جگہ میں طبعًا رہے گی قسرًا نہیں۔ اور ہوا بننے کے بعد اُسی مکان سابق کو اختیار کرنا کسی دوسرے مقام میں نہ جانا اسوجہ سے ہوا کہ اس سے قبل بھی وہ اسی مقام میں تھا پس اسوقت حصول فی ذالک المکان مرجح بنے گا۔ دونوں صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئی صورت اولیٰ میں قُرب مرجح ہے اور صورت ثانیہ میں حصول فی ذلک المکان مرجح ہے۔

فی موضع الھواء قسرًا:۔ قسر کے معنی جبر اور زبردستی کے ہیں یہ اس لئے کہا گیا کہ ایک عنصر اپنے مکان میں تو طبعًا رہتا ہے اور دوسرے عنصر کے مکان میں اگر جاتا اور رہتا ہے تو جبرًا اور زبردستی رہتا ہے طبیعت تو اپنے ہی مکان میں رہنے کو چاہتی ہے یہی وجہ ہے کہ جبر اور قسر ختم ہوتے ہی فورًا اپنے مکان میں چلا جاتا ہے چنانچہ پانی کو برتن میں بھر کر آپ ہوا کے مکان میں کہیں رکھ دیجئے جب تک وہ برتن میں گھرا ہوا ہے ہوا کے مکان میں جبرًا ٹھہرا ہوا ہے جہاں برتن لوٹا یا پھوٹا یا برتن کو اُلٹا گیا فورًا وہ پانی نیچے کی طرف اپنے مکان میں چلا آئیگا۔

ولا یتصور مثل ذالک الخ:۔ اگر کوئی یہ کہے کہ جسطرح انقلاب والی صورت میں وضعِ سابق مرجح ہے اسی طرح ہیولیٰ کے متعلق کہدیا جائے کہ وضع سابق مرجح ہے شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہیولیٰ کے متعلق اس طرح کا تصور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اقتران صورت سے قبل اسکو غیر ذو وضع مانا گیا ہے اسکے لئے وضع سابق ہے ہی نہیں جسکو مرجح بنایا جائے۔ واللہ اعلم۔

فصل فی اثباتِ الصورۃِ النوعیۃ وھی التی یختلف بھا الاجسامُ انواعًا اعلم أنَّ لکلِّ واحدٍ من الاجسامِ الطبعیۃ صورۃً اُخرٰی غیرَ الصورۃِ الجسمیۃ لان اختصاص بعض الاجسامِ ببعضِ الاحیاز ای باقتضاءِ السکون عند حصولہٖ فیہ والحرکۃِ الیہ عند خروجہٖ عنہ دون البعض بل بسائرِ آثارہٖ لیس لِامرٍ خارجٍ عن الجسم بالضرورۃ ولا للھیولٰی لانہا قابلۃ فلا تکون فاعلۃً کما سیجیٔ وایضًا ھیولی العناصر مشترکۃ لانقلابِ بعضِھا بعضًا فلا تکونُ مبدأً لامورٍ مختلفۃٍ ثم إمّا ان یکون الجسمیۃ العامۃ ای الصورۃ الجسمیۃِ المتشابھۃِ فی جمیع الاجسام اولِصورۃٍ اُخرٰی لا سبیلَ الی الاولِ والا لاشترکتِ الاجسام کلُّھا فی ذٰلک فتعیّنَ الثانی وھُوَ المطلوبُ

ترجمہ

یہ فصل صورت نوعیہ کو ثابت کرنے کے بیان میں ہے اور وہ وہ صورت ہے جس کی وجہ سے اجسام انواع کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ یہ جان لے کہ اجسام طبعیہ میں سے ہر ایک جسم کیلئے صورت جسمیہ کے علاوہ ایک اور صورت ہوتی ہے اس لئے کہ بعض اجسام کا بعض مکانوں کے ساتھ خاص ہونا یعنی ان بعض اجسام کے تقاضا کرنے کی وجہ سے اس مکان میں ٹھہر جانے کا ان کے اس مکان میں حاصل ہونے کے وقت اور اسی مکان کی طرف حرکت کرنے کا اس سے نکل جانے کے وقت۔ نہ کہ بعض کے ساتھ۔ بلکہ اپنے تمام آثار کے ساتھ یہ کسی ایسے امر کی وجہ سے تو ہے نہیں جو جسم سے خارج ہو بدیہی طور پر اور نہ ہیولیٰ کی وجہ سے ہے اس لئے کہ ہیولیٰ تو استعداد رکھنے والا ہے پس یہ فاعل نہیں بنے گا جیساکہ عنقریب آرہا ہے اور نیز عناصر کا ہیولیٰ مشترک ہوتا ہے بعض عناصر کے بعض سے بدل جانے کی وجہ سے پس یہ ہیولیٰ امور مختلفہ کی علت نہیں بنے گا۔ پس اس وقت یا تو یہ (اختصاص) جسمیۃ عامہ یعنی صورت جسمیہ کی وجہ سے ہے جو تمام اجسام میں ایک دوسرے کے مشابہ ہوتی ہے یا کسی اور صورت کی وجہ سے ہے اول (صورت جسمیہ کی وجہ سے ہونے) کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے ورنہ تو تمام اجسام اسی (ایک مکان) میں مشترک ہوجائیں گے پس دوسری صورت متعین ہوگئی اور یہی مقصود ہے

تشریح

فصل فی اثبات الصورۃ النوعیۃ :- اس سے پہلے آپ صـ۷۹ پر پڑھ چکے ہیں کہ جسم مطلق جسم ہونے کے اعتبار سے تو دو جزؤں سے مرکب ہوتا ہے صورت جسمیہ اور ہیولیٰ سے مگر نوع ہونے کی حیثیت سے جسم کے اندر ایک تیسرا جزء اور ہوتا ہے جس کو صورت نوعیہ کہتے ہیں۔ مصنف نے یہ فصل صورت نوعیہ کو ثابت کرنے کے لئے منعقد کی ہے۔ سوال یہ ہو سکتا ہے کہ مصنف نے اس سے قبل دو فصلوں میں ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کے درمیان تلازم بیان کیا ہے اور آگے ھدایۃ کا عنوان قائم کرکے تلازم کی کیفیت کو بیان کریں گے تو تلازم کی بحث کے درمیان ہی میں صورت نوعیہ کے اثبات کی بحث کیوں لے آئے کیفیت تلازم سے فراغت کے بعد اس بحث کو ذکر کرنا چاہئے تھا اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف اثبات صورت نوعیہ کی بحث کو تلازم

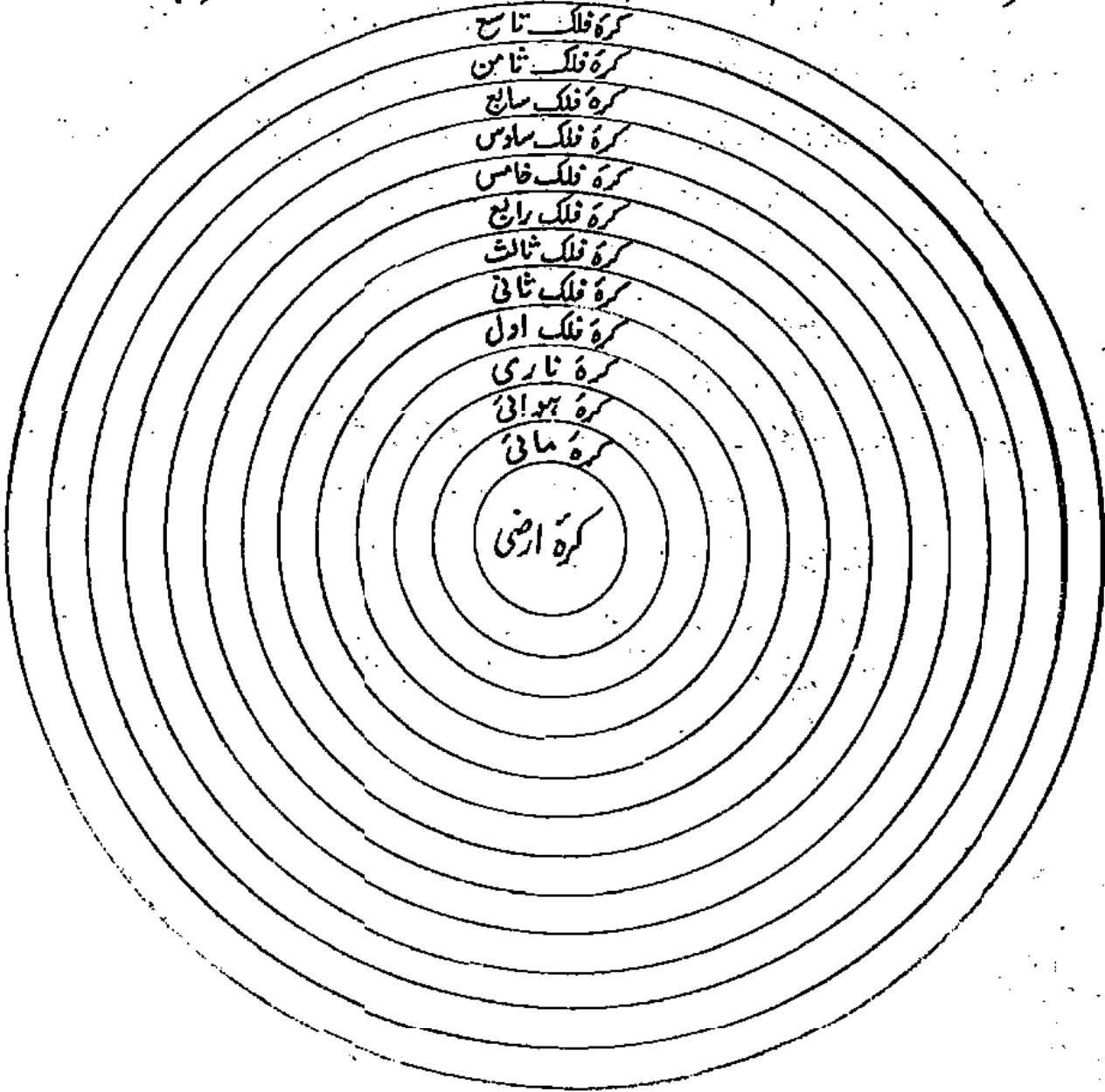
کے اثبات کے بعد اور کیفیت تلازم کے بیان سے قبل لاکر اس طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ صورت کا جو ہیولیٰ کے ساتھ تلازم ہے وہ صورت جسمیہ ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ دونوں کو شامل ہے یعنی صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ دونوں کو ہیولیٰ کے ساتھ تلازم حاصل ہے اس لئے کہ ہیولیٰ بغیر صورت جسمیہ کے پایا نہیں جاتا اور صورت جسمیہ بغیر صورت نوعیہ کے موجود نہیں ہوتی اسی طرح ادھر سے لیجئے کہ صورت نوعیہ بغیر صورت جسمیہ کے پائی نہیں جاتی اور صورت جسمیہ بغیر ہیولیٰ کے موجود نہیں ہوتی پس اس طرح ہیولیٰ اور دونوں صورتوں کے درمیان تلازم ہے اس لئے مصنف نے صورت جسمیہ اور ہیولیٰ کے مابین تلازم کے بعد صورت نوعیہ کو ثابت کیا اور تلازم کی کیفیت کو اس کے بعد ذکر کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہ کیفیت ہیولیٰ، صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ تینوں کے مابین تلازم کی ہے۔

وهي التي يختلف الخ:۔ صورت نوعیہ کی تعریف کرتے ہیں یہ تعریف محقق نصیر الدین طوسی نے شرح اشارات میں ذکر کی ہے کہ صورت نوعیہ وہ صورت ہے جس کی وجہ سے تمام اجسام انواع و اقسام کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں یعنی جسم طبعی جو مختلف انواع میں منقسم ہوتا ہے جیسے آگ، پانی، مٹی، ہوا، یہ صورت نوعیہ کی وجہ سے ہوتا ہے جسم کے ساتھ پانی صورت نوعیہ لاحق ہوئی تو پانی بن گیا، مٹی والی صورت نوعیہ لگی تو مٹی بن گئی وعلیٰ ہذا القیاس۔ صورت نوعیہ موجودات خارجیہ میں بالکل ایسی ہے جیسے موجودات ذہنیہ اور معقولات میں فصل ہوتی ہے کہ جس طرح فصل جنس کے ساتھ لاحق ہو کر اس کو مختلف انواع میں منقسم کر دیتی ہے مثلاً حیوان جنس ہے اس کے ساتھ ناطق ملایا تو حیوان ناطق یعنی انسان بن گیا جو حیوان کی ایک نوع ہے اور اگر حیوان کے ساتھ صاہل کو ملایا تو فرس بن گیا یہ بھی حیوان کی ایک نوع ہے، اور ناہق کو ملانے سے نوع حمار وجود میں آئی اسی طرح اجسام کے ساتھ صورت نوعیہ کو لاحق کرنے سے ان کی مختلف انواع وجود میں آتی ہیں۔

اعلم أن لكل واحد الخ:۔ مصنف نے اثبات الصورة النوعية کہکر جو صورت نوعیہ کے ثبوت کا دعویٰ کیا ہے مبتدی طالب علم کی سہولت اور اسکو سمجھانے کیلئے اس دعوے کی وضاحت کرتے ہیں اسی لئے ہر مبتدی طالب علم کو خطاب کرتے ہوئے اِعْلَمْ فرمایا ہے کہ یہ بات خوب اچھی طرح جان لو کہ اجسام طبعیہ میں سے ہر جسم کے لئے صورت جسمیہ کے علاوہ ایک اور صورت کا ہونا ضروری ہے۔

لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياز الخ:۔ احیاز حیّز کی جمع ہے بمعنی مکان حیّز اور مکان میں تھوڑا سا فرق ہے عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے حیّز عام اور مکان خاص ہے جس کی تفصیل مکان اور حیّز کی بحث میں آگے آ رہی ہے۔ یہاں سے مصنف دعویٰ مذکور کی دلیل بیان کرتے ہیں دلیل سے قبل بطور تمہید ہم چند باتیں بیان کرتے ہیں۔ تاکہ دلیل کے سمجھنے میں آسانی ہو۔

(۱) فلاسفہ کے یہاں پورا عالم تیرہ کُروں پر مشتمل ہے چار کُرے عناصر کے اور نو کُرے افلاک کے مانتے ہیں سب سے نیچے کرۂ ارض پھر اس کے اوپر اس کا احاطہ کئے ہوئے کرۂ مائی پھر اوپر اسی طرح کرۂ ہوائی پھر اس کے اوپر کرۂ ناری،

یہ تو عناصر اربعہ ہوئے پھر کرۂ ناری کے اوپر کرۂ فلک اوّل اس سے اوپر کرۂ فلک ثانی اسی طرح سلسلہ وار کرۂ فلک سابع کے اوپر کرۂ فلک ثامن اور اس کے اوپر کرۂ فلک تاسع ہے جو تمام کرات کا احاطہ کرنے والا اور سب سے بڑا کرہ ہے اسی لئے اس کو فلک محیط اور فلک اعظم کہتے ہیں اہل فلسفہ جو نو افلاک کے قائل ہوئے ہیں حالانکہ اہل اسلام کے یہاں سات آسمان ہیں جیسا کہ قرآن واحادیث میں بکثرت مصرح ہیں وہ اس لئے کہ اہل اسلام کے یہاں ساتویں آسمان کے اوپر جو عرش اور اس کے اوپر کرسی ہے فلاسفہ عرش کو فلک ثامن اور کرسی کو فلک تاسع سے تعبیر کرتے ہیں اس لئے ان کے یہاں نو افلاک ہوگئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی کرسی اپنے اندر سارے افلاک و عناصر کو لئے ہوئے ہے اور سب کا احاطہ کرنیوالی ہے قرآن پاک میں اس کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ وَسِعَ کُرْسِیُّہُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بہرحال پورا عالم تیرہ اجسام کرویہ پر مشتمل ہوا چار اجسام عنصریہ جس کو عالم عناصر کہا جاتا ہے اور نو اجسام فلکیہ جن کو عالمِ افلاک کہتے ہیں جیسا کہ نقشہ سے ظاہر ہے۔

(۲) ان اجسام میں سے ہر جسم کا اپنا اپنا ایک مخصوص مکانِ طبعی ہے جس میں رہنے کیلئے اس جسم کی طبیعت مقتضی ہوتی ہے پھر افلاک میں سے تو ہر فلک ہمیشہ اپنے ہی مکان میں رہتا ہے دوسرے فلک کے مکان میں نہیں جاتا البتہ عناصر میں سے ایک عنصر دوسرے عنصر کے مکان میں جبرًا وقسرًا چلا جاتا ہے مگر جبر وقسر ختم ہوتے ہی فورًا اپنے مکان کا رُخ کرتا ہے اور اپنے مکان میں جاکر طبعًا ٹھہر جاتا ہے مثلاً مٹی کہ اسکا مکان سب سے نیچے ہے اگر آپ کوئی ڈھیلا یا پتھر اپنے ہاتھ میں اٹھاکر یا پھینک کر یا کسی اور طرح سے اوپر ہوا کے مکان میں لیجائیں تو وہ مجبورًا ہوا کے مکان میں چلا جائے گا اور جب تک اس کو زبردستی ہوا کے مکان میں رکھا جائے گا رہے گا مگر جب آپ اسکو اس کے حال پر چھوڑ دیں گے اور جبر اور زبردستی ختم کر دیں گے تو فورًا وہ نیچے کی طرف حرکت کرے گا اور اپنے مکان طبعی میں جاکر ساکن ہو جائے گا تو اپنے مکان میں جاکر سکون کا تقاضا کرنا اور اپنے مکان سے نکلنے کے بعد اسی کی طرف حرکت کا تقاضا کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ جسم اپنے ایک مکان طبعی کے ساتھ مختص ہے اسی کو شارح نے ای باقتضاء السکون الخ سے بیان کیا ہے بہر حال معلوم ہوا کہ مٹی کا مکان طبعی مکان اسفل ہے اس کی طبیعت سب سے نیچے رہنے کو مقتضی ہے اس سے اوپر پانی کا مکان ہے پانی کی طبیعت مٹی سے اوپر رہنے کو چاہتی ہے اس سے اوپر ہوا کا مکان اور اس سے اوپر آگ کا مکان ہے

اس پر شاید یہ شبہ ہو کہ پانی تو زمین کے اندر یعنی مٹی کے نیچے رہتا ہے تو پانی کا مکان ارض سے نیچے ہوا اس شبہ کا دفعیہ یہ ہے کہ پانی کا مکان طبعی تو مٹی کے اوپر ہی ہے البتہ اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ سے کچھ پانی کو جبرًا زمین کے اندر محبوس اور محفوظ کر دیا ہے تاکہ لوگ اپنی اپنی ضرورت کے وقت کنواں کھود کر یا بورنگ اور نل وغیرہ کے ذریعہ زمین سے پانی نکالتے اور استعمال کرتے رہیں حق تعالیٰ کا ارشاد ہے وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً بِقَدَرٍ فَاَسْکَنّٰهُ فِی الْاَرْضِ وَاِنَّا عَلٰی ذَهَابٍ بِهٖ لَقٰدِرُوْنَ (اور ہم نے آسمان سے مناسب مقدار کے ساتھ پانی برسایا پھر ہم نے اس کو (مدت تک) زمین میں ٹھیرایا (چنانچہ کچھ پانی تو زمین کے اوپر رہتا ہے اور کچھ اندر اُتر جاتا ہے جو وقتاً فوقتاً نکلتا رہتا ہے) اور ہم (جسطرح اس کے برسانے پر قادر ہیں اسی طرح) اس کے معدوم کر دینے پر بھی قادر ہیں (بیان القرآن)

پانی کا مکان طبعی مٹی سے اوپر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آپ اگر کسی برتن میں پانی بھر کر اس میں مٹی کنکر پتھر وغیرہ ڈالیں تو مٹی وغیرہ نیچے بیٹھ جائے گی اور پانی اوپر آجائے گا اگر پانی کا مکان طبعی مٹی سے نیچے اور مٹی کا مکان اوپر ہوتا تو مٹی ڈھیلے اور پتھر پانی کے اوپر تیرتے رہا کرتے حالانکہ ایسا نہیں ہے دراصل بات یہ ہے کہ جتنا جس جسم میں ثقل اور بھاری پن ہوتا ہے اتنا ہی اس کا مکان اسفل ہوتا ہے اور جس میں جتنی لطافت اور ہلکا پن زیادہ زیادہ ہوتا ہے اتنا ہی اس کا مکان اوپر ہوتا ہے مٹی بہ نسبت پانی کے زیادہ ثقیل ہے اس لئے اس کا مکان طبعی سب سے نیچے ہے پانی میں ثقل اس سے کم ہے اس لئے اسکا مکان اس سے اوپر ہے اور آگ میں لطافت سب سے زیادہ ہے اس لئے اس کا مکان سب سے اوپر ہے اور ہوا میں بہ نسبت آگ کے لطافت کم ہے اس لئے اس کا مکان آگ سے نیچے ہے

تم نے کوّے کا قصہ سنا ہوگا کہ ایک پیاسے کوّے کو کسی مکان کی چھت پر گھڑا رکھا ہوا نظر آیا وہ پانی پینے کیلئے اُترا اور گھڑے کے قریب آکر دیکھا کہ اس میں پانی کم ہے اس کا منھ پانی تک نہیں پہنچ پاتا ہے وہ کوا گیا اور چھوٹے

چھوٹے کنکر پتھر لا لا کر اس گھڑے میں ڈالتا رہا، کنکر اور پتھر نیچے بیٹھتے گئے اور پانی اوپر آگیا کوا آرام سے پانی پی کر چلا گیا، کوا اس فلسفہ کو جانتا تھا کہ پانی کا مکان طبعی مٹی سے اوپر ہے اسی لئے اس نے یہ تدبیر اختیار کی۔ میں بچوں سے درس میں کہا کرتا ہوں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کوا ایبذی پڑھا ہوا تھا۔

(۳) جس طرح اجسام کے مکانوں میں اختلاف اور اختصاص ہے کہ کوئی جسم کسی مکان کے ساتھ اور کوئی کسی مکان کے ساتھ مخصوص ہے اسی طرح اجسام کے آثار میں بھی اختلاف واختصاص ہے کسی جسم کا اثر حرارت ہے جیسے آگ اور کسی جسم کا اثر برودت ہے جیسے کہ پانی، یا مثلاً عناصر کہ وہ انفکاک کو قبول کرتے ہیں یعنی ان کی تقسیم اور ٹکڑے ہوجاتے ہیں مگر افلاک کیلئے انفکاک بالکل محال ہے، اسی طرح عناصر میں انقلاب ہوتا رہتا ہے کہ ایک عنصر دوسرے عنصر سے بدل جاتا ہے پانی ہوا سے اور ہوا پانی سے بدل جاتی ہے جیسا کہ آپ ابھی فصل سابق کے اخیر میں ص<u>۲۱۵</u> پر پڑھ چکے ہیں۔ مزید تفصیل اس کی عنصریات کے بیان میں انشاء اللہ آجائے گی مگر افلاک میں انقلاب نہیں ہوتا کہ ایک فلک دوسرے فلک سے بدل جائے، پس قبول انفکاک وانقلاب مخصوص ہے عناصر کے ساتھ اور امتناع انفکاک وانقلاب مخصوص ہے افلاک کے ساتھ اس طرح اجسام کے آثار مختلف ہیں۔

اس تمہید کے بعد اب صورت نوعیہ کے اثبات کی دلیل سنئے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جب تمام اجسام ہونے میں مشترک ہیں تو پھر یہ اجسام مکانوں اور آثار کے اعتبار سے مختلف کیوں ہیں کہ کوئی جسم کسی مکان کے ساتھ اور کوئی کسی مکان کے ساتھ مخصوص ہے اسی طرح کوئی جسم کسی اثر کے ساتھ اور کوئی کسی اثر کے ساتھ مخصوص ہے آخر یہ اختلاف اور اختصاص کس سبب سے ہے؟ اس میں عقلاً چار احتمالات ہیں ــ یا تو یہ اختصاص کسی امر خارج کی وجہ سے ہوگا ــ یا امر داخل کی وجہ سے اگر امر داخل کی وجہ سے ہے تو اس میں تین احتمالات ہیں یا تو ہیولیٰ کی وجہ سے یا صورت جسمیہ کی وجہ سے یا کسی اور صورت کی وجہ سے یہ کل چار احتمالات ہوگئے ان میں سے پہلے تین احتمالات باطل ہیں احتمال اول تو بداہۃً محال ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ آگ خود بخود اوپر کو جاتی ہے اور مٹی خود بخود نیچے کو آتی ہے کسی امر خارج کی وجہ سے نہیں یعنی مٹی اگر اپنے ثقل اور بوجھ کی وجہ سے نیچے کی طرف آتی ہے یہ ثقل خود اس کی ذات میں داخل ہے کسی امر خارج کی وجہ سے اسکو عارض نہیں ہوا اسی طرح آگ جو اپنی لطافت اور خفت کی وجہ سے اوپر کو جاتی ہے یہ لطافت اور خفت اس کو امر خارجی کی وجہ سے عارض نہیں ہوئی بلکہ اس کی ذات ہی میں داخل ہے ایسے ہی ہم دیکھتے ہیں کہ گرم پانی خود بخود بغیر کسی سبب خارجی کے ٹھنڈا ہوجاتا ہے معلوم ہوا کہ پانی کی برودت خود اس کی ذات کی وجہ سے عارض ہے کسی خارج کی وجہ سے نہیں۔ بہرحال احتمال اول باطل اور محال ہے جس کو مصنف نے لیسَ لامرٍ خارجٍ سے بیان کیا ہے

ولا للهيولیٰ :ــ یہ دوسرے احتمال کا بطلان ہے کہ یہ اختصاص ہیولیٰ کی وجہ سے بھی نہیں ہے اس کی دو وجہ ہیں ایک تو یہ ہیولیٰ قابل ہوتا ہے اور قابل چیز فاعل نہیں بن سکتی اس لئے ہیولیٰ کو اختصاص کیلئے فاعل بنانا محال ہے، ہیولیٰ کے قابل ہونے کا مطلب کیا ہے؟ اس کو یوں سمجھئے کہ قابل کے دو معنی آتے ہیں ایک قابل بمعنی متصف جیسے کہا جائے کہ کاتب کتابت کو قبول کرنے والا ہے یعنی وصف کتابت کے ساتھ متصف ہے دوسرے قابل

بمعنی مستعد یعنی صلاحیت و استعداد رکھنے والا جیسے کہا جائے الانسان کتابت کو قبول کرنے والا ہے یعنی کتابت کی صلاحیت اور استعداد والا ہے۔ پہلی صورت میں کتابت بالفعل موجود ہے دوسری صورت میں کتابت بالقوۃ موجود ہے یعنی فی الحال تو کتابت کے ساتھ متصف نہیں ہے البتہ اس میں کاتب بننے کی صلاحیت و استعداد ہے یہاں قابل کے دوسرے معنی مراد ہیں یعنی ہیولیٰ احیاز و آثار کی استعداد و صلاحیت رکھنے والا ہے۔ اور جو چیز کسی شئے کیلئے مستعد ہوتی ہے وہ اس کیلئے فاعل نہیں ہوسکتی کیونکہ کسی شئے کی استعداد کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ابھی وہ شئے مفقود ہے موجود نہیں ہے صرف صلاحیت و استعداد ہے اور کسی شئے کے فاعل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے اس شئے کو وجود بخشدیا اور وہ شئے موجود ہوگئی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ استعداد مستلزم ہے فقدان کو اور فاعلیۃ مستلزم ہے وجدان کو اور فقدان و وجدان میں منافاۃ ہے پس مستعد ہونے اور فاعل ہونے میں بھی منافات ہوگی اس لئے جو شئے مستعد اور قابل ہوتی ہے وہ فاعل نہیں ہوسکتی تو جب ہیولیٰ قابل ہے تو اس کا اس اختصاص احیاز و آثار کیلئے فاعل اور سبب بننا محال ہے۔

کما سیجئ :۔ یعنی ہم آگے چل کر الٰہیات کے فن ثانی کی فصل ثامن میں بیان کیا گیا ہے کہ قابل شئے کی استعداد رکھتا ہے اور فاعل شئے کو وجود بخشتا ہے اور دونوں میں مغایرت ہے استعداد رکھنا اور چیز ہے وجود بخشنا اور چیز ہے اس لئے جو شئے قابل ہو وہ فاعل نہیں ہوتی۔

وایضا هیولی العناصر الخ :۔ یہ احتمال ثانی کے بطلان کی دوسری وجہ ہے کہ ہیولیٰ کا اختصاص کیلئے فاعل بننا اس وجہ سے بھی محال ہے کہ عناصر کا ہیولیٰ (مادہ) مشترک ہوتا ہے یعنی ایک عنصر کا مادہ دوسرے عنصر کے مادہ سے حقیقت کے اعتبار سے مختلف نہیں ہوتا بلکہ تمام عناصر کا مادہ مشترک ہوتا ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ ایک عنصر دوسرے عنصر سے بدل جاتا ہے مثلاً پانی ہوا سے اور ہوا پانی سے بدل جاتی ہے یعنی پانی کا مادہ صورت مائیہ کا لباس اتار کر صورت ہوائیہ کا لباس پہن لیتا ہے مادہ جوں کا توں باقی رہتا ہے البتہ صورت کا لباس بدلتا رہتا ہے معلوم ہوا کہ پانی اور ہوا کا مادہ ایک ہی ہے صورتیں یکے بعد دیگرے بدلتی رہتی ہیں اسی طرح دیگر عناصر آگ اور مٹی سبھی میں انقلاب ہوتا رہتا ہے جس کی تفصیل فن ثالث میں عنصریات کے بیان میں آئے گی۔ بہر حال عناصر اربعہ کا مادہ مشترک ہوتا ہے اور مشترک شئے امور مختلفہ کی علت نہیں ہوسکتی وہ تو امور مشترکہ ہی کی علت ہوسکتی ہے۔ یعنی اگر احیاز و آثار کی علت ہیولیٰ کو قرار دیا جائے تو جب یہ ہیولیٰ مشترک ہے تو احیاز و آثار میں اشتراک ہونا چاہئے حالانکہ احیاز اور آثار عناصر کے مختلف ہیں یعنی اگر مادہ کی وجہ سے ہوا کو ایک معین مکان طبعی حاصل ہوا ہے تو یہی مادہ اشتراک کی وجہ سے پانی کا بھی ہے اس لئے پانی کا مکان طبعی بھی وہی ہوا والا مکان ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہر عنصر کا مکان طبعی علیحدہ علیحدہ ہے کما مرّ۔ معلوم ہوا کہ اس اختلاف و اختصاص کی علت ہیولیٰ نہیں ہے۔

فحینئذ اما ان یکون :۔ یعنی جب یہ دو احتمال باطل ہوگئے کہ نہ تو اختصاص امر خارج کی وجہ سے ہے اور نہ ہیولیٰ کی وجہ سے۔ پس اب دو احتمال باقی رہ گئے کہ یا تو یہ اختصاص صورت جسمیہ کی وجہ سے ہے یا کسی اور صورت

کی وجہ سے، احتمال اول باطل ہے کیونکہ صورت جسمیہ بھی تمام اجسام کی مشترک ہے صورت جسمیہ کے بارے میں آپ ص۸۷ پر پڑھ چکے ہیں کہ وہ ایک جوہر ہوتی ہے جو تینوں جہات (طول، عرض اور عمق) میں پھیلی ہوئی ہوتی ہے اور یہ صورت جسمیہ تمام اجسام کے اندر پائی جاتی ہے اور آپ کو ابھی معلوم ہو چکا ہے کہ مشترک شے امور مختلفہ کی علت نہیں بن سکتی اگر بعض احیاز کا اختصاص صورت جسمیہ کی وجہ سے مانا جائے تو تمام اجسام کا اسی ایک مکان میں مشترک ہونا لازم آئے گا اس لئے اخیر کے ان دونوں احتمالوں میں سے احتمال اول بھی باطل ہے پس دوسرا احتمال (جو احتمالات اربعہ میں سے چوتھا احتمال ہے) متعین اور ثابت ہوگیا کہ یہ اختصاص صورت جسمیہ کے علاوہ کسی اور صورت کی وجہ سے ہے اور یہی مطلوب ہے کہ اجسام کے اندر صورت جسمیہ کے علاوہ ایک اور صورت کا ہونا ضروری ہے جس کی وجہ سے اجسام مختلف انواع اختیار کرتے ہیں اور جس کی وجہ سے احیاز اور آثار کا اختلاف اور اختصاص ہوتا ہے اور یہی صورت نوعیہ ہے فثبت المدعیٰ والمطلوب۔

للجسمیۃ العامۃ :۔ صورت جسمیہ کو جسمیت عامہ بھی کہا جاتا ہے عامّہ کے معنی مشترکہ کے ہیں کیونکہ صورت جسمیہ تمام عناصر اور افلاک میں مشترک ہوتی ہے اس لئے اس کو جسمیۃ عامہ کہتے ہیں شارح نے اسکی تفسیر کی ہے ھو المتشابھۃ فی جمیع الاجسام کے ساتھ یعنی تمام اجسام میں صورت جسمیہ ایک دوسرے کے مشابہ ہوتی ہے تمام اجسام کی صورت جسمیہ ایک ہی جیسی ہے وہی الجوہر الممتد فی الجہات الثلثۃ ۔

لا یخفیٰ علیک انّہٗ لابُدّ لاختصاص الاجسام بصُوَرِہا النوعیۃ من سببٍ وقد ذھبوا الی انّ الاختصاصَ فی الاجسام العُنصریۃ لانّ المادّۃَ العنصریّۃَ قبل حدوثِ صورۃٍ فیہا کانت متصفۃً بصورۃ اُخریٰ لاجلہا استعدّت لقبول الصورۃ اللاحقۃ واَمّا فی الاجسام الفلکیۃ فلانّ لکلّ فلکٍ مادۃً مخالفۃً بالمٰھیۃ لمادۃ الفلک الاٰخر وکلُّ مادۃٍ فلکیۃ لاتقبل الاالصورۃَ التی حصَلَتْ فیہا وقیل لِمَ لا یجوز ان یکونَ الاختصاص بالاٰثار فی العنصریّات لانّ مادتہاقبل الاتصاف بکل کیفیۃٍ کانتْ موصوفۃً بکیفیۃٍ اُخریٰ لاجلہا استعدّتْ لقبول الکیفیۃِ اللاحقۃِ وفی الفلکیات لِاَنَّ مادۃَ کُلِّ فلکٍ لاتقبل الّا کیفیتہا الحاصلۃَ لہا فلا یحتاج الی اثبات الصورۃ النوعیۃ وقد یجابُ بانّا نعلم بداھۃً اَنَّ حقیقۃَ النار مخالفۃٌ لحقیقۃ الماء فلابُدَّ من اختلافہا بِاَمْرٍ جوھریٍّ مُختصٍ

ترجمہ: تجھ پر یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ اجسام کے اپنی اپنی صورت نوعیہ کے ساتھ مخصوص ہونے کیلئے ایک سبب کا ہونا ضروری ہے، اور فلاسفہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ (اپنی اپنی صورت نوعیہ کے ساتھ) اختصاص اجسام عنصریہ میں تو اس وجہ سے ہے کہ عنصری مادہ کسی صورت (نوعیہ) کے اسکے اندر پیدا ہونے سے پہلے دوسری صورت (نوعیہ) کے ساتھ متصف تھا اس (پہلی) صورت کی وجہ سے بعد والی صورت (نوعیہ) کو قبول

کرنے کی استعداد پیدا ہوگئی اور بہر حال (اختصاص) اجسام فلکیہ میں پس اس لئے ہے کہ ہر فلک کیلئے ایک مادہ ہے جو حقیقت کے اعتبار سے دوسرے فلک کے مادہ کے مخالف ہے اور ہر فلکی مادہ نہیں قبول کرتا ہے مگر اسی صورت کو جو اس میں حاصل ہوتی ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ بات کیوں نہیں جائز ہے کہ آثار کے ساتھ اختصاص اجسام عنصریہ میں اسوجہ سے ہو کہ ان کا مادہ ہر کیفیت کے ساتھ متصف ہونیسے قبل ایک دوسری کیفیت کے ساتھ متصف تھا جسکی وجہ سے بعد والی کیفیت کو قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوگئی اور اجسام فلکیہ میں اسوجہ سے کہ ہر فلک کا مادہ نہیں قبول کرتا ہے مگر اپنی اسی کیفیت کو جو اس کیلئے حاصل ہے پس صورتِ نوعیہ کو ثابت کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے اور کبھی اسکا جواب دیا جاتا ہے بایں طور کہ ہم بدیہی طور پر یہ جانتے ہیں کہ آگ کی حقیقت پانی کی حقیقت کے مخالف ہے پس ان دونوں کا اختلاف کسی مخصوص امر جوہری کے ذریعہ ہونا ضروری ہے ۔

تشریح

لا یخفیٰ علیك الخ :۔ یہ ایک اعتراض ہے جو امام رازی نے فلاسفہ پر کیا ہے کہ اجسام جسطرح احیاز و آثار کے اعتبار سے مختلف ہیں اسی طرح اپنی اپنی صورت نوعیہ کے اعتبار سے بھی تو مختلف ہیں کہ مٹی کی صورتِ نوعیہ اور ہے پانی کی اور ۔ اسی طرح آگ کی صورت نوعیہ جُدا ہے اور ہوا کی صورت نوعیہ جُدا ہے ہر ہر جسم علیحدہ علیحدہ اپنی اپنی صورت نوعیہ کے ساتھ مختص ہے اسی طرح فلکیات ہیں کہ فلک اول کی صورت نوعیہ اور ہے فلک ثانی کی اور ہے ۔ اسی طرح ہر فلک کی صورت نوعیہ بھی جدا گانہ ہے تو آپ نے آثار اور احیاز کے اختصاص و اختلاف کیلئے تو صورت نوعیہ کو سبب قرار دیدیا اب سوال یہ ہے کہ ان کی صُوَر نوعیہ کے اختلاف و اختصاص کا آخر کیا سبب ہے ؟ اس کیلئے بھی تو ایک سبب کا ہونا ضروری ہے تو جسم کے اندر صورت نوعیہ کے علاوہ ایک اور صورت کا ماننا ضروری ہوگا پھر وہ صورت بھی ہر ایک کی مختلف ہوگی تو اُن کے اختلاف کیلئے ایک اور صورتِ نوعیہ کو ماننا پڑے گا ۔ اس طرح تسلسل لازم آئے گا وھو محال :۔

وقد ذھبوا الی ان الاختصاص الخ :۔ امام رازی اپنے اعتراض مذکور کا خود جواب دیکر آگے خود ہی اس پر اعتراض کرتے ہیں ۔ اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اجسام عنصریہ میں سے ہر ہر جسم جو اپنی اپنی صورت نوعیہ کے ساتھ متصف اور مختص ہے وہ اسوجہ سے ہے کہ مادۂ عنصریہ کو جب کوئی صورت نوعیہ لاحق ہوتی ہے وہ اس صورت کے لاحق ہونیسے قبل ایک دوسری صورت نوعیہ کے ساتھ متصف ہوتا ہے جسکی وجہ سے صورت لاحقہ کی استعداد اس میں پیدا ہو جاتی ہے اسلئے وہ اس صورت کو قبول کرلیتا ہے تو صورت نوعیہ کے لاحق ہونے کا سبب وہ استعداد ہے جو صورت سابقہ کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے اسلئے دوسری صورت کو سبب قرار دینے کی ضرورت نہیں جس سے تسلسل لازم آئے مثلاً پانی کے مادہ کو پانی کی صورت نوعیہ لاحق ہونیسے پہلے مثلاً ہوا کی صورت نوعیہ لاحق تھی ہوا سے وہ پانی میں تبدیل ہوگیا تو ہم یہ کہیں گے کہ اسکو جو صورتِ مائیہ لاحق ہوئی ہے وہ اس وجہ سے کہ اس سے قبل اس کے ساتھ صورت ہوائیہ لگی ہوئی تھی اور صورت ہوائیہ میں صورت مائیہ کو قبول کرنے کی استعداد ہے اس لئے اس نے صورت مائیہ کو قبول کرلیا ۔ اسی طرح ہر عنصر کو جو اسکی صورت نوعیہ لاحق ہوئی ہے وہ صورت سابقہ کی

وجہ سے پیدا شدہ استعداد کی وجہ سے لاحق ہوئی ہے اس لئے کسی دوسری صورت کو ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔
یہ وجہ تو عنصریات سے متعلق ہے جن میں انقلاب اور تبدیلی ہوتی رہتی ہے اور ان کا مادہ اسی وجہ سے مشترک ہوتا ہے اور فلکیات میں چونکہ انقلاب نہیں ہوتا اور اسی لئے ان کا مادہ مشترک نہیں ہوتا تو ان کے متعلق یوں کہا جائیگا کہ ہر فلک کا مادہ دوسرے فلک کے مادہ کے حقیقت و ماہیت کے اعتبار سے ہی مخالف اور مغایر ہوتا ہے اس تغایر کی وجہ سے وہ صرف اسی صورت کو قبول کرتا ہے جو اس کے ساتھ لاحق ہوتی ہے کسی دوسری صورت کو قبول نہیں کرتا تو ان کے مادوں کا مختلفۃ الحقیقۃ ہونا ہی صُوَرِ نوعیہ کے اختصاص کا سبب ہے اس لئے ان کیلئے بھی کسی دوسری صورت کو سبب قرار دینے کی ضرورت نہیں ہے۔

قیل لم لا یجوز الخ:۔ امام رازی جواب مذکور پر اعتراض کرتے ہیں کہ جب اختصاص بصُوَرہا النوعیۃ کا سبب صورت نوعیہ سابقہ کو قرار دینا جائز ہے تو آثار وکیفیات اور احیاز کے ساتھ اختصاص کا سبب کیفیات کو قرار دینا کیوں نہیں جائز ہے آپ اس اختصاص کا سبب بھی کیفیات سابقہ کو ہی قرار دیدیجئے اور یوں کہدیجئے کہ ہر جسم جو اپنے ایک اثر اور کیفیت مثلاً برودت وغیرہ کے ساتھ مختص ہے اسی طرح اپنے حیّز اور مکان کے ساتھ جو مختص ہے وہ عنصریات میں تو اس وجہ سے ہے کہ اس کیفیت کے ساتھ متصف ہونے سے قبل وہ جسم عنصری دوسری کیفیت کے ساتھ متصف تھا جس کی وجہ سے کیفیت لاحقہ کو قبول کرنے کی اس میں استعداد پیدا ہوئی اس لئے اس نے اس کیفیت اور اثر کو قبول کرلیا اور فلکیات میں اسوجہ سے ہے کہ ہر فلک کا مادہ مغایر فی الحقیقۃ ہونے کی وجہ سے صرف اسی کیفیت کو قبول کرتا ہے جو اسکو حاصل ہے اسی لئے اس کیفیت کے ساتھ مختص ہے اب شروع ہی سے صورت نوعیہ کو ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں پڑے گی۔ اختصاص بالاحیاز والآثار کا سبب یہ کیفیات سابقہ ہوگئیں۔

وقد یجاب الخ:۔ امام رازی کے اس اعتراض کا جواب بعض لوگوں نے اس طرح دیا ہے کہ کیفیات سابقہ کو اختلاف آثار کا سبب قرار دینا جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ تو بدیہی طور پر ہمیں معلوم ہے کہ عناصر میں حقیقت کے اعتبار سے اختلاف ہے مثلاً آگ کی حقیقت پانی کی حقیقت کے بالکل مخالف ہے کیونکہ آگ کی حقیقت العنصر الحار الیابس اور پانی کی حقیقت العنصر البارد الرطب ہے یعنی آگ ایسا عنصر ہے جو گرم اور خشک ہو اور پانی ایسا عنصر ہے جو ٹھنڈا اور تر ہو، اور جو چیزیں حقیقت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں ان میں اختلاف امور جوہریہ مختصہ یعنی ذاتیات کی وجہ سے ہوتا ہے، امور عرضیہ یعنی عوارض کی وجہ سے نہیں ہوتا جیسے انسان، فرس حمار، یہ حقیقت کے اعتبار سے مختلف ہیں ان میں جو اختلاف ہے وہ فصول (ناطق، صاہل اور ناہق) کی وجہ سے ہے اور فصول ذاتیات کے قبیل سے ہوتی ہیں تو جب عناصر مختلفۃ الحقیقۃ ہیں تو ان کے اختلاف کا سبب بھی کوئی امر جوہری مختص یعنی امر ذاتی ہونا چاہیئے جو اُن کے اندر باقی اور محفوظ رہے اور کیفیات تو از قبیل عوارضات ہیں جو زائل ہو جانے والے ہیں اس لئے کیفیات سابقہ کو اس اختلاف واختصاص کا سبب بنایا نہیں جاسکتا بلکہ اس کا سبب صورت نوعیہ ہی کو قرار دیا جائے گا کیونکہ صورت نوعیہ امر جوہری ہے جو جسم کی ذات میں داخل ہے

اوراس کے ساتھ مختص ہے۔ اس کو مثال سے سمجھئے کہ دیکھو پانی کی برودت کا سبب اسکی صورت نوعیہ ہے۔ برودت کے زائل ہونے کے بعد بھی پانی کی صورت نوعیہ باقی اور محفوظ رہتی ہے مثلاً پانی آگ کی ملاقات کی وجہ سے جب گرم ہو جاتا ہے تو دیکھو برودت زائل ہوگئی ہے مگر وہ صورت نوعیہ جو برودت کا سبب ہے وہ اب بھی باقی ہے یہی وجہ ہے کہ تھوڑی دیر بعد یہ گرم پانی پھر برودت کی طرف لوٹ جاتا ہے اور ٹھنڈا ہو جاتا ہے وہ تو صرف ایک خارجی سبب یعنی ملاقات نار کی وجہ سے تھوڑی دیر کیلئے گرم ہوگیا تھا۔ اگر برودت کا سبب اس میں باقی اور محفوظ نہ ہوتا تو برودت کی طرف عود نہ کرتا بہرحال معلوم ہوگیا کہ اختصاص بالآثار والکیفیات کا سبب کیفیات سابقہ کو نہیں بنایا جاسکتا بلکہ صورت نوعیہ ہی کو بنایا جائے گا اور اسکو ثابت ماننا ضروری ہوگا۔ مگر اس جواب پر دو اشکال وارد ہوتے ہیں (۱) یہ کہ اس میں عناصر کی حقیقت کے اختلاف کے بارے میں بداہت کا دعویٰ کیا گیا ہے حالانکہ اشیاء کی حقائق کا سمجھنا اور متعین کرنا بڑا دشوار ہے ہوسکتا ہے کہ عناصر حقیقت کے اعتبار سے متحد ہوں اور امور خارجیہ اور عوارض کے اعتبار سے مختلف ہوں آپ ان کا مختلفة الحقیقه ہونا دلیل سے ثابت کیجئے بداہت کا دعویٰ مسموع نہیں ہوگا۔ (۲) دوسرا اشکال یہ ہے کہ یہ جواب محض عنصریات سے متعلق ہے کیونکہ اس میں عناصر ہی کے مختلفة الحقیقة ہونے کو لیکر گفتگو کی گئی ہے اس لئے اس سے عنصریات میں تو صورت نوعیہ کے وجود پر دلالت ہوتی ہے مگر فلکیات کے متعلق ابھی گفتگو باقی رہجاتی ہے ان میں صورت نوعیہ کا ثبوت نہیں ہوتا۔

وَاعلَمْ اَنَّ دليلهم لو تَمّ لَدَلَّ علیٰ اَنَّ لِآثار الاجسام مَبْدأً فيها وامّا اَنّ ذلك المبدأ واحدٌ او متعددٌ فلا دلالة له عليه ولعلّهم انما اقتصروا على الواحدِ لعدم احتياجهم الى الزائد فان قيل هٰذا منافٍ لقولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قلنا امتناع صُدورِ المتعدد عن الواحد مشروطٌ بعدم تعدد الجهات في الواحد والصورة النوعية وان كانت امرًا واحدًا بالذات الّا انها متعددة الجهات تقتضى لِكُلّ جهةٍ ما يناسِبُها

ترجمہ: اور تو جان لے کہ ان کی دلیل اگر مکمل ہو تو (فقط) اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اجسام کے آثار کیلئے ان کے اندر مبدأ (سبب) ہوتا ہے اور بہرحال یہ بات کہ یہ سبب ایک ہے یا متعدد ہیں پس اس بات پر اس (دلیل) کی کوئی دلالت نہیں ہے اور شاید انھوں نے (فلاسفہ نے) زائد کی طرف محتاج نہ ہونیکی وجہ سے ایک پر اکتفار کیا ہے پس اگر کہا جائے کہ یہ تو ان کے اس قول کے منافی ہے کہ ایک سے فقط ایک ہی صادر ہوتا ہے تو ہم جواب دیں گے کہ ایک سے متعدد چیزوں کے صادر ہونے کا محال ہونا اس واحد میں جہات کے متعدد نہ ہونے کے ساتھ مشروط ہے اور صورت نوعیہ اگرچہ ذات کے اعتبار سے واحد چیز ہے مگر بیشک وہ متعدد جہات والی ہے۔ ہر جہت کی وجہ سے اس چیز کا تقاضا کرتی ہے جو اس جہت کے مناسب ہے۔

تشریح: واعلم ان دليلهم الخ:۔ صورت نوعیہ کے اثبات کی جو دلیل بیان کی گئی ہے اس پر اعتراض

کرتے ہیں کہ یہ دلیل اولاً تو تام نہیں ہے کیونکہ اس پر وہ اعتراضات وارد ہوتے ہیں جو ابھی اوپر ذکر کئے گئے ہیں۔
اور چلئے اگر ہم اس کا تام ہونا تسلیم بھی کرلیں تو اس سے صرف یہی تو ثابت ہوتا ہے کہ اجسام کے اندر آثار کے اختلاف کا سبب ہونا ضروری ہے اور وہ صورت نوعیہ ہے مگر اس دلیل سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ ہر جسم کے اندر صورت نوعیہ صرف ایک ہوتی ہے یا متعدد ہوتی ہیں اس بارے میں دلیل مبہم ہے حالانکہ فلاسفہ ہر جسم کے اندر فقط ایک صورت نوعیہ مانتے ہیں کہ جسم کے اندر ایک ہی صورت نوعیہ ہوتی ہے جو تمام آثار و امتیاز کے اختلاف کا سبب بنتی ہے تو سوال یہ ہے کہ اس کے واحد ہونے پر کیا دلیل ہے؟

ولعلهم انما اقتصروا الخ: سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں حاصل جواب یہ ہے کہ اگر صورت نوعیہ کی وحدت و تعدد کے بارے میں یہ دلیل مبہم ہے تو اس سے مقصود میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا کیونکہ مقصود تو صرف صورت نوعیہ کو ثابت کرنا ہے وحدت و تعدد کی تعیین مقصود نہیں اس تعیین کے لئے تو قرینہ کافی ہے اگر وحدانیت کا قرینہ ہوگا تو وحدانیت متعین ہو جائے گی اگر تعدد کا قرینہ ہوگا تو تعدد متعین ہو جائے گا یہاں ہم نے دیکھا کہ وحدانیت کا قرینہ موجود ہے اور وہ عدم الاحتیاج الی الزائد ہے یعنی فلاسفہ نے جو ایک ہی صورت نوعیہ پر اکتفاء کیا ہے وہ اس لئے کہ زائد کی کوئی ضرورت نہیں ہے ایک ہی صورت نوعیہ ماننے سے کام چل جائے گا یہ اعتراض اور جواب علامہ قطب الدین رازی کی محاکمات سے ماخوذ ہیں۔

فان قیل هذا مناف الخ: جواب مذکور پر اعتراض کرتے ہیں یہ اعتراض امام فخر الدین رازی نے کیا ہے کہ یہ کیسے کہا گیا ہے کہ زائد کی ضرورت نہیں ایک ہی صورت نوعیہ سے کام چل جائے گا حالانکہ فلاسفہ کے یہاں قاعدہ ہے الواحدُ لا یصدُرُ عنہ الا الواحدُ کہ واحد سے واحد ہی صادر ہوتا ہے متعدد امور کا صدور واحد سے محال ہے اور اجسام کے آثار تو متعدد ہیں مثلاً پانی کا ایک اثر برودت دوسرا اثر رطوبت پھر پانی کا ایک حیّز معین مخصوص ہونا، اسی طرح جسم کا مربع یا مسدس وغیرہ ہونا خفیف یا ثقیل ہونا وغیرہ یہ سب اجسام کے آثار وکیفیات ہیں ان متعدد امور کا صدور ایک صورت نوعیہ سے کیسے ہو سکتا ہے یہ تو فلاسفہ کے قاعدہ کے منافی ہے۔

قلنا امتناع صدور المتعدد الخ: سے اس کا جواب دیتے ہیں یہ جواب محقق طوسی نے شرح اشارات میں دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ واحد کی دو قسمیں ہیں ایک واحد من کل الوجوہ یعنی تمام جہات کے اعتبار سے واحد ہی ہو اس میں تعدد اور تکثر کا کسی بھی اعتبار سے شائبہ نہ ہو دوسرا وہ واحد جو اگرچہ ذات کے اعتبار سے واحد ہو مگر جہات کے اعتبار سے اس میں تعدد و تکثر پایا جاتا ہو فلاسفہ کا جو قاعدہ مذکورہ ہے وہ واحد کی قسم اول سے متعلق ہے کہ جو واحد من جمیع الوجوہ ہو اس سے متعدد امور کا صدور محال ہے البتہ جو واحد متعدد الجہات ہو اس سے امور متعددہ صادر ہو سکتے ہیں جس کو شارح نے یوں ذکر کیا ہے کہ امور متعددہ کے صدور کا محال ہونا اس بات کے ساتھ مشروط ہے کہ اس واحد میں متعدد جہات نہ ہوں یعنی واحد اگر متعدد الجہات ہو تو صدور متعدد محال نہیں ہے اور صورت نوعیہ اگرچہ ذات کے اعتبار سے واحد ہے مگر اس میں جہات متعدد

ہیں ہر جہت کے اعتبار سے اسی جہت کے مناسب امر کا صدور اس سے ہو جاتا ہے مثلاً پانی کی صورت نوعیہ سے متعدد امور صادر ہوتے ہیں (۱) غیر میں اثر کرنا یعنی دوسری چیزوں کو مرطوب بنا دینا (۲) غیر سے اثر قبول کرنا یعنی آگ کی ملاقات سے گرم ہو جانا (۳) اپنے مکان میں جا کر ساکن ہو جانا (۴) اپنے مکان سے نکلنے کے بعد اسی کی طرف عود کرنا ـــــ یہ امور متعددہ متعدد جہات کے اعتبار سے صادر ہوتے ہیں امر اول یعنی تاثیر فی الغیر کا تقاضا تو ذات کے اعتبار سے ہوتا ہے اور امر ثانی یعنی غیر سے اثر قبول کرنا مادہ سے متعلق ہونے کے اعتبار سے ہے ہیولیٰ یعنی مادہ ہی آثار کو قبول کرنے والا ہوتا ہے جیسا کہ صـ۱۷۶ پر گذر چکا ہے اور امر ثالث یعنی سکون فی المکان یہ حصول فی المکان کے اعتبار سے ہے یعنی جب جسم اپنے مکان میں چلا جائیگا تو اس کی صورت نوعیہ اس جسم کے اس مکان میں ٹھہر جانے کا تقاضا کرے گی اور امر رابع یعنی اپنے مکان کی طرف عود کرنا یہ خروج من المکان اور جبر و قسر کے مرتفع ہونے کے اعتبار سے ہے کہ جب جسم کسی خارجی سبب کے ذریعہ اپنے مکان سے نکلتا ہے تو جب تک خارج کا جبر اور قسر اس کے ساتھ متعلق رہے گا وہ دوسرے کے مکان میں رہے گا لیکن جب جبر اور قسر مرتفع ہو جائیگا تو اس کی صورت نوعیہ اس کو اس کے اپنے مکان کی طرف لوٹنے کا تقاضا کرے گی اس طرح متعدد جہات کے اعتبار سے صورت نوعیہ واحدہ سے متعدد امور صادر ہوتے ہیں۔

اس پر اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ جب واحد متعدد الجہات سے متعدد امور صادر ہو جاتے ہیں تو یہ متعدد جہات آپ صورت جسمیہ ہی میں مان لیجئے اور کہدیجئے کہ صورت جسمیہ ہی کی وجہ سے یہ متعدد امور صادر ہوتے ہیں اب صورت نوعیہ کو ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صورت جسمیہ کے اندر متعدد جہات ماننے کی تو ضرورت اس وقت ہوتی جب کہ اس کے اندر آثار مختلفہ کیلئے مبدأ اور سبب بننے کی صلاحیت ہوتی وہ تو مشترک فی الاجسام ہونے کی وجہ سے آثار مختلفہ کا مبدأ ہی نہیں بن سکتی جیسا کہ ہم صـ۲۲۳ پر بیان کر چکے ہیں تو اس میں متعدد جہات ماننے کی کیا ضرورت ہے مبدأ اور سبب بننے کی صلاحیت تو صرف صورت نوعیہ میں ہے اسی لئے اس میں متعدد جہات کا اعتبار کیا گیا ہے فافہم۔

ھدایۃ یرتفع بہا الاشتباہ فی کیفیۃ التلازم المذکور للھیولیٰ والصورۃ واعلم ان الھیولیٰ لیست علۃ للصورۃ لانہا لا تکون موجودۃ بالفعل قبل وجود الصورۃ فالمآ ان اراد ان الھیولیٰ لا تتقدم علی الصورۃ تقدما ذاتیا فیرد علیہ ان الثابت فیما سبق ھو ان الھیولیٰ یمتنع انفکاکہا عن الصورۃ ولا یظھر منہ الا ان الھیولیٰ لا تتقدم علی الصورۃ تقدما زمانیا واما انہا لا تتقدم علی الصورۃ تقدما ذاتیا فغیر معلوم منہ وان اراد انہا لا تتقدم علی الصورۃ تقدما زمانیا فح ان اراد بقولہ والعلۃ الفاعلیۃ للشئ یجب ان تکون موجودۃ قبلہ انہا یجب تقدمہا علی المعلول بالذات فمسلم لکن لا یحصل المطلوب من المقدمتین وان اراد انہا یجب تقدمہا علیہ بالزمان فممنوع فان الواجب والعقل الاول متساویان بحسب الزمان

ترجمہ ہدایت۔ اس کے ذریعہ ہیولیٰ اور صورت کے تلازم مذکور کی کیفیت میں اشتباہ دور ہو جاتا ہے اور تو جان لے کہ ہیولیٰ صورت کیلئے علت نہیں ہے اس لئے کہ وہ صورت کے وجود سے پہلے بالفعل موجود نہیں ہوتا اُسی دلیل کی وجہ سے جو گذر چکی۔ اگر مصنف نے یہ مراد لیا ہے کہ ہیولیٰ صورت پر ذات کے اعتبار سے مقدم نہیں ہوتا تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ گذشتہ بیان میں جو بات ثابت ہوئی ہے وہ تو یہ ہے کہ ہیولیٰ کا صورت سے جدا ہونا محال ہے اور اس سے نہیں ظاہر ہوتی مگر یہ بات کہ ہیولیٰ صورت پر زمانہ کے اعتبار سے مقدم نہیں ہوتا اور بہرحال یہ بات کہ وہ صورت پر ذات کے اعتبار سے مقدم نہیں ہوتا یہ گذشتہ کلام سے معلوم نہیں ہوتا اور اگر یہ مراد لیا ہے کہ ہیولیٰ صورت پر زمانہ کے اعتبار سے مقدم نہیں ہوتا تو اسوقت اگر مصنف نے اپنے اس قول سے "کہ شئی کی علت فاعلیہ کا شئی سے پہلے موجود ہونا ضروری ہے" یہ مراد لیا ہے کہ علت کا معلول پر ذات کے اعتبار سے مقدم ہونا واجب ہے تو تسلیم شدہ ہے لیکن دونوں مقدموں سے مقصود حاصل نہیں ہوگا اور اگر یہ مراد لیا ہے کہ علت کا معلول پر زمانہ کے اعتبار سے مقدم ہونا ضروری ہے تو ممنوع (غیر مُسلّم) ہے اس لئے کہ واجب تعالیٰ اور عقل اوّل دونوں زمانہ کے اعتبار سے برابر ہیں۔

تشریح ھدایۃ ۔ یرتفع بھا الخ۔ ہم خطبہ کی شرح میں صـ۱۲ پر بیان کر چکے ہیں کہ مصنف کی عادت ہے کہ جب کسی اشتباہ کو دور کرنا چاہتے ہیں یا کسی اشکال کا جواب دینا چاہتے ہیں تو ھدایۃ کا عنوان قائم کرتے ہیں کیونکہ کسی مسئلہ میں اشتباہ کا پیدا ہو جانا یا اشکال کا واقع ہونا یہ ایک قسم کی ضلالت ہے اور اس کا ازالہ و دفعیہ ہدایت ہے یہاں بھی مصنف ایک اشتباہ کو دور کر رہے ہیں اس لئے ھدایۃ کا عنوان قائم فرمایا اشتباہ دراصل ہیولیٰ اور صورت کے درمیان تلازم کی کیفیت میں ہو گیا ہے۔ مصنف نے صورت نوعیہ کے اثبات سے قبل دو فصلیں قائم کی تھیں ایک میں یہ بیان کیا تھا کہ صورت ہیولیٰ سے خالی نہیں ہوتی اور دوسری میں یہ بتلایا تھا کہ ہیولیٰ صورت سے خالی نہیں ہوتا ان دونوں سے ہیولیٰ اور صورت کے درمیان تلازم کا پایا جانا سمجھ میں آتا ہے کہ ہیولیٰ کے لئے صورت لازم ہے اور صورت کیلئے ہیولیٰ لازم ہے مگر ان دونوں میں تلازم کی کیفیت کیا ہے اس میں اشتباہ ہو گیا کیونکہ جب دو چیزوں میں تلازم ہوتا ہے تو اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں۔
(۱) اوّل شئے علت ہو ثانی کیلئے (۲) ثانی شئے علت ہو اول کیلئے (۳) نہ اول علت ہو ثانی کیلئے اور نہ ثانی علت ہو اول کیلئے بلکہ دونوں معلول ہوں علت اُخریٰ کے یعنی کوئی تیسری چیز دونوں کے لئے علت ہو۔ ان تینوں صورتوں کی مثالیں سمجھ لیجئے۔ اوّل کی مثال جیسے ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود اس میں اول یعنی طلوع شمس علت ہے ثانی یعنی وجود نہار کیلئے۔ طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان تلازم ہے ثانی کی مثال جیسے ان کان النہار موجوداً کانت الشمس طالعۃ اس میں ثانی یعنی طلوع شمس علت ہے اول یعنی وجود نہار کیلئے کیونکہ علت تو دراصل طلوع شمس ہی ہے طلوع شمس ہی کی وجہ سے وجود نہار ہوتا ہے یہ نہیں کہ وجود نہار کی وجہ سے طلوع شمس ہوتا ہو لیکن یہاں مثال میں علت کو بعد میں اور معلول کو پہلے ذکر کر دیا گیا ہے اس لئے

یہاں تیسرے ثانی علت ہے شیٔ اول کیلئے، ثالث کی مثال جیسے ان کان النهار موجوداً کان العالم مضیئاً اگر دن موجود ہوگا تو عالم روشن ہوگا۔ دن کے موجود ہونے اور عالم کے روشن ہونے میں تلازم ہے مگر اس میں نہ تو وجود نہار علت ہے عالم کے روشن ہونے کی اور نہ عالم کا روشن ہونا علت ہے وجود نہار کی بلکہ یہ دونوں معلول ہیں طلوع شمس کے۔ اور طلوع شمس ان دونوں کیلئے علت ہے اگر طلوع شمس ہوگا تو دن بھی موجود ہوگا اور اس کے ساتھ ساتھ عالم بھی روشن ہوگا۔ بہرحال مصنف کی منعقد کردہ اُن دونوں فصلوں سے یہ تو معلوم ہوگیا کہ ہیولیٰ اور صورت کے درمیان تلازم ہے مگر کیفیت تلازم میں اشتباہ ہوگیا۔ اشتباہ دراصل احتمال اور عدم تیقن اور عدم تعین کو کہتے ہیں یعنی یہ متعین اور متیقن نہیں ہوا کہ مذکورہ تین صورتوں میں کس طرح کا تلازم ہے؟ کیا ہیولیٰ علت ہے صورت کیلئے یا صورت علت ہے ہیولیٰ کے لئے یا یہ دونوں معلول ہیں علت اُخری کے۔ مصنف ھدایۃ کا عنوان قائم کرکے اس اشتباہ کو دور کرتے ہیں اور تلازم کی صورت متعین کرتے ہیں کہ یہاں تلازم کی تیسری صورت متحقق ہے اس لئے مصنف نے پہلی دو صورتوں کو باطل کیا کہ نہ تو ہیولیٰ علت ہے صورت کیلئے اور نہ صورت علت ہے ہیولیٰ کیلئے اس کے بعد تیسری صورت کو متعین کردیا کہ یہ دونوں معلول ہیں امر آخر کے۔

فاعلم ان الهیولیٰ لیست علۃ للصورۃ :۔ یہ تلازم کی صُوَر ثلثہ میں سے پہلی صورت کا بُطلان ہے کہ ہیولیٰ صورت کیلئے علت نہیں ہے۔ یہ بات یاد رکھئے کہ یہاں علت سے مراد علتِ موجبہ ہے، علتِ موجبہ اس علت کو کہا جاتا ہے جو معلول کے وجود کو واجب کردینے والی ہو یعنی علت کے موجود ہوتے ہی فوراً معلول کا وجود ہوجائے جیسے طلوعِ شمس علتِ موجبہ ہے وجود نہار کیلئے کہ طلوع شمس ہوتے ہی فوراً وجود نہار واجب اور ضروری ہوجاتا ہے۔ ایک علتِ فاعلیہ ہوتی ہے جو علتِ موجبہ سے عام ہے۔ علتِ فاعلیہ وہ علت ہے جو معلول کو وجود بخشے خواہ اس کے ساتھ معلول کا وجود واجب ہو یا نہ ہو جیسے بڑھئی علتِ فاعلیہ ہے تخت کیلئے کہ بڑھئی نے تخت بنایا مگر یہ نہیں کہ بڑھئی کے وجود کے ساتھ ساتھ تخت کا وجود واجب ہے۔ یہاں پر علت سے مراد علتِ موجبہ اس لئے ہے کہ تلازم علتِ موجبہ ہی کی صورت میں متحقق ہوگا جب علت معلول کے وجود کو واجب کردینے والی ہوگی تب ہی علت کے ساتھ معلول کا وجود اور معلول کیساتھ علت کا وجود لازم ہوگا جیسے طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان تلازم ہے۔ طلوع شمس کیلئے وجود نہار لازم اور وجود نہار کیلئے طلوع شمس لازم ہے کیونکہ طلوع شمس وجود نہار کیلئے علتِ موجبہ ہے بڑھئی اور تخت میں تلازم نہیں ہے کہ بڑھئی کے وجود کے ساتھ ساتھ تخت کا وجود اور تخت کے وجود کے ساتھ بڑھئی کا وجود لازم ہو کیونکہ بڑھئی تخت کیلئے محض علتِ فاعلیہ ہے علتِ موجبہ نہیں ہے خوب سمجھ لو۔ بعض شراح نے یہاں علت کی تفسیر علتِ فاعلیہ کے ساتھ کردی ہے اور اسکی وجہ یہ بیان کی ہے کہ مصنف نے دلیل کے کبریٰ میں علت کو فاعلیہ کے ساتھ مقید کیا ہے اور یوں کہا ہے والعلۃ الفاعلیۃ للشیٔ یجب ان تکون موجودۃ قبلہ اس لئے صغریٰ میں بھی علت سے مراد علت فاعلیہ ہے مگر یہ تفسیر غلط ہے کیونکہ ہم بتا چکے ہیں کہ علتِ فاعلیہ کی صورت میں تلازم متحقق نہیں ہوتا اور یہاں تلازم کا بیان ہورہا ہے۔

رہا مصنف کا کبریٰ میں علتِ فاعلیہ کہنا سو اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں بھی علت فاعلیہ سے مراد علتِ موجبہ ہی ہے کبھی کبھی خاص کو عام سے تعبیر کر دیا جاتا ہے ریشمی کپڑے کو کپڑا کہدیتے ہیں اسی طرح علت موجبہ جو خاص ہے اس کو علت فاعلیہ سے تعبیر کر دیا گیا جو کہ عام ہے فافہم ۔

مصنف نے اس دعویٰ (اَنَّ الھیولیٰ لیست علۃ للصورۃ) میں صورۃ کو مطلق رکھا ہے جسمیہ کیساتھ مقید نہیں کیا اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ تلازم ہیولیٰ اور صورت جسمیہ ہی کے درمیان نہیں بلکہ ہیولیٰ اور مطلق صورت کے درمیان ہے خواہ وہ صورت جسمیہ ہو یا صورت نوعیہ ہو اسی لئے مصنف نے درمیان میں صورت نوعیہ کے اثبات کی بحث ذکر کی ہے ورنہ تو رفع اشتباہ کی بحث کو اُن مذکورہ دو فصلوں کے فوراً بعد متصلاً ذکر کرنا چاہئے تھا۔ ہم اس نکتہ کی طرف ص۲۱۸ پر بھی اشارہ کر چکے ہیں فلیلاحظ ثمہ ۔

لانھا لاتکون موجودۃ بالفعل الخ :- دعویٰ مذکورہ کی دلیل بیان کرتے ہیں دلیل صغریٰ اور کبریٰ سے مرکب اور قیاس کی شکل ثانی پر مشتمل ہے جس میں حد اوسط صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول کی جگہ ہوتا ہے دلیل اس طرح ہے کہ ۔ ہیولیٰ صورت سے پہلے موجود نہیں ہوتا ۔ اور علت کا اپنے معلول سے پہلے موجود ہونا ضروری ہے ۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ہیولیٰ صورت کیلئے علت نہیں ہے ۔ کیونکہ اگر ہیولیٰ صورت کیلئے علت ہوتا تو صورت سے پہلے موجود ہوتا اور صغریٰ میں یہ بتایا جا چکا ہے کہ وہ صورت سے پہلے موجود نہیں ہوتا تو اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ ہیولیٰ صورت کیلئے علت نہیں اس دلیل کی عربی میں ایسی تعبیر جس سے حد اوسط اچھی طرح واضح ہو جائے اس طرح ہوگی ۔ الھیولیٰ لیست متقدمۃ علی الصورۃ ۔۔۔ والعلۃ للصورۃ متقدمۃ علی الصورۃ ۔ اس میں متقدمۃ علی الصورۃ حد اوسط ہے جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول کی جگہ ہے جس پر ہم نے نشان لگا دیا ہے اس کو دونوں جگہ سے گرا دیجئے نتیجہ یہ نکلے گا الھیولیٰ لیست علۃ للصورۃ ، اس دلیل کی تعبیر شکل اول کے ساتھ بھی کی جا سکتی ہے جو بدیہی الانتاج ہوتی ہے جس میں حد اوسط صغریٰ میں محمول کی جگہ اور کبریٰ میں موضوع کی جگہ ہوتا ہے بایں طور کہ یوں کہا جائے ۔

الھیولیٰ ذات لاتتقدم علی الصورۃ ۔۔۔ وکل ذات لاتتقدم علی الصورۃ لاتکون علۃ للصورۃ ہیولیٰ ایسی ذات ہے جو صورت پر مقدم نہیں ہوتی ۔ اور ہر وہ ذات جو صورت پر مقدم نہ ہو وہ صورت کیلئے علت نہیں ہوتی ۔ اس میں لاتتقدم علی الصورۃ حد اوسط ہے جو صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع کی جگہ ہے دونوں کو ساقط کرنے کے بعد نتیجہ نکلے گا الھیولیٰ ذات لاتکون علۃ للصورۃ کہ ہیولیٰ ایسی ذات ہے جو صورت کیلئے علت نہیں ہے ۔ مصنف کی عبارت میں صغریٰ کی تعبیر اس طرح ہے انھا لاتکون موجودۃ بالفعل قبل وجود الصورۃ کہ ہیولیٰ صورت کے وجود سے پہلے بالفعل موجود نہیں ہوتا جس کا مطلب یہی نکلتا ہے کہ ہیولیٰ صورت پر مقدم نہیں ہوتا اس لئے ہم نے اپنی تعبیر میں لیست متقدمۃ علی الصورۃ یا لاتتقدم علی الصورۃ کہدیا ہے ۔ فتعبیرنا موافق لتعبیر المصنف ۔

لِمَامَرَّ :۔ سے صغریٰ کی دلیل کی طرف اشارہ ہے کہ ہیولیٰ جو صورت سے پہلے موجود نہیں ہوتا وہ اسی دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی مامرّ سے مراد مصنف کا قول الھیولی لا تتجرد عن الصورۃ ہے جو سابقہ دونوں فصلوں میں سے فصل ثانی کے شروع میں مذکور ہے جو شرح ہذا میں ۱۵۵ پر گذرا ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو چکا کہ ہیولیٰ صورت سے خالی نہیں ہوتا تو اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ ہیولیٰ صورت کے ساتھ ساتھ پایا جاتا ہے صورت سے پہلے نہیں ہوتا کیونکہ اگر ھیولیٰ صورت سے پہلے پایا گیا صورت بعد میں آئی تو ایک زمانہ تک ہیولیٰ صورت سے مجرد اور خالی ہو جائے گا حالانکہ ہیولیٰ صورت سے خالی نہیں ہوتا پس ثابت ہو گیا کہ ہیولیٰ صورت سے پہلے موجود نہیں ہوتا یعنی صورت پر مقدم نہیں ہوتا۔

ان ارادان الھیولیٰ الخ:۔ شارحؒ مصنفؒ کے دعوے اور دلیل پر اعتراض کرتے ہیں کہ مصنف نے جو ہیولیٰ کے صورت پر مقدم ہونے کی نفی کی ہے اس سے مراد کونسے تقدم کی نفی ہے تقدم ذاتی کی یا تقدم زمانی کی؟ ہر صورت میں خرابی لازم آتی ہے۔ اس کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھئے کہ تقدم ذاتی اور تقدم زمانی کسے کہتے ہیں اس کیلئے ہم آپ کے سامنے اولاً تقدم کے اقسام اور ان کی تعریفات بیان کرتے ہیں۔ تقدم کی پانچ قسمیں ہیں۔ تقدم ذاتی، تقدم طبعی، تقدم زمانی، تقدم رتبی، تقدم شرفی۔ دلیل حصر یہ ہے کہ مقدم و مؤخر دو حال سے خالی نہیں یا تو مؤخر مقدم کی طرف محتاج ہو گا یا نہیں اگر محتاج ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو مقدم مؤخر کیلئے علتِ تامہ ہو گا یا نہیں اگر علتِ تامہ ہے یعنی مقدم کے موجود ہوتے ہی فوراً مؤخر کا وجود ہو جاتا ہے تو تقدم ذاتی ہے جیسے حرکتِ ید مقدم ہے حرکتِ مفتاح پر یعنی کوئی شخص ہاتھ میں چابی لیکر ہاتھ کو حرکت دیتا ہے تو چابی بھی حرکت کرتی ہے تو دیکھو حرکت مفتاح محتاج ہے حرکتِ ید کی طرف اور حرکتِ ید حرکتِ مفتاح کیلئے علتِ تامہ ہے کہ حرکتِ ید کے ساتھ ساتھ فوراً حرکت مفتاح ہو جاتی ہے، تقدم ذاتی میں مقدم اور مؤخر دونوں کا زمانہ ساتھ ساتھ ہوتا ہے تقدم صرف ذات کے اعتبار سے ہوتا ہے اور اگر مقدم مؤخر کیلئے علتِ تامہ نہیں ہے تو تقدم طبعی ہے جیسے واحد کا تقدم اثنین پر کہ اثنین اپنے وجود میں واحد کا محتاج ہے بغیر واحد کے اثنین کا تحقق نہیں ہوتا لیکن واحد اثنین کیلئے علتِ تامہ نہیں ہے کہ واحد کے موجود ہوتے ہی فوراً اثنین کا وجود ہو جائے اور اگر مؤخر مقدم کی طرف محتاج نہیں ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں ایک ساتھ جمع ہو جائیں گے یا نہیں اگر دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہوتے تو تقدم زمانی ہے جیسے سیدنا حضرت موسیٰ علیہ السلام مقدم ہیں سیدنا حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر کہ ان میں مؤخر مقدم کی طرف محتاج نہیں یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا وجود محتاج نہیں ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے وجود کی طرف اور نہ ہی دونوں ایک ساتھ جمع ہوتے ہیں اور اگر دونوں ایک ساتھ جمع ہو جاتے ہیں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ان میں ترتیب کا اعتبار کیا جائے گا یا شرافت و فضیلت کا اگر ترتیب کا اعتبار کیا گیا ہے تو تقدم رتبی ہے جیسے مسجد میں محراب کی طرف نسبت کرنے کی ترتیب کے اعتبار سے صفِ اول کو تقدم حاصل ہے دیگر صفوف پر اور اگر شرافت و فضیلت کا اعتبار کیا گیا ہے تو تقدم شرفی ہے جیسے سیدنا حضرت ابوبکر صدیق رضؓ کو شرافت و فضیلت کی وجہ سے تقدم حاصل ہے سیدنا حضرت عمر فاروق رضؓ پر۔۔۔ اس تفصیل کے بعد اب ہم اعتراض کی تشریح کرتے ہیں کہ آپ نے جو ہیولیٰ

کے صورت پر مقدم ہونے کی نفی کی ہے اس سے مراد کونسے تقدم کی نفی ہے؟ تقدم ذاتی کی یا تقدم زمانی کی؟ دونوں صورتوں میں خرابی لازم آتی ہے - اگر تقدم ذاتی کی نفی مراد ہے کہ ہیولی صورت پر ذات کے اعتبار سے مقدم نہیں ہوتا تو مامرّ کا حوالہ دینا درست نہیں اس لئے کہ ما سبق میں آپ نے یہ ثابت کیا ہے کہ ہیولی صورت سے خالی نہیں ہوتا یعنی ہیولی کا صورت سے جدا ہونا محال ہے دونوں ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں دونوں کا زمانہ ایک ہے ایسا نہیں ہو سکتا کہ ہیولی پہلے پایا جائے اور صورت ایک زمانہ بعد پائی جائے اور ظاہر ہے کہ اس سے یہی تو معلوم ہوتا ہے کہ ہیولی صورت پر مقدم بالزمان نہیں ہوتا اس سے یہ کہاں معلوم ہوا کہ ہیولی کو صورت پر تقدم ذاتی حاصل نہیں ہے کیونکہ زمانہ کے ایک ہونے سے تقدم زمانی ہی کی تو نفی ہوتی ہے تقدم ذاتی کی نفی نہیں ہوتی تقدم ذاتی میں تو دونوں کا زمانہ ایک ہی ہوتا ہے جیسا کہ آپ ابھی تفصیل سابق میں جان چکے ہیں کہ حرکتِ ید اور حرکتِ مفتاح دونوں کا زمانہ ایک ہے پس مامرّ کا حوالہ دینا اور اسکو تقدم ذاتی کی نفی کی دلیل بنانا درست نہیں ہے۔ اور اگر تقدم زمانی کی نفی مراد ہے کہ ہیولی صورت پر مقدم بالزمان نہیں ہوتا تو اس صورت میں مامرّ کا حوالہ دینا تو مسلّم ہے لیکن اس وقت خرابی آگے لازم آتی ہے وہ یہ کہ دلیل کا جو کبریٰ ہے والعلة الفاعلية للشئ يجب ان تكون موجودة قبله جس میں بتایا گیا ہے کہ علت کا اپنے معلول پر مقدم ہونا ضروری ہے اس میں ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ تقدم سے مراد کونسا تقدم ہے اگر تقدم ذاتی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ علت کا معلول پر مقدم بالذات ہونا ضروری ہے تو کبریٰ تو مسلّم ہے کیونکہ واقعہ یہی ہے کہ علت اپنے معلول پر ذات کے اعتبار سے مقدم ہوتی ہے لیکن ان دونوں مقدموں سے مطلوب حاصل نہیں ہوگا کیونکہ حداوسط جو کہ تقدّم ہے دونوں مقدموں میں ایک نہیں رہا صغریٰ میں تو حداوسط آپ کی مراد کے مطابق تقدم زمانی ہے اور کبریٰ میں تقدم ذاتی ہے حالانکہ دلیل سے مطلوب کا نتیجہ نکلنے کیلئے حداوسط کا مکرر ہونا یعنی دونوں جگہ ایک ہونا ضروری ہے جب حداوسط مکرر نہیں تو مطلوب حاصل نہیں ہوگا اور اگر کبریٰ میں تقدم سے مراد تقدم زمانی ہے اور مطلب یہ ہے کہ علت کا اپنے معلول پر زمانہ کے اعتبار سے مقدم ہونا ضروری ہے تو اس صورت میں حداوسط تو مکرر ہو گیا کہ دونوں جگہ حداوسط تقدم زمانی ہے مگر اب کبریٰ ممنوع یعنی غیر مسلّم ہوگا اس لئے کہ علت معلول پر مقدم بالزمان نہیں ہوتی بلکہ دونوں کا زمانہ مساوی ہوتا ہے جیسے طلوع شمس علت ہے وجود نہار کیلئے اور دونوں کا زمانہ ایک ہے، شارح نے واجب تعالیٰ اور عقل اوّل کی مثال دی ہے کہ واجب تعالیٰ علت ہیں عقلِ اوّل کیلئے اور دونوں زمانہ کے اعتبار سے مساوی ہیں یہ مثال فلاسفہ کے گمان پر مبنی ہے فلاسفہ کہتے ہیں کہ واجب تعالیٰ عقل اوّل کیلئے علتِ موجبہ ہیں واجب تعالیٰ کے وجود کیساتھ ساتھ عقل اوّل کا وجود ضروری مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جس طرح باری تعالیٰ قدیم یعنی ازلی وابدی ہیں اسی طرح عقل اوّل بلکہ تمام عقول عشرہ (جن کو اہل اسلام ملائکہ سے تعبیر کرتے ہیں لیکن اہل اسلام کے یہاں ملائکہ کی تعداد دس میں منحصر نہیں بلکہ بے شمار ہے جس کو حق تعالیٰ ہی جانتے ہیں) قدیم اور ازلی وابدی ہیں ہمارے یہاں صرف باری تعالیٰ اور ان کی صفات ازلیہ وابدیہ ہیں باقی تمام چیزیں باری تعالیٰ سے مؤخر بالزمان حادث اور فنا ہونے والی ہیں جس کے

دلائل علم کلام میں موجود ہیں شرح عقائد میں ان شاء اللہ پڑھ لوگے۔

والصورۃ ایضاً لیست علۃً للھیولیٰ لان الصورۃ انما یجب وجودھا مع الشکل اوبالشکل قیل لانھا لیست علۃً فاعلیۃً للشکل والا لاشترکت الاجسامُ کلّھا فی الشکل علیٰ ما بینّاہُ ولاعلۃً قابلیۃً لانّ القابلَ ھوالھیولیٰ فلا تتقدم بوجوب وجودِھا الفائضِ عن العلۃ المفارقۃِ علی الشکل فوجَبَ وجودُھا مع الشکل اِنْ لم تتوقف علیہ اوبہٖ اِنْ توقف علیہ اقولُ فیہ نظرٌ لانہ لایلزم من نفیِ اَنْ تکونَ الصورۃُ علۃً فاعلیۃً اوقابلیۃً للشکل نفیُ العِلّیّۃِ مُطلقاً لجوازِاَنْ تکونَ شرطاً فلا یلزم نفیُ تقدمِھا علی الشکل وایضاً المذکورُ فیما سَبَقَ ھواَنّ الصورۃَ لوکانتْ مُخصّصۃً للشکلِ المعیّنِ بالعلۃِ الفاعلیۃِ المفارقۃِ لَزِمَ الاشتراکُ المذکورُ لا اَنّھا لوکانتْ فاعلیۃً لہ لَزِمَ ذٰلک بل ھُوَخلافُ الواقع

ترجمہ اور صورت بھی علت نہیں ہے ہیولیٰ کیلئے اس لئے کہ صورت کا وجود شکل کے ساتھ ضروری ہوتا ہے یا شکل کی وجہ سے (یعنی شکل کے بعد) ہوتا ہے کہا گیا ہے اس لئے کہ صورت تو شکل کیلئے علتِ فاعلیہ ہے ورنہ تمام اجسام اسی شکل میں مشترک ہو جائیں گے اس بناء پر جس کو ہم نے بیان کیا ہے اور نہ علت قابلیہ (مادیہ) ہے اس لئے کہ قابل تو صرف ہیولیٰ ہے پس صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی ہے اس کے وجود کے واجب ہونے کے ساتھ جو علت مجردہ (عقل فعال) کی طرف سے جاری ہونے والا ہے۔ پس اس (صورت) کا وجود شکل کے ساتھ واجب ہوگا اگر صورت شکل پر موقوف نہ ہو یا شکل کی وجہ سے ہوگا اگر اس پر موقوف ہو، میں کہتا ہوں اس میں اشکال ہے اس لئے کہ صورت کے شکل کیلئے علتِ فاعلیہ یا قابلیہ ہونے کی نفی کر دینے سے بالکل علت ہونے کی نفی لازم نہیں آتی اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ صورت (شکل کیلئے) شرط ہو پس صورت کے شکل پر مقدم ہونے کی نفی لازم نہیں آتی اور نیز گذشتہ بیان میں جو مذکور ہے وہ تو یہ ہے کہ صورت اگر اس شکل معین کی تخصیص کرنے والی ہو جو علت فاعلیہ مجردہ (عن المادۃ) کی وجہ سے (صورت جسمیہ کو حاصل ہوئی) ہے تو اشتراک مذکور (تمام اجسام کا شکل واحد میں مشترک ہونا) لازم آئے گا نہ کہ یہ کہ اگر صورت شکل کیلئے علت فاعلیہ ہو تو یہ (اشتراک مذکور) لازم آئیگا بلکہ یہ تو خلاف واقع ہے

تشریح والصورۃ ایضا لیست علۃ للھیولی الخ :۔ اب تک تلازم کی کیفیت کی صورت اولیٰ کا بطلان ہوا ہے کہ ہیولیٰ صورت کیلئے علت نہیں ہے اب یہاں سے صورت ثانیہ کا بطلان بیان کرتے ہیں کہ صورت بھی ہیولیٰ کے لئے علت نہیں ہے۔ لان الصورۃ الخ سے اس کی دلیل بیان کی ہے۔

یہاں پر یہ سمجھو کہ مصنف نے دلیل سے پہلے بطور تمہید کے دو مقدمے بیان کئے ہیں جن کو شارح نے دلیل کیساتھ دلل فرمایا ہے۔ ان دونوں مقدموں پر دلیل کا سمجھنا موقوف ہے پہلا مقدمہ تو یہ ہے الصورۃ انما یجب وجودھا مع الشکل او بالشکل جس کا حاصل یہ ہے کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ شکل کے ساتھ یا شکل کی وجہ سے

یعنی شکل کے بعد ہوتی ہے ، دوسرا مقدمہ کتاب کے تقریباً ڈیڑھ صفحہ کے بعد متن میں آرہا ہے جو شرح ہذا میں ص۲۴۳ سطر ۱۹ پر مذکور ہے وہ مقدمہ یہ ہے (الشکل لا یوجد قبل الھیولیٰ) جس کا حاصل یہ ہے کہ شکل ہیولیٰ پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ ہیولیٰ کے ساتھ یا ہیولیٰ کے بعد ہوتی ہے یعنی ہیولیٰ یا تو شکل پر مقدم ہوتا ہے یا شکل کے ساتھ ہوتا ہے ان دونوں مقدموں کو تسلیم کر لینے کے بعد اب دلیل سنئے۔ دعویٰ تو یہ تھا کہ صورت ہیولیٰ کیلئے علت نہیں ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر صورت ہیولیٰ کیلئے علت ہو تو صورت ہیولیٰ پر مقدم ہوگی کیونکہ علت معلول پر مقدم ہوتی ہے اور ہیولیٰ شکل پر مقدم ہوتا ہے یا شکل کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے جیساکہ مقدمہ ثانیہ سے معلوم ہوا پس صورت تو مقدم ہوگئی ہیولیٰ پر اور ہیولیٰ مقدم ہوتا ہے شکل پر، پس صورت مقدم ہوجائے گی شکل پر اس لئے کہ اگر ایک شئے مقدم ہو کسی دوسری شئے پر اور وہ دوسری شئے مقدم ہو ایک اور تیسری شئے پر تو شئے اول کا بھی مقدم ہونا ضروری ہوتا ہے اس تیسری شئے پر، جیسے زید مقدم ہو عمر پر اور عمر مقدم ہو بکر پر تو زید بھی مقدم ہوگا بکر پر، یہ تو اسوقت ہے جبکہ ہیولیٰ کو شکل پر مقدم کہا جائے اور اگر دوسری صورت کو لیا جائے کہ ہیولیٰ شکل کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے تو یوں کہا جائے گا کہ اگر صورت علت ہو ہیولیٰ کے لئے تو صورت ہیولیٰ پر مقدم ہوگی اور ہیولیٰ شکل کے ساتھ ہوتا ہے تو صورت بھی شکل پر مقدم ہوجائے گی کیونکہ جب ایک شئے کسی شئے پر مقدم ہوتی ہے تو اس کے ساتھ والی شئے پر بھی اسکا مقدم ہونا ضروری ہوتا ہے جیسے زید مقدم ہو عمر پر اور عمر ساتھ ہو بکر کے تو زید جسطرح عمر پر مقدم ہے اسکے ساتھی بکر پر بھی مقدم ہوگا پس دونوں صورتوں میں صورت کا شکل پر مقدم ہونا لازم آیا حالانکہ مقدمہ اولیٰ میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی تو دیکھو صورت کو ہیولیٰ کیلئے علت ماننے سے صورت کا شکل پر مقدم ہونا لازم آیا ہے اور یہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ بھی باطل پس صورت کا ہیولیٰ کیلئے علت ہونا باطل ہوگیا

لان الصورۃ انما یجب الخ :۔ یہ مقدمہ اولیٰ ہے کہ صورت کا شکل کے ساتھ پایا جانا یا شکل کی وجہ سے یعنی شکل کے بعد پایا جانا ضروری ہے صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ شکل کے ساتھ یا شکل کے بعد ہوتی ہے ۔

او بالشکل :۔ میں بار سببیہ ہے یعنی شکل سبب اور صورت مسبب ہے اور مسبب سبب سے مؤخر اور اس کے بعد ہوتا ہے اس لئے اس کا مطلب بعد الشکل ہوگیا۔

قیل لانہا لیست علۃ فاعلیۃ الخ :۔ مقدمہ اولیٰ مذکورہ کی دلیل بیان کرتے ہیں یہ دلیل ملازادہ حرزبانی کی بیان کردہ ہے جس کو شارح نقل فرماتے ہیں ۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مقدم ہونے کی دو وجہ ہوتی ہیں یا تو علت فاعلیہ ہونا یا علتِ قابلیہ ہونا اور صورت نہ تو شکل کیلئے علتِ فاعلیہ ہے اور نہ علتِ قابلیہ ہے پس ثابت ہوگیا کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی اور تقدم کی نفی کے بعد دو ہی احتمال باقی رہ جاتے ہیں معیت اور تاخر تو اب یہی کہا جائے گا کہ صورت یا تو شکل کے ساتھ ہوتی ہے یا شکل کے بعد ہوتی ہے ۔ رہی یہ بات کہ صورت شکل کیلئے علت فاعلیہ اور قابلیہ کیوں نہیں ہے اس کی وجہ (الا لاشترکت الخ) سے بیان کرتے ہیں کہ علت فاعلیہ تو اسوجہ سے نہیں ہے کہ اگر صورت کو شکل کیلئے علت فاعلیہ مانا جائے تو تمام اجسام کا مشترک فی شکل واحد ہونا

لازم آئے گا کیونکہ علت فاعلیہ وہ ہے جو معلول کو وجود بخشے جب کسی جسم کے اندر مثلاً شکل مثلث کا وجود صورت کی وجہ سے ہوگا تو صورت تو تمام اجسام کے اندر موجود ہوتی ہے پس اس کے معلول یعنی شکل مثلث کا وجود بھی تمام اجسام کے اندر ہونا ضروری ہوگا کیونکہ جہاں جہاں علت پائی جاتی ہے وہاں وہاں معلول کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے۔ پس تمام اجسام کا مشترک فی ذالک الشکل ہونا یعنی مثلث ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے پس صورت کا شکل کیلئے علتِ فاعلیہ ہونا بھی باطل ہے۔

علی ما بیناہ :۔ مابیناہ سے مراد وہ قول ہے جو شرح ہذا میں ص۱۸۵ پر مع تشریح گذر چکا ہے وقد یقال لترجیہ الخ

ولا علۃ قابلیۃ لان القابل ھو الھیولیٰ :۔ اور علتِ قابلیہ اس لئے نہیں ہے کہ اگر صورت شکل کیلئے علتِ قابلیہ ہوگی تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ صورت شکل کو قبول کرتی ہے حالانکہ قبول کرنے والا جسم کے اندر صرف ہیولیٰ (مادّہ) ہوتا ہے صورت نہیں ہوتی جیساکہ ص۱۷۶ پر تفصیل سے معلوم ہو چکا ہے کہ انفعال یعنی اثر قبول کرنا صرف مادہ کے لواحقات میں سے ہے۔ اس پر اگر کوئی یہ شبہ کرے کہ صورت بھی تو شکل کو قبول کرتی ہے اس لئے کہ صورت متناہی ہوتی ہے اور ہر متناہی متشکل ہوتا ہے پس صورت بھی متشکل ہوتی ہے یعنی شکل کو قبول کرتی ہے لہذا قابلیت کو ہیولیٰ میں منحصر کرنا درست نہیں ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ قبول کے دو معنی ہیں ایک اتصاف دوسرے استعداد جیساکہ ہم ص۲۲۱ پر بیان کر چکے ہیں یہاں قبول بمعنی استعداد مراد ہے کہ شکل کی استعداد اور صلاحیت ہیولیٰ یعنی مادہ میں ہوتی ہے اور صورت جو متناہی ہونے کی وجہ سے شکل کو قبول کرتی ہے یہ بمعنی اتصاف ہے کہ صورت شکل کے ساتھ متصف ہوتی ہے فافہم۔ علتِ قابلیہ کو علت مادیہ بھی کہا جاتا ہے علت مادیہ وہ علت ہوتی ہے جس کی وجہ سے معلول بالقوۃ موجود ہو یعنی معلول کے وجود میں آنے کی اس میں استعداد اور صلاحیت ہو جیسے لکڑی کے ٹکڑے سریر کیلئے علتِ مادیہ ہیں کہ لکڑی کے ٹکڑوں میں تخت کے وجود میں آنیکی صلاحیت و استعداد موجود ہے اس سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ قابلیہ میں قبول بمعنی استعداد ہے جس کو ابھی ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔

فلا تتقدم بوجوب وجودھا الخ :۔ بہرحال جب صورت نہ تو شکل کیلئے علتِ فاعلیہ ہے اور نہ علت قابلیہ ہے اور یہی دو وجہیں تھیں مقدم ہونے کی اس لئے صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی۔ اصل مقصود تو صرف یہ کہنا ہے فلا تتقدم علی الشکل ۔ علی الشکل یہ لا تتقدم سے متعلق ہے اور درمیان میں شارح جو عبارت لائے ہیں بوجوب وجودھا الفائض عن العلۃ المفارقۃ یہ لا تتقدم کی ضمیر سے حال ہے ای حال کونہا متلبسۃ بوجوب وجودھا الخ کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی دراں حالیکہ وہ متلبس اور متصف ہوتی ہے اپنے وجود کے واجب ہونے کے ساتھ اور اس کا وجود علت مفارقہ یعنی علتِ مجردہ عن المادہ (عقل فعال) سے حاصل ہوتا ہے اس عبارت سے اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ علت سے مراد یہاں علت موجبہ ہے جیساکہ ہم اس سے قبل ص۱۱۲ پر بھی بتا چکے ہیں اور علت موجبہ وہ ہے جس سے معلول کا وجود واجب ہو جاتا ہے اور معلول کا وجود علت کیوجہ سے اسی وقت واجب ہوگا جب کہ خود علت کا وجود بھی واجب ہو اور فلاسفہ کے یہاں چونکہ اشیاء کے وجود کا

فیضان عقل فعال کی طرف سے ہوتا ہے جو مجرد عن المادہ ہے اس لئے الفائض عن العلۃ المفارقۃ فرمایا۔ الفائض یہ وجود کی صفت ہے۔

فوجب وجودھا مع الشکل الخ :۔ جب صورت کا شکل پر مقدم ہونا باطل ہو گیا تو اب دو احتمال باقی رہ گئے معیت اور بعدیت۔ کیونکہ شئے کی تین حالتیں ہوتی ہیں یا تو شئے پر مقدم ہونا یا اس کے ساتھ ہونا یا اس کے بعد ہونا پس اب صورت کا وجود یا تو شکل کے ساتھ ہوگا یا شکل کے بعد ہوگا کیونکہ اب صورت دو حال سے خالی نہیں یا تو شکل پر موقوف ہوگی یا نہیں اگر موقوف نہیں ہے تو شکل کے ساتھ ہوگی اور اگر موقوف ہے تو شکل کے بعد ہوگی کیونکہ صورت موقوف بنے گی اور شکل موقوف علیہ۔ اور موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے موقوف پر اس لئے صورت مؤخر اور شکل مقدم ہوگی۔ اَوْ بِہٖ میں باء سببیہ ہے اَوْ بِہٖ کا مطلب اَوْ بعدہٗ ہے جیسا کہ ہم ص۲۲۵ پر اوبالشکل کے تحت بیان کر چکے ہیں۔

اقول فیہ نظر الخ :۔ ملازادہ حرزبانی کی دلیل مذکور پر شارح دو اعتراض کرتے ہیں (۱) پہلا اعتراض یہ ہے کہ آپ نے صورت کے شکل پر تقدم کی نفی کیلئے علتِ فاعلیہ اور علتِ قابلیہ صرف دو صورتوں کی نفی کی ہے اس سے مطلق تقدم کی نفی لازم نہیں آتی اس لئے کہ تقدم کی ایک صورت اور بھی ہے اور وہ شرط ہو کر مقدم ہونا ہے۔ اس لئے ہو سکتا ہے کہ صورت شکل کیلئے نہ تو علتِ فاعلیہ ہو نہ قابلیہ بلکہ شرط ہو اور شرط ہو کر اس پر مقدم ہو۔

علت فاعلیہ اور شرط دونوں اس بات میں تو مشترک ہیں کہ یہ شئے کی حقیقت سے خارج ہوتی ہیں اور ان پر شئے کا وجود موقوف ہوتا ہے مگر ان دونوں میں تھوڑا فرق ہے وہ یہ کہ علت فاعلیہ تو معلول کے وجود میں مؤثر ہوتی ہے یعنی معلول کو وجود بخشنے والی ہوتی ہے اور شرط مشروط کے وجود میں مؤثر نہیں ہوتی۔ بہرحال موقوف علیہ ہونے کی وجہ سے علت بھی معلول پر مقدم ہوتی ہے اور شرط بھی مشروط پر مقدم ہوتی ہے۔ تو مقدم ہونے کی ایک صورت شرط ہونا بھی ہے اس کی نفی کئے بغیر مطلق تقدم کی نفی نہیں ہوگی۔

اس اعتراض کے دو جواب دئے گئے ہیں (۱) یہاں تقدم سے مراد تقدم بالعلیۃ ہے تقدم بالشرطیۃ مراد نہیں ہے اور تقدم بالعلیۃ کی دو ہی صورتیں ہیں تقدم بالعلۃ الفاعلیۃ، تقدم بالعلۃ القابلیۃ۔ ان دونوں کی نفی سے تقدم بالعلیۃ مطلقاً باطل ہو چکا اس لئے شرط کی نفی کی ضرورت نہیں۔ (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ شرط علتِ فاعلیہ کیلئے تتمہ ہوتی ہے جب علتِ فاعلیہ کو باطل کر دیا تو اس کا تتمہ یعنی شرط کا ابطال ہو گیا اس لئے شرط کو مستقل باطل کرنے کی ضرورت نہیں۔

وایضا المذکور فیما سبق الخ :۔ ملازادہ حرزبانی کی دلیل پر شارح کا دوسرا اعتراض ہے کہ آپ نے صورت کے شکل کیلئے علتِ فاعلیہ ہونے کی صورت میں جو اشتراک الاجسام فی الشکل الواحد لازم آنے کے متعلق مابیناہ کا حوالہ دیا ہے یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ مابیناہ سے مراد حرزبانی ہی کا یہ قول ہے وقد یقال لتوجیہ ھذا الخ جس کی تشریح شرح ہذا میں ص۱۸۵ پر گذر چکی ہے اور اس مقام پر تو یہ بیان کیا گیا ہے کہ علت فاعلیہ مجردہ یعنی

عقل فعال کی طرف سے صورتِ جسمیہ کو جو شکل معین لاحق ہوئی ہے اس کیلئے مخصص اور مرجح اگر صورتِ جسمیہ کو مانا جائے تو صورتِ جسمیہ چونکہ تمام اجسام کے اندر موجود ہوتی ہے اس لئے تمام اجسام کا متشکل بشکلِ واحد ہونا لازم آئے گا یعنی صورتِ جسمیہ کے مُخَصِّص اور مُرَجِّح ہونے کی صورت میں اشتراکِ مذکور کے لازم آنے کا بیان ہے نہ کہ صورتِ جسمیہ کے علّتِ فاعلیہ للشکل ہونے کی صورت میں ۔ بلکہ علّتِ فاعلیہ ہونے کی وجہ سے اشتراکِ مذکور کا لازم آنا ویسے بھی تو واقع کے خلاف ہے اس لئے کہ علّتِ فاعلیہ اگر ایک شئے میں ایک اثرِ معین پیدا کرتی ہے تو تمام اشیاء میں اسی ایک اثرِ معین کا پایا جانا ضروری نہیں ہے ۔ چنانچہ دیکھئے عقلِ فعال تمام اشیاء کیلئے علّتِ فاعلیہ ہے اور تمام اشیاء میں مختلف آثارِ کثیرہ کا اس سے صدور ہوتا ہے یہ نہیں کہ اگر عقلِ فعال نے ایک شئے میں ایک اثر پیدا کیا تو تمام اشیاء میں وہی اثر پایا جائیگا پس ایسے ہی صورت کو اگر کسی جسم کے لئے شکلِ معین کی علّتِ فاعلیہ قرار دیا جائے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تمام اجسام اسی شکلِ معین میں مشترک ہو جائیں ۔

ان الصورة لو كانت مخصِّصَةً الخ :- میبذی کے عام نسخوں میں یہاں عبارت اس طرح ملتی ہے والبِنا المذکور فیما سبق هو ان الصورة لو كانت علةً تامةً للشكل لَزِمَ الاشتراكُ المذکور یہ عبارت درست نہیں ہے اس لئے کہ ماسبق میں جو مذکور ہے وہ علّتِ تامہ ہونے کی صورت میں اشتراکِ مذکور کا لازم آنا نہیں ہے بلکہ صورت کے مخصصہ للشکل ہونے کی صورت میں لازم آنا مذکور ہے چنانچہ آپ اوراق پلٹ کر ص ۱۸۴ پر دیکھ لیجئے الفاظ یہ ہیں وقد يقال لتوجيه هذا المقام ان الشكل المعين الحاصل للصورة لابُدّ لهٗ من مُخصِّصٍ فيها اذ نسبة الفاعل الى جميع الاشكال على السوية فذلك المخصِّصُ اِمّا هو الجسمية او لازمها او عارضها ۔ اس عبارت میں علّتِ تامہ کا کوئی ذکر نہیں ہے ۔

وقد يُقال الشكل هو الهيئة الحاصلة بسبب احاطة الحد او الحدود بالمقدار وتلك الهيئة متأخرةٌ عن وجودِ ذٰلك الحدِّ او الحُدودِ وهو متأخر عن وجود المقدار الذى هو المحَدُودُ وهو متأخرٌ عن الجسم المتأخر عن الصورة لِوُجوب تأخرِ الكل عن الجزء فإذَنْ الشكلُ متاخرٌ عن الصورة بهذه المراتب فكيف يُقال انها مع الشكلِ او متأخرٌ عنه وأجابَ عنه المحقق الطوسى بأنّ هٰذا البيانَ يُفيد تأخرَ الشكلِ عن ماهيةِ الصورةِ لا عن الصورة المشخّصة والذى ندّعيه عدمُ تأخر الشكلِ عن الصورةِ المشخصة لِاحتياجها فى تشخّصها الى التناهى والتشكل ولايَبْعُدُ أن يحتاجَ الشئ فى تشخصه الى ما يتاخرُ عن ماهيتهٖ كالجسمِ المحتاج فى تشخصه الى الأيْنِ والوضعِ المتأخرَيْنِ عنه فإذَن التناهى والتشكل غيرُ متأخرَيْن عن الصورة المشخصةِ من حيث هى مشخصةٌ وان كانا متأخرَيْن عن ماهيتها ـ هٰذا ـ وَالأنسَبُ حينئذٍ أنْ يقراءَ لِانّ الصورةَ متاخرةٌ عن الشكلِ قطعًا ولِقائلٍ ان يقول احتياج الصورة فى تشخصها اليهما غيرُ معقولٍ لانه انْ كان الى الجزئىِّ منهما لَزالَ التشخص بزواله

ولیس کذلک فان الشمعۃ المشخصۃ المعینۃ باقیۃ مع تبدل افراد التناھی والتشکل علیھا وان کان الی الکلی فذلک باطل قطعاً فانا نعلم بالضرورۃ ان انضمام الشکل الکلی مثلاً الی الصورۃ لایفید تشخصھا

ترجمہ اور کبھی اشکال کیا جاتا ہے کہ شکل وہ ہیئت ہے جو ایک حد یا چند حدود کے مقدار کا احاطہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اور یہ ہیئت اس حد یا حدود کے وجود سے مؤخر ہے اور وہ (اس حد یا حدود کا وجود) اس مقدار کے وجود سے مؤخر ہے جس کا احاطہ کیا گیا ہے اور وہ (مقدار کا وجود) اس جسم سے مؤخر ہے جو صورت سے مؤخر ہوتا ہے کل کے جزء سے مؤخر ہونے کے واجب ہونیکی وجہ سے پس اسوقت شکل صورت سے ان (چار) مرتبوں کے ساتھ مؤخر ہے تو یہ کیسے کہا جاتا ہے کہ صورت شکل کے ساتھ ہے یا شکل سے مؤخر ہے۔ اور محقق طوسی نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ یہ بیان شکل کے صورت کی ماہیت سے مؤخر ہونے کا فائدہ دے رہا ہے نہ کہ صورت مشخصہ سے (مؤخر ہونے کا) اور وہ بات جس کا ہم دعویٰ کرتے ہیں وہ شکل کا مؤخر نہ ہونا ہے صورت مشخصہ سے۔ صورت کے محتاج ہونیکی وجہ سے اپنے تشخص میں متناہی ہونے اور متشکل ہونے کی طرف۔ اور یہ بات بعید نہیں ہے کہ ایک شئے اپنے تشخص میں ایسی چیز کی طرف محتاج ہو جو اس شئے کی ماہیت سے متاخر ہو جیسے جسم جو اپنے تشخص میں أین اور وضع کی طرف محتاج ہے جو کہ دونوں (این اور وضع) اس (جسم) سے مؤخر ہیں پس اس وقت تناہی اور تشکل مؤخر نہیں ہیں صورت مشخصہ سے اس حیثیت سے کہ وہ مشخص ہے اگرچہ یہ دونوں اس (صورت) کی ماہیت سے مؤخر ہیں۔ اسکو محفوظ کرلے۔ اور زیادہ مناسب اس وقت یہ کہنا ہے ”اس لئے کہ صورت شکل سے یقینی طور پر مؤخر ہوتی ہے“ اور کہنے والے کیلئے گنجائش ہے کہ وہ یوں کہے صورت کا اپنے تشخص میں ان دونوں (تناہی اور تشکل) کی طرف محتاج ہونا عقل میں نہیں آتا اس لئے کہ اگر یہ (احتیاج) ان دونوں (تناہی اور تشکل) میں سے جزئی کی طرف ہے تو اس جزئی کے زوال سے تشخص زائل ہو جانا چاہیئے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا اس لئے کہ ایک مشخص و معین موم تناہی اور تشکل کے افراد کے اس کے اوپر بدل بدل کر آنے کے باوجود باقی رہتا ہے اور اگر یہ (احتیاج) کلی کی طرف ہے تو یہ بالکل باطل ہے اس لئے کہ ہم بدیہی طور پر یہ جانتے ہیں کہ شکل کلی کا مثلاً صورت کیطرف ملنا اس کے تشخص کا فائدہ نہیں دیتا۔

تشریح وقد یقال الشکل الخ۔۔ مصنف نے جو دعویٰ کیا تھا کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ شکل کے ساتھ یا شکل کے بعد ہوتی ہے امام رازی نے شرح اشارات میں اس پر معارضہ پیش کیا ہے کہ آپ نے تو دلیل سے یہ ثابت کیا ہے کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی اور ہمارے پاس ایسی دلیل موجود ہے جس سے ہم یہ ثابت کرکے دکھلائیں گے کہ صورت شکل پر ایک درجہ نہیں بلکہ چار درجے مقدم ہوتی ہے اور شکل صورت سے چار درجے مؤخر ہوتی ہے۔ وہ اس طرح کہ شکل کی تعریف آپ ص ۱۶۶ پر پڑھ چکے ہیں کہ شکل وہ ہیئت ہے جو ایک حد یا چند حدود کے مقدار کا احاطہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اور چونکہ یہ ہیئت حدود کے احاطہ کے سبب سے

حاصل ہوئی ہے تو حد سبب اور ہیئت مُسبَّب ہوئی اور مسبَّب سبب سے مؤخر ہوتا ہے لہذا ہیئت حد سے مؤخر ہوئی اور حد چونکہ مقدار کا احاطہ کرتی ہے اور احاطہ سے قبل اس چیز کا ہونا ضروری ہے جس کا احاطہ کیا جائے اس لئے حد سے پہلے مقدار کا ہونا ضروری ہے پس حد مقدار سے مؤخر ہوئی اور مقدار چونکہ وہ عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتی ہے اس لئے مقدار جسم سے مؤخر ہوئی اور جسم چونکہ صورت اور ہیولیٰ سے مرکب ہوتا ہے تو جسم کل ہے اور صورت اس کا ایک جزء ہے اور کل چونکہ اجزاء سے مل کر بنتا ہے اس لئے کل کے وجود سے پہلے اجزاء کا وجود ضروری ہے یعنی کل جزء سے مؤخر ہوتا ہے پس جسم صورت سے مؤخر ہوا اب ترتیب یوں بنی کہ ہیئت یعنی شکل مؤخر ہے حدود سے حدود مؤخر ہیں مقدار سے مقدار مؤخر ہے جسم سے اور جسم مؤخر ہے صورت سے پس شکل مؤخر ہے صورت سے ان چار مراتب کے اعتبار سے، اور جب شکل صورت سے چار درجے مؤخر ہوئی تو صورت شکل پر چار درجے مقدم ہوگئی اس طرح کہ صورت مقدم ہے جسم پر اور جسم مقدم ہے مقدار پر مقدار مقدم ہے حدود پر اور حدود مقدم ہیں ہیئت یعنی شکل پر۔ تو دیکھو آپ تو کہتے ہیں کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی اور ہم نے صورت کا شکل پر چار درجے مقدم ہونا ثابت کر کے دکھلا دیا پس آپ کا یہ دعویٰ کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ صورت شکل کے ساتھ یا شکل کے بعد ہوتی ہے شکل پر مقدم نہیں ہوتی۔

واجاب عنہ المحقق الطوسی الخ:۔ محقق نصیر الدین طوسی نے شرح اشارات میں اس معارضہ کا جواب دیا ہے کہ آپ کے بیان سے جو شکل کا صورت سے مؤخر ہونا ثابت ہوتا ہے وہ صورت کی ماہیت سے مؤخر ہونا ثابت ہوتا ہے اور ہم نے جو دعویٰ کیا ہے شکل کے مؤخر نہ ہونے کا صورت سے وہ صورت مشخصہ سے مؤخر نہ ہونے کا دعویٰ کیا ہے یا یوں کہا جائے کہ آپ کے بیان سے جو صورت کا شکل پر تقدم ثابت ہوتا ہے وہ ماہیت صورت کا تقدم ہے اور ہم نے جو صورت کے شکل پر مقدم ہونے کی نفی کی ہے وہ صورت مشخصہ کے تقدم کی نفی ہے کہ صورت مشخصہ شکل پر مقدم نہیں ہوتی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ صورت اپنے تشخص میں تناہی اور تشکل کی محتاج ہوتی ہے جب تک صورت متناہی نہیں ہوگی اور اس کو کوئی شکل مربع یا مثلث وغیرہ لاحق نہیں ہوگی اسوقت تک وہ معین و مشخص یعنی اپنے تمام ماعدا سے ممتاز نہیں ہوگی اس لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ صورت مشخصہ شکل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ شکل کے ساتھ یا شکل کے بعد ہوتی ہے پس آپ کے معارضہ سے ہمارے دعوے کے خلاف کوئی بات ثابت نہیں ہوئی اس لئے آپ کا معارضہ معارضہ ہی نہیں کیونکہ معارضہ تو اس کو کہتے ہیں جس سے مخالف کے دعوے کے خلاف کوئی بات ثابت ہو جائے

ولا یبعد ان یحتاج الشئ الخ:۔ چونکہ محقق طوسی کے جواب سے یہ معلوم ہوا کہ صورت اپنے تشخص کے اعتبار سے شکل سے مؤخر ہے اور ماہیت کے اعتبار سے شکل پر مقدم ہے گویا صورت اپنے تشخص میں ایسی شئے (شکل) کی محتاج ہے جو صورت کی ماہیت سے مؤخر ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شئے اپنے تشخص میں تو کسی شئے سے مؤخر ہو اور ماہیت کے اعتبار سے اس سے مقدم ہو؟ شارح ولا یبعد الخ سے اس کا جواب دیتے ہیں کہ ایسا ہونا کوئی بعید نہیں ہے ہم اس کی مثال پیش کرتے ہیں دیکھو جسم اپنے تشخص میں اَیْن اور وضع کا محتاج ہے اور اَیْن اور

اور وضع دونوں جسم کی ماہیت سے مؤخر ہیں۔ اَیْن اس حالت کو کہتے ہیں جو جسم کو کسی مکان میں آنے کے بعد حاصل ہوتی ہے اور وَضْع بولتے ہیں اس حالت کو جو جسم کو اس کے اجزاء کی ترتیب سے حاصل ہوتی ہے جیسے بیٹھنے کی وضع کھڑے ہونے کی وضع لیٹنے کی وضع وغیرہ۔ جسم اپنے تشخص میں اَیْن اور وضع کا محتاج ہوتا ہے یعنی جسم اس وقت تک مشخص و معین نہیں ہوتا جب تک کہ وہ کسی مکان میں متمکن نہ ہو اور جب تک اس کو کوئی وضع لاحق نہ ہو۔ اور اَیْن اور وضع جسم کی ماہیت اور حقیقت کے محتاج ہیں کیونکہ ابھی آپنے اَیْن اور وضع کی تعریف سنی ہے اس میں لفظ جسم آیا ہے جب تک آدمی جسم کی ماہیت اور حقیقت سے واقف نہیں ہوگا اس کو اَیْن اور وضع کی معرفت نہیں ہوسکتی۔ معلوم ہوا کہ این اور وضع جسم کی ماہیت کے محتاج اور اس سے مؤخر ہیں تو دیکھو جسم اپنے تشخص کے اعتبار سے این اور وضع سے مؤخر ہے اور ماہیت کے اعتبار سے ان دونوں سے مقدم ہے پس اسی طرح صورت اپنے تشخص کے اعتبار سے شکل سے مؤخر ہے اور ماہیت کے اعتبار سے شکل پر مقدم ہے۔

فَاِذَنِ التَّنَاهِی وَالتَّشَکُّل الخ:۔ تناہی اور تشکل دونوں ہم معنی ہیں جو شے متناہی ہوتی ہے وہ متشکل ضرور ہوتی ہے اور جو متشکل ہو وہ متناہی ضرور ہوتی ہے۔ تناہی اور تشکل صورت متشخصہ سے اس کے متشخص ہونے کی حیثیت سے مؤخر نہیں ہیں بلکہ مقدم ہیں کیونکہ صورت اپنے متشخص ہونے میں تناہی اور تشکل کی محتاج ہے اور یہ دونوں صورت کی ماہیت سے مؤخر ہیں کیونکہ تناہی اور تشکل کی معرفت صورت کی ماہیت کی معرفت پر موقوف ہے جیساکہ اوپر بتایا جاچکا ہے کہ صورت کی ماہیت تشکل سے چار درجے مقدم ہے۔

هٰذَا:۔ اہم اور قابلِ حفظ مضمون کے بعد هٰذا کہا جاتا ہے یہ فعل محذوف کا مفعول ہوتا ہے یعنی خُذْ هٰذا اس مضمون کو پکڑ لے یا احفظ هٰذا اس بیان کو یاد کرلے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس میں فعل محذوف ماننے کی ضرورت نہیں یہ ھا اور ذا سے مرکب ہے ھا اسم فعل بمعنی خُذْ اور ذا اسم اشارہ ہے هٰذا کے معنی خُذْ ذَا اس کو پکڑ لے یعنی یاد کرلے اور محفوظ کرلے۔

والانسب حینئذٍ الخ:۔ یہ مصنف پر اعتراض ہے کہ جب صورت سے مراد صورت متشخصہ ہے اور صورت متشخصہ اپنے تشخص کے اعتبار سے شکل کی محتاج ہوتی ہے تو شکل محتاج الیہ اور صورت محتاج ہوئی اور محتاج الیہ یقینی طور پر مقدم ہوتا ہے محتاج پر تو شکل بھی یقینی طور پر مقدم ہوئی صورت پر اور صورت یقینی طور پر شکل سے مؤخر ہوئی تو اب تردید کے ساتھ کہنے کی کیا ضرورت ہے کہ صورت یا تو شکل کے ساتھ ہوتی ہے یا شکل سے مؤخر ہوتی ہے اب تو زیادہ مناسب یہ ہے کہ یقین کے ساتھ کہا جائے کہ صورت شکل سے مؤخر ہی ہوتی ہے۔

ولقائلٍ ان یقول الخ:۔ محقق طوسی نے جواب دیتے ہوئے جو یہ کہا تھا لاحتیاجھا فی تشخصھا الی التناہی والتشکل کہ صورت اپنے تشخص میں تناہی اور تشکل کی محتاج ہوتی ہے اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ معترض کیلئے اعتراض کرنے کی گنجائش ہے وہ یوں اعتراض کرسکتا ہے کہ صورت کا اپنے تشخص میں تناہی اور تشکل کی طرف محتاج ہونا سمجھ میں نہیں آتا اس لئے کہ یہ احتیاج دو حال سے خالی نہیں یا تو تناہی جزئی اور تشکل جزئی کی طرف ہوگا یا تناہی کلی اور تشکل کلی کی طرف ہوگا

اگر تشکل جزئی کی طرف احتیاج ہے تو تشکل جزئی کے زوال سے صورت کے تشخص کا زوال ہوجانا چاہئے کیونکہ محتاج الیہ کے زوال سے محتاج کا بھی زوال ہوجاتا ہے حالانکہ یہاں تشکل جزئی کے زوال سے صورت کے تشخص کا زوال نہیں ہوتا اس لئے کہ ہم ایک معین و مشخص مثلاً کروی شکل (گول شکل) کا موم لیتے ہیں تو دیکھو اس کی تشکل جزئی کُرہ (گول) ہے اب اس کو چاروں طرف سے دبا کر ہم اسکو مُربع (چوکور) بنا دیتے ہیں تو وہ شکل جزئی کُرہ زائل ہوگئی اس کے زوال سے موم کا تشخص بھی زائل ہوجانا چاہئے حالانکہ موم کا تشخص و تعین اب بھی باقی ہے اب بھی وہ معین و مشخص ہو کر موجود ہے معلوم ہوا کہ صورت اپنے تشخص میں شکل جزئی کی محتاج نہیں ہوتی اور اگر صورت مشخصہ کا یہ احتیاج تشکل کلی کی طرف ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ شکل کلی سے صورت کے اندر تشخص پیدا ہوا ہے حالانکہ کلی خود غیر معین و غیر مشخص ہوتی ہے اس سے تشخص کا فائدہ کیسے حاصل ہوسکتا ہے صورت کے ساتھ آپ کتنی ہی شکل کلی ملاتے رہیں صورت میں تشخص پیدا نہیں ہوسکتا اس لئے کہ کلی تشخص کا فائدہ ہی نہیں دیتی۔

لیکن اعتراض کی دونوں شقوں میں سے ہر شق کو اختیار کرنے کی صورت میں اس کا جواب دیا جاسکتا ہے اگر صورت مشخصہ کا احتیاج شکل جزئی کی طرف ہے تو جواب یہ ہے کہ جزئی سے مراد جزئی غیر متعین ہے یعنی کوئی سی بھی شکل جزئی ہو خواہ مثلث ہو یا مربع، مخمس ہو یا مسدس وغیرہ کوئی متعین جزئی یعنی مثلاً شکل مثلث ہی مراد نہیں ہے اور مطلب یہ ہے کہ صورت اپنے تشخص میں کسی نہ کسی شکل جزئی کی محتاج ہے۔ اس کے تشخص کو باقی رکھنے کیلئے کسی نہ کسی شکل جزئی کا اسکے ساتھ لاحق رہنا ضروری ہے اگر شکل کی تمام جزئیات زائل ہوجائیں تو یقیناً صورت کا تشخص زائل ہوجائے گا۔ البتہ تشکل جزئی معین کے زوال سے جو اس کے تشخص کا زوال نہیں ہوتا وہ اس لئے کہ ایک شکل معین کے زوال سے دوسری شکل معین آجاتی ہے چنانچہ اوپر موم والی مثال میں تشکل کروی کے زوال کے بعد شکل مربع لاحق ہوگئی اس لئے اس کا تشخص باقی رہا۔

دوسری شق یعنی تشکل کلی کو اختیار کرنے کی صورت میں تین جوابات ہیں (۱) یہ کہ کلی سے مراد وہ کلی ہے جو اپنے افراد میں سے کسی فرد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ ایسی کلی کو صورت کے ساتھ ملانا تشخص کیلئے مفید ہے۔ (۲) تشکل کلی کی طرف محتاج ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ تشکل کلی کے علاوہ کسی اور شئے کی طرف محتاج ہی نہیں ہے اس لئے کہ کسی شے کی طرف محتاج ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ وہی شے اس کیلئے علت تامہ ہو کسی اور شئے کی بالکل ضرورت نہیں ہے ہوسکتا ہے کہ صورت اپنے تشخص میں تشکل کلی کی بھی محتاج ہو اور اس کے ساتھ کسی امر آخر کی بھی محتاج ہو دونوں کے مجموعہ سے تشخص پیدا ہوجائے گا (۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ کلی کو کلی کے ساتھ ملانے سے اگرچہ تشخص پیدا نہیں ہوتا لیکن اشتراک میں تقلیل تو ہو ہی جاتی ہے جیسے الحیوان کلی ہے اور البحری بھی کلی ہے دونوں کو ملا دیجئے الحیوان البحری (سمندری جانور) ہوا اس سے اگرچہ تشخص و تعین حاصل نہیں ہوا لیکن اشتراک میں تقلیل تو ہو ہی گئی کہ حیوانات بریہ (خشکی کے جانور) اس سے خارج ہوگئے اسی طرح ایک اور کلی ملا دیجئے جیسے الحیوان البحری الاسود اس سے اور تقلیل ہوگئی کہ دیگر رنگ کے حیوانات بحریہ بھی خارج

ہو گئے اسی طرح کلیات کا اضافہ کرتے رہئے تقلیل پیدا ہوتے ہوتے جزئیت اور تشخص کے درجہ تک بات پہنچ سکتی ہے معلوم ہوا کہ صورت کے ساتھ کلی کا انضمام بھی کسی نہ کسی درجہ میں تشخص پیدا کر سکتا ہے فافہم۔

والشکل لا یوجد قبل الهیولیٰ فهی اِمّا مقدّمۃٌ علیه اَوْ معهٗ فلو کانت الصورۃ علۃ لوجود الهیولیٰ لکانت متقدمۃً علی الهیولیٰ بالذات والهیولیٰ مقدمۃٌ علی الشکل بالذات او معه بحکم المقدمۃ الثانیۃ فکانت الصورۃ متقدمۃً علی الشکل بالذات لان المتقدم علی المتقدم علی الشیٔ والمتقدم علی ماهو مع الشیٔ متقدم علیه هف بحکم المقدمۃ الاولیٰ وانتَ تعلم انّ الحکمَ بانّ المتقدمَ علی ما مع الشیٔ متقدم علی ذلک الشیٔ لا یظهر صحتهٗ فی التقدم والمعیۃ الذاتیتین وقد یقال الهیولیٰ متقدمۃ علی الشکل قطعًا بناءً علیٰ انّ لحوقَ الشکل انما هو بمشارکۃِ الهیولیٰ وح لا یحتاج الی المقدمۃ الممنوعۃ

ترجمہ اور شکل ہیولیٰ سے پہلے موجود نہیں ہوتی پس ہیولیٰ یا تو شکل پر مقدم ہوتا ہے یا شکل کے ساتھ ہوتا ہے پس اگر صورت ہیولیٰ کے وجود کے لئے علت ہو تو وہ ہیولیٰ پر ذات کے اعتبار سے مقدم ہوگی اور ہیولیٰ شکل پر مقدم بالذات ہوتا ہے یا اس کے ساتھ ہوتا ہے دوسرے مقدمہ کے حکم سے پس صورت شکل پر مقدم بالذات ہو جائے گی اس لئے کہ جو شے مقدم ہو کسی ایسی شے پر جو مقدم ہو کسی (تیسری) شے پر اور وہ چیز جو مقدم ہو اس شے پر جو (تیسری) شے کے ساتھ ہو وہ مقدم ہوتی ہے اس (تیسری) شے پر۔ یہ خلاف مفروض ہے پہلے مقدمہ کے حکم سے اور تو جانتا ہے کہ اس بات کا حکم لگانا کہ جو شے مقدم ہو اس شے پر جو کسی (تیسری) شے کے ساتھ ہو وہ مقدم ہوتی ہے اس (تیسری) شے پر۔ اس کی صحت تقدم ذاتی اور معیت ذاتیہ میں ظاہر نہیں ہے اور کبھی جواب دیا جاتا ہے کہ ہیولیٰ شکل پر یقینی طور پر مقدم ہوتا ہے اس بات پر بناء کرتے ہوئے کہ شکل کا لاحق ہونا ہیولیٰ کی مشارکت سے ہوتا ہے اور اس وقت اس مقدمہ کی ضرورت نہیں ہوگی جس پر اعتراض کیا گیا ہے۔

تشریح والشکل لا یوجد قبل الهیولیٰ الخ:۔ صہ ۲۳۴ پر تلازم کی کیفیت کی دوسری صورت کے بطلان کا بیان تھا کہ صورت علت نہیں ہے ہیولیٰ کے لئے اس کے تحت ہم نے ذکر کیا تھا کہ مصنف نے دلیل سے قبل بطور تمہید کے دو مقدمے ذکر کئے ہیں (۱) صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی (۲) شکل ہیولیٰ پر مقدم نہیں ہوتی۔ اب تک مقدمۂ اولیٰ کا بیان مکمل ہوا ہے اب یہاں سے دوسرے مقدمہ کو بیان کرتے ہیں کہ شکل ہیولیٰ سے پہلے موجود نہیں ہوتی۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ شکل انفعال کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے یعنی کوئی جسم جب احاطۂ حدود اور تناہی کو قبول کرتا ہے تب اس کو شکل لاحق ہوتی ہے، کسی چیز کو قبول کرنا انفعال کہلاتا ہے اور آپ صہ ۱۷۶ پر پڑھ چکے ہیں کہ انفعال مادہ کے لواحقات میں سے ہے تو معلوم ہوا کہ شکل کے لحوق کیلئے مادہ ہونا ضروری ہے جب تک کوئی مادہ نہ ہوگا آخر شکل کس چیز کو لاحق ہوگی؟ پس ثابت ہو گیا کہ شکل ہیولیٰ (مادہ) پر مقدم نہیں ہوتی کہ شکل پہلے آجائے

اور مادہ بعد میں موجود ہو ایسا نہیں ہوسکتا ۔ جب شکل، ہیولیٰ پر مقدم نہیں ہوتی تو معلوم ہوا کہ ہیولیٰ شکل سے مؤخر نہیں ہوتا اور جب مؤخر کی نفی ہوگئی تو دو ہی احتمال رہ گئے تقدم اور معیّت ۔ اب یہ کہا جائیگا کہ ہیولیٰ یا تو شکل پر مقدم ہوتا ہے یا شکل کے ساتھ ہوتا ہے اسی کو شارح نے ذکر کیا ہے فھی اما متقدمۃ علیہ او معہ :۔

فلو کانت الصورۃ علۃً لوجود الھیولیٰ الخ :۔ تمہیدی دونوں مقدموں سے فراغت کے بعد اب کیفیتِ تلازم کی صورت ثانیہ الصورۃ لیست علۃً للھیولیٰ کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ اگر صورت علت ہو وجود ہیولیٰ کیلئے تو صورت ہیولیٰ پر مقدم بالذات ہوگی کیونکہ علت معلول پر مقدم بالذات ہوتی ہے اور ہیولیٰ شکل پر یا تو مقدم بالذات ہوتا ہے یا اس کے ساتھ ہوتا ہے جیساکہ دوسرے مقدمہ سے معلوم ہوا ہے پس صورت کا شکل پر مقدم ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ دو قاعدے مُسلّم ہیں (۱) المتقدم علی المتقدم علی الشئ متقدم علی ذالک الشئ یعنی جو شئے مقدم ہو کسی دوسری شئے پر اور وہ دوسری شئے مقدم ہو تیسری شئے پر تو شئے اول کا شئے ثالث پر مقدم ہونا ضروری ہے جیسے آ مقدم بؔ پر اور بؔ مقدم جؔ پر پس آ مقدم ہوگا جؔ پر (۲) دوسرا قاعدہ المتقدم علی ما مع الشئ متقدم علی ذالک الشئ یعنی اگر ایک شئے مقدم ہو دوسری شئے پر اور وہ دوسری شئے کسی تیسری شئے کے ساتھ ساتھ ہو تو شئے اول کا ساتھ والی شئے ثالث پر بھی مقدم ہونا ضروری ہے جیسے آ مقدم بؔ پر اور بؔ ساتھ ساتھ ہے جؔ کے ۔ تو آ مقدم ہوگا جؔ پر بھی ۔ اب یہاں پر تقدم والی صورت میں تو یوں کہا جائیگا کہ علت ہونے کی وجہ سے صورت مقدم ہوگی ہیولیٰ پر اور ہیولیٰ مقدم ہوتا ہے شکل پر پس صورت مقدم ہوگی شکل پر ۔ اور معیّت والی صورت میں یوں کہا جائیگا کہ صورت مقدم ہیولیٰ پر اور ہیولیٰ ساتھ ہے شکل کے پس صورت مقدم ہوگی شکل پر تو دونوں صورتوں میں صورت کا شکل پر مقدم ہونا لازم آئے گا اور یہ خلافِ مفروض ہے اس لئے کہ اس سے قبل ص۲۴۵ پر دلیل سے یہ ثابت کیا جاچکا ہے کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی پس معلوم ہوا کہ صورت ہیولیٰ کیلئے علت نہیں ہے اس طرح کیفیتِ تلازم کی صورت ثانیہ بھی باطل ہوگئی :۔

وانت تعلم الخ :۔ ابھی اوپر دو قاعدے ذکر کئے گئے تھے ایک المتقدم علی المتقدم علی الشئ متقدم علی ذالک الشئ دوسرا المتقدم علی ما مع الشئ متقدم علی ذالک الشئ ۔ ان میں سے پہلے (تقدم والے) قاعدہ پر تو کوئی اشکال نہیں البتہ دوسرے (معیّت والے) قاعدہ پر اعتراض ہوتا ہے جس کو وانت تعلم سے بیان کرتے ہیں اعتراض کی تقریر سے قبل یہ سمجھئے کہ جس طرح تقدم ذاتی اور زمانی ہوتا ہے اسی طرح معیت بھی زمانیہ اور ذاتیہ ہوتی ہے تقدم زمانی اور تقدم ذاتی کی تعریف تو ہم ص۲۳۲ پر بیان کرچکے ہیں ۔ معیت زمانیہ اور ذاتیہ کی تعریف ہم یہاں بیان کرتے ہیں ۔ معیّت زمانیہ کی تعریف کون الشیئین موجودین فی زمان واحد دو چیزوں کا ایک زمانہ میں موجود ہونا ۔ اور معیّت ذاتیہ کی تعریف یہ ہے کون الشیئین بحیث ان لا یحتاج شئ منھما الی الآخر فی وجودہ دو چیزوں کا اس طور پر ہونا کہ ان میں سے کوئی بھی اپنے وجود میں دوسری کی طرف محتاج نہ ہو یعنی نہ تو یہ شئے محتاج ہو اس شئے کی طرف اور نہ وہ شئے محتاج ہو اس شئے کی طرف ۔ ایسی دو چیزوں میں

معیت ذاتیہ متحقق ہوتی ہے زمانہ کے اعتبار سے اگرچہ وہ دونوں چیزیں مقدم اور موخر ہوں مگر ذات کے اعتبار سے ان دونوں میں معیت ہوگی کیونکہ اگر ان میں سے کوئی دوسری کی طرف محتاج ہوتی تو ان میں تقدم ذاتی اور تاخر ذاتی ہوتا اور جب کوئی محتاج اور محتاج الیہ نہیں ہے نہ تو ان میں تقدم ذاتی ہے اور نہ تاخر ذاتی ہے اور ظاہر ہے کہ تقدم ذاتی اور تاخر ذاتی کی نفی کے بعد معیت ذاتیہ ثابت ہوجاتی ہے ۔ یہ بات یاد رکھو کہ معیت ذاتیہ میں دونوں کا زمانہ ایک ہونا ضروری نہیں ہے ۔ اس کو ذہن نشیں کرانے کے بعد اب اعتراض کی تقریر کرتے ہیں ۔

اعتراض یہ ہے کہ آپ کا مذکورہ قاعدہ ثانیہ کہ "جو شئے مقدم ہوتی ہے کسی شئے پر وہ مقدم ہوتی ہے اس کے ساتھی پر بھی" ہم کو ہر جگہ تسلیم نہیں ہے' اس قاعدہ کی چار صورتیں ہیں (۱) تقدم بھی زمانی ہو معیت بھی زمانیہ ہو ۔ (۲) تقدم بھی ذاتی ہو معیت بھی ذاتیہ ہو (۳) تقدم زمانی ہو معیت ذاتیہ ہو (۴) تقدم ذاتی ہو معیت زمانیہ ہو۔ ان میں سے پہلی صورت میں تو قاعدۂ مذکورہ کا صحیح ہونا مسلّم ہے کہ اگر کوئی شئے زمانہ کے اعتبار سے کسی دوسری شئے پر مقدم ہو اور اس دوسری شئے کو کسی تیسری چیز کے ساتھ معیت زمانیہ حاصل ہو تو شئے اول شئے ثالث پر مقدم ضرور ہوگی ۔ جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام مقدم بالزمان ہیں حضرت موسیٰ علیہ السلام پر اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کو حضرت ہارون علیہ السلام کے ساتھ معیت زمانیہ حاصل ہے تو حضرت ابراہیم علیہ السلام جب مقدم بالزمان ہیں حضرت موسیٰ علیہ السلام پر تو ان کے ساتھی حضرت ہارون علیہ السلام پر بھی اُن کا مقدم ہونا ضروری ہے ۔ لیکن اخیر کی تین صورتوں میں قاعدۂ مذکورہ کا صحیح ہونا تسلیم نہیں چنانچہ دوسری صورت میں جبکہ تقدم اور معیت دونوں ذاتی ہوں یعنی ایک شئے مقدم بالذات ہو دوسری شئے پر اور اس کے ساتھ تیسری شئے کو معیت ذاتیہ حاصل ہو تو شئے اول کا شئے ثالث پر مقدم بالذات ہونا ضروری ہو یہ تسلیم نہیں ہے جیسے طلوع شمس مقدم بالذات ہے وجود نہار پر اور وجود نہار اور وجود زید میں معیت ذاتیہ ہے اس لئے کہ ان دونوں میں سے کوئی کسی کا محتاج نہیں نہ وجود نہار محتاج ہے وجود زید کا اور نہ وجود زید محتاج ہے وجود نہار کا اس لئے ان دونوں میں معیت ذاتیہ متحقق ہے لیکن دیکھو طلوع شمس وجود نہار پر تو مقدم بالذات ہے مگر وجود زید پر مقدم بالذات نہیں کیونکہ مقدم بالذات ہونے کا مطلب تو یہ ہوگا کہ وجود زید محتاج ہے وجود نہار کا اور وجود نہار علت تامہ ہے وجود زید کیلئے حالانکہ ایسا نہیں ہے ۔ اسی طرح تیسری صورت میں جبکہ تقدم زمانی ہو معیت ذاتیہ ہو یعنی ایک شئے مقدم بالزمان ہو دوسری شئے پر اور اس کے ساتھ تیسری شئے کو معیت ذاتیہ حاصل ہو جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام مقدم بالزمان ہیں حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو معیت ذاتیہ حاصل ہے مثلاً حضرت نوح علیہ السلام کے ساتھ کیونکہ حضرت عیسیٰ اور حضرت نوح میں سے کوئی بھی کسی کا اپنے وجود میں محتاج نہیں ہے تو دیکھو موسیٰ علیہ السلام حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر تو مقدم بالزمان ہیں مگر حضرت نوح پر مقدم بالزمان یا بالذات نہیں ہیں ۔ اسی طرح چوتھی صورت میں جبکہ تقدم ذاتی ہو اور معیت زمانیہ ہو یعنی ایک شئے مقدم بالذات ہو دوسری شئے پر اور اس کے ساتھ تیسری شئے کو معیت زمانیہ حاصل ہو جیسے طلوع شمس مقدم بالذات ہے وجود نہار پر اور وجود نہار کو وجود زید کیساتھ معیت زمانیہ حاصل ہے کیونکہ نہار اور زید دونوں ایک زمانہ میں موجود

ہیں۔ اس مثال میں بھی دیکھو طلوعِ شمس وجودِ نہار پر تو مقدم بالذات ہے مگر اس کے رفیق بالزمان یعنی زید پر مقدم بالذات نہیں ہے جیسا کہ ابھی اوپر معلوم ہو چکا۔ اس تفصیل سے آپ کو بخوبی معلوم ہو گیا کہ معیت والا قاعدہ اخیر کی تین صورتوں میں صحیح نہیں ہے۔ معترض نے صرف ایک صورت یعنی تقدم ذاتی اور معیت ذاتیہ کے متعلق کہا ہے کہ اس صورت میں قاعدہ صحیح نہیں۔ باقی دو صورتوں کو ذکر نہیں کیا اس کا مطلب یہ نہیں کہ باقی دو صورتوں میں قاعدہ مسلّم ہے بلکہ یہ ایک صورت صرف مثال کے طور پر پیش کر دی ہے اسی میں انحصار مقصود نہیں ہے۔ اسی پر قیاس کر کے باقی دونوں صورتوں میں بھی قاعدہ کا صحیح نہ ہونا معلوم ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم وضاحت سے بیان کر چکے ہیں۔

وقد یقال الھیولیٰ الخ:۔ معیت والے قاعدہ پر جو ابھی اعتراض کیا گیا ہے اس کو دفع کرتے ہیں کہ ہمیں اس قاعدہ کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ ہیولیٰ تو قطعی طور پر شکل پر مقدم ہی ہوتا ہے شکل کے ساتھ نہیں کیونکہ یہ بات محقق ہے کہ صورت جسمیہ کو جو شکل لاحق ہوتی ہے وہ ہیولیٰ کی مشارکت کی وجہ سے لاحق ہوتی ہے اس لئے شکل کے لحوق سے قبل ہیولیٰ کا ہونا ضروری ہے اگر ہیولیٰ نہیں ہوگا تو شکل کو کون قبول کرے گا انفعال یعنی اثر قبول کرنا تو ہیولیٰ ہی کا کام ہے جیسا کہ ہم ابھی قریب ہی میں ص ۲۳۶ پر بیان کر چکے ہیں۔ اب اس تردید کی ضرورت ہی نہیں کہ ہیولیٰ یا تو شکل پر مقدم ہے یا شکل کے ساتھ ہے بلکہ یقینی طور پر وہ شکل پر مقدم ہے جب ایسا ہے تو اب معیت والے قاعدہ کی ضرورت ہی نہیں ہوگی جس پر اعتراض وارد ہوا ہے۔

فاذن وجود کل منھما عن سبب منفصل ھذا مبنی علیٰ ما زعموا من ان المتلازمین یجب ان یکون احدھما علۃً موجبۃً للاٰخر او یکونا معلولی علۃٍ موجبۃٍ لھما لیتحقق التلازم اذ العلۃ الموجبۃ ما یمتنع تخلف المعلول عنہ سواء کانت علۃً تامۃً او جزءًا اخیرًا منھا فھی مستلزمۃ للمعلول وبالعکس وھٰھنا بحث لانہ ان اعتبر فی العلۃ الموجبۃ الایجاد فلا نسلم انہ اذا لم یکن احد المتلازمین علۃً موجبۃً للاٰخر او لم یکونا معلولی علۃٍ موجبۃٍ لھما لزم امکان انفراد احدھما عن الاٰخر وھو ظاھر وان لم یعتبر لم یلزم ان تکون الھیولیٰ علۃً فاعلیۃً علیٰ تقدیر کونھا موجبۃً فلا یکون وصف العلۃ بالفاعلیۃ فیما سبق مناسبًا للمقام

ترجمہ: پس اس وقت ان دونوں (ھیولیٰ اور صورت) میں سے ہر ایک کا وجود ایک علیحدہ سبب کی وجہ سے ہے یہ اس بات پر مبنی ہے جس کا فلاسفہ نے گمان کیا ہے یعنی یہ کہ دو متلازم چیزیں (ان کیلئے) یہ بات واجب ہے کہ ان میں سے کوئی ایک دوسری کیلئے علتِ موجبہ ہو یا دونوں اپنی علتِ موجبہ کی معلول ہوں تاکہ تلازم متحقق ہو جائے اس لئے کہ علتِ موجبہ وہ ہوتی ہے جس سے معلول کا پیچھے رہ جانا محال ہوتا ہے خواہ وہ علتِ تامہ ہو یا اس کا جزءِ اخیر ہو پس وہ (علتِ موجبہ) مستلزم ہوتی ہے معلول کیلئے اور اس کا عکس بھی ہوتا ہے (کہ معلول مستلزم ہوتا

علّتِ موجبہ کیلئے) اور دونوں معلولوں میں سے ایک مستلزم ہوتا ہے اس (علّتِ موجبہ) کیلئے اور وہ مستلزم ہوتی ہے دوسرے معلول کیلئے اور اس کا اُلٹا بھی ہوتا ہے (کہ معلول آخر مستلزم ہوتا ہے علّتِ موجبہ کیلئے اور علت مستلزم ہوتی ہے معلول اول کیلئے) اور یہاں ایک بحث ہے اس لئے کہ اگر علت موجبہ میں موجود کرنے کا اعتبار کیا گیا ہے تو ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ جب متلازمین میں سے ایک دوسرے کیلئے علّتِ موجبہ نہ ہو یا وہ دونوں اپنی علّتِ موجبہ کے معلول نہ ہوں تو اُن میں سے ایک کے دوسرے سے علیحدہ ہونے کا ممکن ہونا لازم آئے گا اور یہ ظاہر ہے اور اگر (ایجاد کا) اعتبار نہیں کیا گیا ہے تو ہیولیٰ کا علّتِ فاعلیہ ہونا ضروری نہیں ہے اس کے علّتِ موجبہ ہونے کو مان لینے پر۔ پس گذشتہ بیان میں علت کو فاعلیہ کے ساتھ موصوف کرنا مقام کے مناسب نہیں ہوگا:۔

تشریح فاذن وجود کل منھما الخ:۔ تلازم کی کیفیت کی جب دو صورتیں باطل ہوگئیں تو اب تیسری صورت متعین ہوگئی کہ ہیولیٰ اور صورت دونوں معلول ہیں علّتِ اخریٰ کے۔ جس کو مصنف نے بایں الفاظ ذکر کیا ہے " کہ پس اس وقت ان دونوں میں سے ہر ایک کا وجود سبب منفصل کی وجہ سے ہوگا" سبب سے مراد علت اور منفصل سے مراد مفارق عن الاجسام ہے۔ علت مفارقہ عن الاجسام سے مراد عقل عاشر یعنی عقل فعّال ہے کہ ہیولیٰ اور صورت دونوں معلول ہیں عقل فعال کے اور عقلِ فعّال ان دونوں کیلئے علت ہے۔

ھٰذا مبنی علیٰ ما زعموا الخ:۔ شارح آئندہ "وھٰھنا بحث" کہکر مصنف پر اعتراض کریں گے اس کی تمہید کیلئے فرماتے ہیں کہ یہ حکم فلاسفہ کے گمان پر مبنی ہے۔ فلاسفہ کا گمان یہ ہے کہ جب دو چیزوں میں تلازم متحقق ہوتا ہے تو اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں (۱) شئے اول علّتِ موجبہ ہو ثانی کیلئے (۲) شئے ثانی علّتِ موجبہ ہو اول کیلئے (۳) نہ تو اوّل علت موجبہ ہو ثانی کیلئے نہ ثانی علت موجبہ ہو اول کیلئے بلکہ دونوں معلول ہوں اپنی کسی علّتِ اُخریٰ کے۔ پہلی دو صورتوں میں تلازم متحقق ہونے کی وجہ تو ظاہر ہے کیونکہ علّتِ موجبہ اس علت کو کہا جاتا ہے جس سے معلول کا تخلف (پیچھے رہ جانا) محال ہو یعنی ایسا نہ ہو کہ علّتِ موجبہ تو پائی جائے اور معلول اس کے ساتھ فوراً نہ پایا جائے بلکہ علّتِ موجبہ کے ساتھ معلول کا فوراً موجود ہونا واجب اور ضروری ہوتا ہے تو گویا یہ علّت اپنے معلول کے وجود کو واجب کردیتی ہے اسی لئے اس کو علّتِ موجبہ کہا جاتا ہے خلاصہ یہ ہوا کہ علّتِ موجبہ کیلئے معلول کا وجود لازم ہوتا ہے اور معلول کے لئے علّت کا وجود لازم ہے ہی۔ معلول کا وجود بغیر علت کے ہوتا ہی نہیں تو دونوں طرف سے لزوم ہوگیا علّتِ موجبہ کیلئے معلول لازم اور معلول کیلئے علّتِ موجبہ لازم اس طرح ان دونوں کے درمیان تلازم متحقق ہے۔ تیسری صورت (کہ دونوں معلول ہوں کسی علّتِ موجبہ اُخریٰ کے) میں تلازم متحقق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب دو معلولوں کی ایک علّتِ موجبہ ہوگی تو معلول اول کیلئے علت موجبہ لازم اور علت موجبہ کیلئے معلول ثانی لازم پس معلول اول کیلئے معلول ثانی لازم ہوگیا اس لئے کہ لازم کا لازم لازم ہوتا ہے۔ اب اس کا عکس کریجیے کہ معلول ثانی کیلئے علت موجبہ لازم اور علّتِ موجبہ کیلئے معلول اول لازم پس معلول ثانی کیلئے معلول اوّل لازم ہوا۔ اس طرح دونوں معلول آپس میں ایک دوسرے کیلئے لازم اور ملزوم بن گئے اس لئے ان دونوں معلولوں میں بھی تلازم متحقق ہوگیا۔ یہاں چونکہ ہیولیٰ اور

صورت کے درمیان تلازم کی گفتگو چل رہی ہے اس لئے یوں کہا جائے گا کہ ہیولیٰ اور صورت دونوں معلول ہیں عقل فعال کے۔ تو ہیولیٰ کے لئے عقل فعال لازم اور عقل فعال کیلئے صورت لازم پس ہیولیٰ کیلئے صورت لازم ہوئی۔ اسی طرح صورت کیلئے عقل فعال لازم اور عقل فعال کیلئے ہیولیٰ لازم پس صورت کیلئے ہیولیٰ لازم ہے تو اس طرح ہیولیٰ اور صورت دونوں ایک دوسرے کیلئے لازم ملزوم بن گئے اور ان دونوں میں تلازم متحقق ہوگیا۔

سواء کانت علۃ تامۃ او جزءًا اخیرًا منہا:۔ علتِ موجبہ کا عموم بیان کرتے ہیں کہ علتِ موجبہ عام ہے خواہ وہ علت تامہ ہو یا علتِ تامہ کا جزء اخیر ہو۔ دونوں کو علتِ موجبہ کہتے ہیں۔ علت تامہ اس علت کو کہا جاتا ہے جو اپنے معلول کے وجود کیلئے کافی ہو یعنی علت تامہ کے علاوہ کسی اور شئ خارج پر معلول کا وجود موقوف نہ ہو بالفاظ دیگر یوں کہئے کہ معلول کے متحقق ہونے کیلئے جتنے امور کا پایا جانا ضروری ہے ان تمام امور کے مجموعہ کا نام علت تامہ ہے علتِ تامہ کے متحقق ہونے کے بعد معلول کا وجود واجب ہوجاتا ہے اس لئے علت تامہ علت موجبہ بھی کہلاتی ہے اور علتِ تامہ کے جزء اخیر کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً معلول کے متحقق ہونے کیلئے اگر فرض کیجئے پانچ امور کا ہونا ضروری ہے تو ظاہر ہے کہ چار امور کے متحقق ہونے پر معلول کا وجود نہیں ہوگا لیکن جب پانچواں امر متحقق ہوجائے گا تو فورًا معلول کا وجود واجب ہوجائے گا تو علتِ تامہ کا یہ جزء اخیر یعنی مثلاً پانچواں جزء بھی معلول کے وجود کو واجب کرنے والا ہے اسی لئے علت تامہ کے جزء اخیر کو بھی علتِ موجبہ کہا جاتا ہے مگر محض جزء اخیر علت تامہ نہیں ہے بلکہ اسی کا ایک جزء ہے

وھٰھنا بحث الخ:۔ صفحہ ۲۴۷ پر یہ بتلایا گیا تھا کہ دو چیزوں میں تلازم اسی وقت متحقق ہوگا جب کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے کیلئے علت موجبہ یا دونوں علت موجبہ کے معلول ہوں اگر ان میں سے کوئی دوسرے کیلئے علت موجبہ نہ ہو یا دونوں کسی علتِ موجبہ کے معلول نہ ہوں تو ان دونوں چیزوں میں تلازم متحقق نہیں ہوگا بلکہ ان میں سے ہر ایک کا دوسرے سے جدا ہونا ممکن ہوگا شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں اعتراض سے پہلے بطور تمہید کے یہ سمجھئے کہ علتِ موجبہ دو قسم پر ہوتی ہے مُوجِدہ اور غیر موجدہ یعنی فاعلیہ اور غیر فاعلیہ۔ باری تعالیٰ عقل اول کیلئے علتِ موجبہ بھی ہیں اور فاعلیہ (موجدہ) بھی۔ موجبہ تو اس لئے کہ باری تعالیٰ کا وجود عقل اول کے وجود کو واجب کرنے والا ہے اور موجدہ اس لئے کہ عقل اول کو پیدا کرنے والے اور وجود عطا کرنے والے باری تعالیٰ ہیں۔ اور طلوع شمس وجود نہار کیلئے علتِ موجبہ تو ہے مگر موجدہ نہیں ہے موجبہ اس واسطے ہے کہ طلوع شمس وجود نہار کو واجب کرنے والا ہے اور وجود نہار کا تخلف طلوع شمس سے محال ہے اور موجدہ اس لئے نہیں ہے کہ نہار کا مُوجِد اور فاعل طلوع شمس نہیں ہے بلکہ وجود نہار کا فاعل تو دراصل حق تعالیٰ اور بقول فلاسفہ عقل فعال ہے بہرحال علت موجبہ دو طرح کی ہوئی ایک تو وہ علت موجبہ جس میں ایجاد اور فاعلیت کی شان بھی پائی جاتی ہے اور ایک وہ جس میں ایجاد اور فاعلیت کی شان نہیں ہوتی اب اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ آپ نے علتِ موجبہ سے کونسی علت موجبہ مراد لی ہے اگر وہ علت موجبہ مراد لی ہے جس میں ایجاد اور فاعلیت کا اعتبار کیا گیا ہے یعنی علت موجدہ اور فاعلیہ مراد لی ہے تو آپ کا یہ کہنا ہمکو تسلیم نہیں کہ اگر

مثلاً زمین میں سے کوئی ایک دوسرے کیلئے علت موجبہ یعنی موجدہ نہ ہو تو ہر ایک کا دوسرے سے انفراد لازم آئے گا ان میں تلازم نہیں رہے گا اس لئے کہ ہم آپ کو دکھلاتے ہیں کہ بغیر موجدہ ہوئے بھی تلازم متحقق ہوجاتا ہے جیسے علت تامہ کا جزء اخیر کہ جزء اخیر میں فاعلیت کی شان نہیں ہے مگر یہ معلول کے وجود کو واجب کردیتا ہے معلول کا انفراد اس سے ممکن نہیں۔ پس اس میں فاعلیت وایجاد کی شان نہ ہونے کی وجہ سے یہ غیر موجدہ ہے مگر معلول کا انفراد اس سے ممکن نہ ہونے کی وجہ سے تلازم متحقق ہے۔ اور اگر وہ علت موجبہ مراد لی ہے جس میں ایجاد کا اعتبار نہیں کیا گیا یعنی غیر موجدہ اور غیر فاعلیہ مراد لی ہے تو مصنف کے قول سابق "والعلة الفاعلية للشئ يجب ان تكون موجودة قبلها" میں علت کو فاعلیہ کے ساتھ موصوف کرنا مقام کے مناسب نہ ہوگا کیونکہ جب موجدہ اور فاعلیہ آپ کی مراد ہے ہی نہیں تو علت کو فاعلیہ کے ساتھ مقید کرنا خلاف مراد ومقصود ہے۔

وليست الهيولى غنية عن الصورة من كل الوجوه لما بينا انها لا تتقوم بالفعل بدون الصورة اى بدون ماهيتها التى تستحفظ المادة بتوارد افرادها عليها ولو زال صورة عنها ولم يقترن صورة اخرى بها عدمت المادة فتلك الصورة المتواردة عليها كالدعائم تزال واحدة منها عن السقف وتقام مقامها دعامة اخرى فيكون السقف باقيا على حاله بتعاقب تلك الدعائم

ترجمہ اور ہیولیٰ صورت سے تمام وجوہ کے اعتبار سے مستغنی نہیں ہے اسی دلیل کی وجہ سے جس کو ہم نے بیان کیا کہ وہ بغیر صورت کے بالفعل قائم نہیں ہوتا یعنی بغیر صورت کی اس ماہیت کے کہ جس کے افراد کے اس کے اوپر یکے بعد دیگرے آنے کی وجہ سے مادہ محفوظ رہتا ہے اور اگر ایک صورت اس (مادہ) سے زائل ہوجائے اور دوسری کوئی صورت اس کے ساتھ متصل نہ ہو تو مادہ معدوم ہوجاتا ہے پس اس کے اوپر یکے بعد دیگرے آنے والی یہ صورتیں ستونوں کی طرح ہیں کہ ان میں سے کوئی ایک (ستون) چھت سے ہٹا دیا جائے اور اس کی جگہ دوسرا ستون قائم کردیا جائے تو چھت اپنے حال پر باقی رہتی ہے ان ستونوں کے یکے بعد دیگرے آنے کی وجہ سے۔

تشریح وليست الهيولى غنية الخ:۔ کیفیت تلازم کے بیان میں جب یہ کہا گیا کہ نہ تو ہیولیٰ علت ہے صورت کیلئے اور نہ صورت علت ہے ہیولیٰ کے لئے تو اس سے یہ شبہ ہوسکتا تھا کہ ہیولیٰ اور صورت میں سے ہر ایک دوسرے سے مستغنی ہے نہ تو ہیولیٰ صورت کا کسی طرح محتاج اور نہ صورت کو ہیولیٰ کی کوئی ضرورت ہے تو پھر ان دونوں سے مل کر کوئی ماہیت حقیقیہ مرکب نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ ترکیب ماہیت کیلئے اس کے اجزاء کا آپس میں احتیاج ضروری ہوتا ہے تو پھر ہیولیٰ اور صورت سے جسم طبعی کا مرکب ہونا محال ہوگا حالانکہ فلاسفہ کے یہاں جسم طبعی ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے کما مر تفصیلہ۔ مصنف یہاں سے اس شبہ کو دور کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نہ تو ہیولیٰ من کل الوجوہ مستغنی ہے صورت سے اور نہ صورت من کل الوجوہ مستغنی ہے ہیولیٰ سے بلکہ دونوں کو ایک

دوسرے کی طرف احتیاج ہے، ہیولیٰ تو اپنے وجود و بقاء میں محتاج ہے صورت کا اور صورت اپنے تشکل میں محتاج ہے ہیولیٰ کی۔ کیونکہ علت نہ ہونے کیلئے من کل الوجوہ استغناء ضروری نہیں ہے۔
مصنف نے دو دعوے کئے ہیں (۱) ہیولیٰ من کل الوجوہ صورت سے مستغنی نہیں ہے (۲) صورت بھی من کل الوجوہ ہیولیٰ سے مستغنی نہیں ہے عبارت بالا میں پہلے دعوے کا بیان ہے، دلیل اس کی یہ ہے کہ ہیولیٰ بغیر صورت کے بالفعل قائم اور موجود نہیں ہوتا اور اس چیز کو مصنف پہلے بیان کر چکے ہیں جہاں یہ بیان کیا تھا کہ الھیولیٰ لاتتجرد عن الصورۃ اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ہیولیٰ بغیر صورت کے موجود نہیں ہوتا اس لئے یہ کہا جائے گا کہ ہیولیٰ صورت سے من کل الوجوہ مستغنی نہیں ہے بلکہ اپنے وجود و بقاء میں صورت کا محتاج ہے۔

ای یدون ماھیتھا الخ:۔ ایک تناقض کو دور کرتے ہیں تناقض یہ ہے کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ ہیولیٰ اپنے وجود و بقاء میں صورت کا محتاج ہے اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ صورت، ہیولیٰ کے لئے علت ہے کیونکہ علت اس شئے کو کہتے ہیں جس کی طرف کوئی چیز اپنے وجود میں محتاج ہوتی ہے اور اس سے پہلے آپ نے فرمایا ہے کہ صورت ہیولیٰ کے لئے علت نہیں ہے جیسا کہ صفحہ ۲۴۳ پر گذر چکا پس آپ کے ان دونوں قولوں میں تناقض ہے شارح تناقض کو دفع کرتے ہیں کہ کلام سابق میں تو صورت مشخصہ مراد ہے کہ صورت مشخصہ ہیولیٰ کے لئے علت نہیں ہے اور یہاں ماہیت صورت یعنی صورت مطلقہ مراد ہے کہ ہیولیٰ اپنے وجود و بقاء میں صورت مطلقہ کا محتاج ہے اس لئے کوئی تناقض نہیں ہے صورت مطلقہ کی طرف محتاج ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مادہ کو باقی اور محفوظ رکھنے کیلئے کسی مشخص و متعین صورت کی ضرورت نہیں بلکہ مطلق کوئی بھی صورت اس کیساتھ لگی رہنی چاہیئے تو مادہ محفوظ اور باقی رہے گا ایک صورت اگر زائل ہو جائے تو دوسری صورت آجانی چاہیئے دوسری زائل ہو جائے تو تیسری، تیسری کے زوال کے بعد چوتھی۔ اسی طرح صورت کے افراد یکے بعد دیگرے اگر اس پر آتے رہیں تو مادہ محفوظ اور باقی رہے گا اور اگر ایک صورت زائل ہونے کے بعد کوئی بھی صورت اس کے ساتھ مقترن نہ ہوئی تو مادہ ہی معدوم ہو جائے گا کیونکہ مادہ بغیر صورت کے پایا ہی نہیں جاتا پس مادہ کیلئے ان یکے بعد دیگرے آنے والی صورتوں کی مثال ایسی ہے جیسے چھت کیلئے ستون ہوتے ہیں اگر ایک ستون کے بدلہ اس کی جگہ دوسرا ستون قائم کر دیا جائے تو چھت علی حالہ باقی اور محفوظ رہے گی لیکن اگر تمام ستونوں کو گرا دیا جائے اور کوئی ستون ان کے قائم مقام نہ لایا جائے تو چھت باقی نہیں رہ سکتی۔

تستحفظ المادۃ بتوارد افرادھا علیھا:۔ شارح کی اس عبارت میں دو طرح سے مسامحت ہے (۱) شارح نے صورت کو مادہ کیلئے محافظ بتایا ہے کہ صورت کے افراد کے یکے بعد دیگرے آتے رہنے سے مادہ کی حفاظت رہتی ہے ورنہ مادہ محفوظ اور باقی نہیں رہ سکتا حالانکہ مادہ کی حفاظت کرنے والی فلاسفہ کے نزدیک صورت نہیں ہوتی بلکہ عقل فعال ہے صورت جسمیہ کی حیثیت تو حفاظت کیلئے معین اور شرط ہونے کی ہے یعنی عقل فعال صورت جسمیہ کی مدد سے ہیولیٰ کی حفاظت کرتی ہے (۲) ہیولیٰ کا صورت کے ساتھ قائم ہونا عناصر ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ افلاک کا ہیولیٰ بھی صورت کے ساتھ قائم ہوتا ہے لیکن شارح نے جو بات کہی ہے یہ عناصر کی ساتھ مخصوص ہے افلاک پر صادق

نہیں آتی اس لئے کہ صورتوں کا یکے بعد دیگرے آنا عناصر ہی میں متحقق ہوتا ہے کیونکہ عناصر کی صورتوں میں انقلاب اور تبدیلی ہوتی رہتی ہے افلاک میں انقلاب نہیں ہوتا ان کی صورتیں تو مشخص و متعین اور قائم ہوتی ہیں اس لئے شارح کو اس مقام پر یوں کہنا چاہئے تھا السبب المنفصل يحفظ المادة بسبب الصورة اما بشخصها كما في الافلاك وما فيها او بنوعها كما في العناصر وما يتركب منها۔ کہ سبب منفصل (عقل فعال) صورت کے ذریعہ سے مادہ کی حفاظت کرتا ہے یا تو مشخص ومعین صورت کے ذریعہ جیسا کہ افلاک اور ان کے اندر کی اشیاء میں یا مطلقاً کسی بھی نوع کی صورت کے ذریعہ جیسا کہ عناصر اور ان سے مرکب ہونے والی چیزوں میں۔

كالدعائم :۔ دعائم دِعامة کی جمع بمعنی ستون۔ عقل فعال جو یکے بعد دیگرے آنے والی صورتوں کے ذریعہ ہیولیٰ کی حفاظت کرتی ہے اس کی مثال فلاسفہ نے اس شخص کے ساتھ دی ہے جو یکے بعد دیگرے آنے والے ستونوں کے ذریعہ چھت کی حفاظت کرتا ہے یعنی وہ شخص تو عقل فعال کے درجہ میں ہوا اور چھت ہیولیٰ اور مادہ کے درجہ میں ہوئی اور یکے بعد دیگرے آنے والے ستون یکے بعد دیگرے آنے والی صورتوں کے درجہ میں ہوئے جس طرح یہ متعدد ستون چھت کو قائم اور باقی رکھنے میں اس شخص کے معاون اور شریک ہوتے ہیں اسی طرح یہ متعدد صورتیں مادہ کو باقی اور محفوظ رکھنے میں عقل فعال کے معاون اور شریک ہوتی ہیں اسی لئے فلاسفہ کہتے ہیں الصورة شريكة لعلة الهيولى۔ کہ صورت ہیولیٰ کی علت (عقل فعال) کی شریک اور معاون ہے۔

وليست الصورة ايضا غنية عن الهيولى من كل الوجوه لما بينا انها لا توجد بدون الشكل المفتقر الى الهيولى فالهيولى مفتقرة الى الصورة في وجودها وبقائها اقول فيه بحث اذ لو كان ما ذكره كافيا لاثبات ان الهيولى مفتقرة الى الصورة في البقاء لكانت الصورة ايضا مفتقرة الى الهيولى فيه لما بيّن ايضا ان الصورة لا توجد بالفعل بدون الهيولى وقد يقال هذا مناف لما سبق من ان الصورة ليست علة للهيولى اذ لا معنى للعلة الا ما يحتاج اليه الشيء في تحققه فلو افتقرت الهيولى الى الصورة في الوجود لكانت الصورة علة لها والجواب ان المراد ههنا ان الهيولى مفتقرة الى طبيعة الصورة لا الى الصورة المشخصة لجواز انتفائها مع بقاء الهيولى والمذكور سابقا هو ان الصورة المشخصة ليست علة للهيولى فلا منافاة فيه

ترجمہ اور صورت بھی ہیولیٰ سے تمام وجوہ کے اعتبار سے مستغنی نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی ہے کہ صورت بغیر اس شکل کے پائی نہیں جاتی جو ہیولیٰ کی طرف محتاج ہوتی ہے پس ہیولیٰ صورت کا محتاج ہوتا ہے اپنے وجود و بقاء میں۔ میں کہتا ہوں اس میں اشکال ہے اس لئے کہ اگر مصنف کی ذکر کردہ دلیل اس بات کو بیان کرنے کیلئے کافی ہے کہ ہیولیٰ صورت کا (وجود و) بقاء میں محتاج ہوتا ہے تو صورت بھی ہیولیٰ کی طرف اسی میں

(وجود وبقاء میں) محتاج ہونی چاہیئے چونکہ یہ بھی تو بالکل ظاہر ہے کہ صورت بغیر ہیولیٰ کے بالفعل موجود نہیں ہوتی۔ اور کبھی اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ (ہیولیٰ کا اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہونا) تو اس بات کے منافی ہے جو پہلے گذر رہی ہے یعنی یہ کہ صورت، ہیولیٰ کیلئے علت نہیں ہے اس لئے کہ علت کے معنی نہیں ہیں مگر وہ چیز جس کی طرف کوئی شے اپنے تحقق (بقاء ووجود) میں محتاج ہو۔ پس اگر ہیولیٰ صورت کی طرف وجود میں محتاج ہو تو صورت ہیولیٰ کے لئے علت ہوگی اور جواب یہ ہے کہ یہاں مراد یہ ہے کہ ہیولیٰ صورت کی طبیعت (ماہیت) کی طرف محتاج ہے نہ کہ صورت مشخصہ کی طرف اس کے زوال کے جائز ہونے کی وجہ سے ہیولیٰ کے باقی رہنے کے ساتھ اور پہلے جو ذکر کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ صورت مشخصہ ہیولیٰ کیلئے علت ہے پس اس میں کوئی منافات نہیں ہے۔

تشریح ولیست الصورۃ ایضاً غنیۃ الخ:۔ ص۲۴۹ پر پہلے دعوے کا بیان تھا کہ ہیولیٰ من کل الوجوہ صورت سے مستغنی نہیں ہے اب یہاں سے دوسرا دعویٰ بیان کرتے ہیں کہ صورت بھی من کل الوجوہ ہیولیٰ سے مستغنی نہیں ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے جو پہلے بیان ہو چکی کہ صورت بغیر شکل کے پائی نہیں جاتی اور شکل، ہیولیٰ کے بغیر نہیں پائی جاتی پس صورت، ہیولیٰ کے بغیر پائی نہیں جائے گی جس سے یہ ثابت ہو گیا کہ صورت من کل الوجوہ ہیولیٰ سے مستغنی نہیں ہے بلکہ ہیولیٰ کی طرف محتاج ہے۔

لما بینا انہا لا توجد الخ:۔ ص۲۳۵ پر گذر چکا ہے کہ صورت شکل کے ساتھ یا شکل کے بعد ہوتی ہے شکل پر مقدم نہیں ہوتی اس سے تو یہ معلوم ہوا کہ صورت شکل کی محتاج ہے اسکے بغیر پائی نہیں جاتی اور ص۲۴۳ پر گذر رہا ہے کہ شکل ہیولیٰ پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ ہیولیٰ کے ساتھ یا ہیولیٰ کے بعد ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ شکل ہیولیٰ کی محتاج ہے اس کے بغیر نہیں پائی جاتی ان دونوں سے یہ ثابت ہوا کہ صورت محتاج ہے شکل کی اور شکل محتاج ہے ہیولیٰ کی پس صورت محتاج ہے ہیولیٰ کی طرف اس سے من کل الوجوہ مستغنی نہیں ہے۔ فالھیولیٰ تفتقر الی الصورۃ الخ:۔ دونوں دعووں کو ثابت کرنے کے بعد ان پر متفرع ہونے والا حکم بیان کرتے ہیں دعویٰ اولیٰ (لیست الھیولیٰ غنیۃ عن الصورۃ من کل الوجوہ) پر تو یہ حکم متفرع ہوتا ہے فالھیولیٰ تفتقر الی الصورۃ فی وجودھا وبقائھا کہ جب ہیولیٰ من کل الوجوہ صورت سے مستغنی نہیں ہے بلکہ ہیولیٰ کا قیام صورت کی وجہ سے ہوتا ہے تو ہیولیٰ اپنے وجود وبقاء میں صورت کا محتاج ہوا۔ اور دعویٰ ثانیہ (لیست الصورۃ ایضاً غنیۃ عن الھیولیٰ من کل الوجوہ) پر متفرع ہونے والا حکم عنقریب آرہا ہے الصورۃ مفتقرۃ الی الھیولیٰ فی تشکلھا

اقول فیہ بحث الخ:۔ شارح اس تفریع مذکور پر اعتراض کرتے ہیں۔ اعتراض سے قبل یہ جاننا چاہیئے کہ مصنف نے تفریع کرتے ہوئے ہیولیٰ کے متعلق تو یوں کہا ہے کہ وہ اپنے وجود وبقاء میں صورت کا محتاج ہے اور صورت کے متعلق وجود وبقاء نہیں کہا بلکہ یوں کہا کہ وہ اپنے تشکل میں ہیولیٰ کی محتاج ہے۔ تو دونوں کے محتاج ہونے کی نوعیت وحیثیت الگ الگ بیان کی ہے شارح کا اعتراض دراصل اسی اختلاف نوعیت پر ہے اور یہ کہنا چاہتے ہیں کہ آپ کی بیان کردہ دلیل کے پیش نظر تو دونوں کو وجود وبقاء میں محتاج ہونا چاہیئے کیونکہ آپ نے ہیولیٰ کے صورت کی طرف وجود وبقاء میں محتاج ہونے کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ وہ بغیر صورت کے بالفعل قائم نہیں ہوتا ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ یہ دلیل مذکور ہیولیٰ کے احتیاج الی الصورۃ فی الوجود

والبقاء کو ثابت کرنے کیلئے کافی ہے یا نہیں اگر کافی نہیں ہے تو یہ دلیل میں ایک مستقل نقص ہے جس کے ہوتے ہوئے تفریع صحیح نہیں ہوگی اور اگر یہ دلیل کافی ہے تو یہی دلیل صورت سے متعلق بھی متحقق ہے کہ وہ بھی بالفعل ہیولی کے بغیر موجود نہیں ہوتی لہذا اس کو بھی ہیولی کی طرف وجود وبقار ہی میں محتاج ہونا چاہئیے نہ کہ تشکل میں کیونکہ جب علت دونوں جگہ ایک ہے تو حکم بھی ایک ہی رہنا چاہئیے پس یہ فرق کیوں کیا گیا ہے کہ ایک تو وجود وبقار میں محتاج ہے دوسرا تشکل میں۔

اس کا جواب بعض نے یہ دیا ہے کہ علت دونوں جگہ ایک نہیں ہے بلکہ مختلف ہے لہذا حکم بھی مختلف ہوگا ہیولی کے متعلق تو مصنف نے "لاتقوم بالفعل" فرمایا اور صورت کے متعلق "لا توجد" فرمایا ہے اور عدم قیام اور عدم وجود میں فرق ہے عدم قیام کا مطلب تو یہ ہے کہ ہیولی کا بغیر صورت کے قیام ہی نہیں ہوتا صورت ہی اس کو قائم کرنے والی اور اس کے وجود و بقار کی حفاظت کرنے والی ہے اگر ہیولی کے ساتھ صورت مقترن نہ ہو تو ہیولی معدوم ہوجاتا ہے پس اس سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہیولی اپنے وجود وبقار میں صورت کا محتاج ہے اور عدم وجود کا مطلب یہ ہے کہ صورت بغیر ہیولی کے موجود نہیں ہوتی اور ایک شئے کا دوسری شئے کے بغیر موجود نہ ہونا اس لئے بھی ہوسکتا ہے کہ یہ شئے اُس شئے کو مستلزم ہے اگرچہ اس شئے کا قیام اُس شئے کی وجہ سے نہیں ہے اور جب کوئی شئے کسی شئے کو مستلزم ہو تو یہ کوئی ضروری نہیں کہ وہ شئے اس شئے کی طرف اپنے وجود میں محتاج بھی ہو اس لئے کہ احتیاج اور استلزام میں فرق ہے بعض جگہ استلزام ہوتا ہے احتیاج نہیں ہوتا جیسے علت تامہ اپنے معلول کو مستلزم تو ہوتی ہے مگر اپنے وجود میں معلول کی طرف محتاج نہیں ہوتی۔ پس ایسے ہی صورت جو ہیولی کے بغیر موجود نہیں ہوتی اس کا مطلب یہی ہے کہ صورت مستلزم ہے ہیولی کو بواسطہ تشکل کے بایں طور کہ صورت مستلزم ہے تشکل کو، تشکل مستلزم ہے ہیولی کو پس صورت مستلزم ہے ہیولی کو۔ اب اس سے یہ لازم نہیں آئے گا کہ صورت بھی اپنے وجود وبقار میں ہیولی کی محتاج ہو۔

وقد یقال هذا منافٍ الخ:۔ شارح مصنف کے قول "فالهیولی مفتقرة الی الصورة فی وجودها" پر اعتراض کرتے ہیں کہ مصنف کے اس قول سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ صورت ہیولی کیلئے علت ہے کیونکہ علت اس شئے کو کہا جاتا ہے جس کی طرف کوئی شئے اپنے تحقق اور وجود میں محتاج ہو جب ہیولی اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہوگا تو صورت علت بن جائے گی ہیولی کے لئے۔ حالانکہ اس سے پہلے صفحہ ۲۴۳ پر گذر چکا ہے کہ الصورة لیست علة للهیولی۔ پس ان دونوں قولوں میں منافات ہے۔ شارح "والجواب ان المراد الخ"۔ سے اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہاں پر صورت سے مراد ماہیت صورت اور طبیعت صورت یعنی صورت مطلقہ ہے صورت مشخصہ مراد نہیں ہے اور مطلب یہ ہے کہ ہیولی اپنے وجود وبقار میں صورت مطلقہ کا محتاج ہے صورت مشخصہ کا محتاج نہیں دلیل اس کی وہی ہے جو اس سے قبل بھی بیان ہوچکی ہے کہ اگر ہیولی صورت مشخصہ کا محتاج ہوتا تو صورت مشخصہ کے زوال سے ہیولی کا بھی زوال ہوجانا چاہئے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ ہم موم کی صورت مشخصہ زائل کردیتے ہیں پھر بھی ہیولی جوں کا توں باقی رہتا ہے معلوم ہوا کہ ہیولی کو مطلق صورت کی ضرورت ہے اسلئے یہاں صورت مطلقہ مراد ہے اور ماسبق میں صورت مشخصہ مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ صورت مشخصہ ہیولی کے لئے علت نہیں ہوتی پس علت ہونے کا جو اثبات یہاں ہورہا ہے وہ

ماہیت صورت (صورت مطلقہ) سے متعلق ہے اور علت ہونے کی جو ماسبق میں نفی ہے وہ صورت مشخصہ سے متعلق ہے فلا منافاۃ۔

والصورۃ مفتقرۃ الی الهیولی فی تشکلها قیل ولما تغایر جهتا التوقف فیهما لم یلزم الدور واُورد علیه انه لا یلزم الدور من کون الهیولی مفتقرۃ الی الصورۃ فی التشکل وبالعکس اذ یحتاج کل منهما لا فی ذاتها بل فی تشکلها الی ذات الاخری لا الی تشکلها وقد یجاب بان احدهما اذا کانت علۃ لتشکل الاخری فهی من حیث انها متشخصۃ تکون متقدمۃ علی تشکل الاخری ومن مشخصاتها الشکل فیلزم تقدمها من حیث انها متشکلۃ فلو انعکس الامر لدار والحق ان الشکل لیس مشخصا بمعنی انه یفید الهذیۃ بل بمعنی انه لازم للشخص من حیث هو شخص وتقدم العلۃ یجب ان یکون بذاتها وتشخصها لا بلوازمها ولا یتوهم ان تقدم الملزوم بالذات یوجب تقدم اللوازم فان العلۃ الملزومۃ لمعلولها متقدمۃ علیه بالذات مع استحالۃ تقدمه علی نفسه

ترجمہ اور صورت، ہیولیٰ کی طرف اپنے تشکل میں محتاج ہے کہا گیا ہے کہ جب ان دونوں میں موقوف ہونے کی جہتیں متغایر ہوگئیں تو دور لازم نہیں آیا اور اس پر اعتراض کیا گیا کہ دور تو اس سے بھی لازم نہیں آئے گا کہ ہیولیٰ صورت کی طرف تشکل میں محتاج ہو اور اسکا عکس ہو (کہ صورت بھی ہیولیٰ کی طرف تشکل ہی میں محتاج ہو) اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنی ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ اپنے تشکل میں محتاج ہوگا دوسرے کی ذات کی طرف نہ کہ اس کے تشکل کی طرف اور کبھی جواب دیا جاتا ہے بایں طور کہ ان دونوں میں سے جب ایک دوسرے کے تشکل کیلئے علت ہوگا تو وہ اس حیثیت سے کہ متشخص ہے دوسرے کے تشکل پر مقدم ہوگا اور اس میں تشخص پیدا کرنے والی چیزوں میں سے شکل ہے پس اس کا مقدم ہونا اس حیثیت سے ضروری ہوگا کہ وہ متشکل ہے پس اگر معاملہ برعکس بھی ہو جائے تو دور لازم آئے گا اور حق یہ ہے کہ شکل اس معنی کے لحاظ سے تشخص پیدا کرنے والی نہیں ہے کہ وہ ہٰذیت (یہ ہونے) کا فائدہ دیتی ہے بلکہ اس معنی کے لحاظ سے ہے کہ وہ (شکل) شخص کیلئے شخص ہونے کی حیثیت سے لازم ہے اور علت کا مقدم ہونا اس کی ذات اور اس کے تشخص کے ساتھ تو واجب ہوتا ہے اس کے لوازم کے ساتھ نہیں اور یہ وہم نہ کیا جائے کہ ملزوم کا ذات کے اعتبار سے مقدم ہونا لازم کے مقدم ہونے کو واجب کرتا ہے اس لئے کہ علت جو اپنے معلول کیلئے ملزوم ہوتی ہے وہ اس (معلول) پر ذات کے اعتبار سے مقدم ہوتی ہے باوجود اس (معلول) کے مقدم ہونے کے محال ہونے کے اپنی ذات کے اوپر۔

تشریح والصورۃ مفتقرۃ الی الهیولی فی تشکلها:۔ یہ دعویٰ ثانیہ ولیست الصورۃ ایضاً غنیۃ عن الهیولی من کل الوجوہ پر متفرع ہونے والا حکم ہے کہ جب صورت بھی من کل الوجوہ ہیولیٰ سے مستغنی نہیں ہے بلکہ صورت شکل کو مستلزم اور شکل ہیولیٰ کو مستلزم ہے تو معلوم ہوا کہ صورت اپنے تشکل میں ہیولیٰ کی محتاج ہے۔ قیل ولما تغایر جهتا التوقف الخ:۔ دونوں تفریعوں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح اس کا

جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ ہیولی صورت کا محتاج ہے اور صورت ہیولی کی محتاج ہے اس سے تو دَور لازم آتا ہے کیونکہ دَور کہتے ہیں توقف الشیٔ علی ما یتوقف علیہ ذٰلک الشیٔ کو کہ ایک شے کا موقوف ہونا ایسی شے پر کہ وہ شے خود موقوف ہو پہلی چیز پر۔ اور دَور محال ہے کیونکہ اس میں تقدم الشیٔ علی نفسہٖ لازم آتا ہے جب ایک ہی شے موقوف اور موقوف علیہ یعنی محتاج اور محتاج الیہ ہوگی تو چونکہ محتاج الیہ مقدم ہوتا ہے محتاج پر اس لئے وہی شے مقدم اور وہی مؤخر ہو جائے گی پس شے کا اپنی ذات پر مقدم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لئے دَور بھی محال ہے۔

قیل ولما تغایر الخ :- سے اس کا جواب دیتے ہیں کہ دَور اسوقت لازم آتا ہے جبکہ توقف کی جہت دونوں طرف سے متحد ہو یعنی دونوں شے ایک دوسری کی طرف ایک ہی جہت سے محتاج ہوں اگر جہت مختلف ہوں تو دور نہیں کہلاتا یہاں دونوں کے محتاج ہونے کی جہتیں مختلف ہیں ہیولیٰ تو صورت کا محتاج ہے وجود و بقاء کی جہت سے اور صورت ہیولیٰ کی محتاج ہے تشکل کی جہت سے اگر دونوں وجود و بقاء میں یا دونوں تشکل میں محتاج ہوتے تو دَور لازم آتا۔

وادرد علیہ الخ :- جواب مذکور پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ کا کہنا "جہت کے متحد ہونے کی صورت میں دور لازم آتا ہے" صحیح نہیں۔ ہم ہیولیٰ اور صورت کو ایک دوسرے کی طرف صرف ایک ہی جہت یعنی تشکل میں محتاج مانتے ہیں اسکے باوجود دَور لازم نہیں آتا دیکھو ہم یوں کہتے ہیں کہ صورت کا تشکل محتاج ہے ہیولیٰ کی ذات کی طرف اور ہیولیٰ کا تشکل محتاج ہے صورت کی ذات کی طرف۔ یہاں دونوں کے محتاج ہونے کی جہت تشکل ہے دونوں ایک دوسرے کی ذات کی طرف اپنے تشکل میں محتاج ہیں مگر پھر بھی دور لازم نہیں آتا اس لئے کہ دَور محتاج اور محتاج الیہ کے متحد ہونے کا نام ہے اور یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ جب صورت کا تشکل محتاج ہوگا ہیولیٰ کی ذات کیطرف تو تشکلِ صورت محتاج اور ہیولیٰ کی ذات محتاج الیہ ہوئی اور جب ہیولیٰ کا تشکل محتاج ہوگا صورت کی ذات کیطرف تو تشکلِ ہیولیٰ محتاج اور صورت کی ذات محتاج الیہ ہوئی اس میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ محتاج ہوا صورت کا تشکل اور محتاج الیہ ہوئی ہیولیٰ کی ذات اور اس کے عکس کی صورت میں محتاج ہیولیٰ کا تشکل ہے اس کی ذات نہیں اور محتاج الیہ صورت کی ذات ہے اس کا تشکل نہیں ہے پس ایک طرف ہے جو محتاج ہے عکس کی طرف سے وہی محتاج الیہ نہیں ہوا اور جو محتاج الیہ ہے وہ محتاج نہیں بنا اس لئے اتحاد محتاج و محتاج الیہ نہ ہونے کی وجہ سے دور لازم نہیں آیا۔ حالانکہ دونوں طرف جہت تشکل ہے۔

وقد یجاب بان احدھما الخ :- اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں جواب کا سمجھنا تین مقدمات پر موقوف ہے (۱) علت کا موجود ہونا ضروری ہے جب تک کوئی شے موجود نہ ہو علت نہیں بن سکتی (۲) ہر موجود کا متشخص ہونا ضروری ہے جب تک شے متشخص نہ ہو موجود نہیں ہوگی (۳) تشخص پیدا کرنیوالی چیز تشکل ہوتا ہے جب بھی کسی چیز کو تشکل لاحق ہوتا ہے تو اس میں تشخص آجاتا ہے۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ صورت کا تشکل محتاج ہے ہیولیٰ کی ذات کی طرف نہ کہ اس کے تشکل کی طرف۔ ان تین مقدمات کے جاری کرنے کے بعد اس کا مطلب یہ ہو جاتا ہے کہ صورت کا تشکل محتاج ہے ہیولیٰ کے تشکل ہی کی طرف۔ اس طرح کہ جب صورت کا تشکل محتاج ہوگا ہیولیٰ کی ذات کی طرف تو ہیولیٰ کی ذات علت ہوگی صورت کے تشکل کیلئے تو مقدمۂ اولیٰ کی وجہ سے ہیولیٰ کی ذات موجود ہو کر علت بنے گی اور مقدمہ ثانیہ کیوجہ سے

کہ ہر موجود متشخص ہوتا ہے ہیولیٰ کی ذات متشخص ہوکر علت بنے گی اور تشخص پیدا کرنے والی چیز تشکل ہے تو ہیولیٰ کی ذات متشکل ہو کر علت بنے گی صورت کے تشکل کیلئے اب دونوں طرف تشکل ہی آگیا پس صورت کا تشکل محتاج ہوگیا ہیولیٰ کے تشکل کی طرف اسی طرح اس کے برعکس میں کہ ہیولیٰ کا تشکل جب محتاج ہوگا صورت کی ذات کی طرف تو ان تین مقدمات کی وجہ سے صورت کی ذات موجود، متشخص اور متشکل ہوکر علت بنے گی ہیولیٰ کے تشکل کیلئے پس ہیولیٰ کا تشکل محتاج ہوجائے گا صورت کے تشکل کی طرف، اب یوں ہوگیا کہ صورت کا تشکل محتاج ہوا ہیولیٰ کے تشکل کی طرف اور ہیولیٰ کا تشکل محتاج ہوا صورت کے تشکل کی طرف۔ دونوں کا تشکل ہی محتاج اور تشکل ہی محتاج الیہ پس دور لازم آگیا

والحق ان الشكل الخ:۔ جواب مذکور کا رد کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مقدمات ثلثہ میں تیسرا مقدمہ تسلیم نہیں ہے کہ شکل متشخص (تشخص پیدا کرنیوالی) ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ شکل ہٰذیت (تشخص) کا فائدہ دیتی ہے حالانکہ حق بات یہ ہے کہ شکل جو متشخص ہوتی ہے وہ اس معنی کر نہیں ہوتی کہ وہ ہٰذیت اور تشخص کا فائدہ دے بلکہ اس معنی کے لحاظ سے ہوتی ہے کہ شکل متشخص شے کیلئے لازم ہوتی ہے تو وہ صرف لازم متشخص ہے اسکو مجازاً متشخص کہدیا جاتا ہے اور شکل کے مفید تشخص نہ ہونیکی دلیل یہ ہے کہ اگر تشخص شکل کی وجہ پیدا ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو شکل کلی کی وجہ سے پیدا ہوگا یا شکل جزئی کی وجہ سے۔ اول باطل ہے اس لئے کہ کلی کے انضمام سے تشخص پیدا نہیں ہوسکتا کیونکہ کلی خود غیر معین وغیر متشخص ہوتی ہے اور ثانی بھی باطل ہے اس لئے کہ اگر تشخص شکل جزئی کیوجہ سے ہو تو شکل جزئی کے زوال سے تشخص زائل ہوجانا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے جیسا کہ موم والی مثال میں ص۲۴۲ پر گذرا ہے۔ جب دونوں صورتیں باطل ہیں تو شکل کا مفید تشخص ہونا بھی باطل ہے۔

وتقدم العلة يجب الخ:۔ یہ سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ چلئے ہم مانتے ہیں کہ شکل متشخص کیلئے لازم ہے تو جب ہیولیٰ کی ذات متشخص ہو کر علت بنے گی صورت کے تشکل کیلئے تو ہیولیٰ کا تشخص علت ہونیکی وجہ سے مقدم ہوگا صورت کے تشکل پر تو تشخص کا لازم یعنی تشکل بھی ضرور مقدم ہوگا پس ہیولیٰ کا تشکل مقدم ہوا صورت کے تشکل پر اور ادھر سے صورت کا تشکل مقدم ہوگا ہیولیٰ کے تشکل پر پس دور لازم آجائے گا۔ شارح اسکا جواب دیتے ہیں کہ علت کا اپنے معلول پر اپنی ذات اور اپنے تشخص کے ساتھ تو مقدم ہونا ضروری ہے اپنے لازم کے ساتھ مقدم ہونا ضروری نہیں ہے پس ہیولیٰ کا تشخص تو علت ہونیکی وجہ مقدم ہوگا لیکن اسکا لازم یعنی تشکل مقدم نہیں ہوگا صورت کے تشکل پر۔ اس پر یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ جب ملزوم یعنی علت مقدم ہوگی تو اس کا لازم کیوں نہیں مقدم ہوگا کسی شے پر ملزوم کا مقدم بالذات ہونا لازم کے مقدم بالذات ہونے کو واجب کرتا ہے۔ شارح رح

ولا يتوهم الخ:۔ سے اس شبہ کو دور کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ملزوم کے تقدم کے لئے لازم کا تقدم ضروری نہیں ہے ہم ایک مثال دیتے ہیں کہ ملزوم ایک شئے پر مقدم ہے مگر اس کا لازم اس شئے پر مقدم نہیں دیکھو علت ملزوم ہوتی ہے اور معلول اس کا لازم ہوتا ہے اور علت اپنے معلول پر مقدم ہوتی ہے مگر اس کا لازم یعنی معلول معلول پر مقدم نہیں ہوتا ورنہ تقدم الشئ علیٰ نفسہ یعنی معلول کا معلول پر مقدم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے پس معلوم ہوا کہ ملزوم کے کسی شئے پر مقدم ہونے سے اس کے لازم کا اس شئے پر مقدم ہونا ضروری نہیں ہے۔

فصل فی المکان وھو اما الخلاء اراد بہ البعد المجرد عن المادۃ واکثر اطلاق الخلاء علی المکان الخالی من الشاغل او السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاھر من الجسم المحوی لان الجسم بکلیتہ فی مکانہ مال لہ فلم یجز ان یکون المکان امرا غیر منقسم لاستحالۃ ان یکون المنقسم فی جمیع جھاتہ حاصلا بتمامہ فیما لاینقسم ولا ان یکون امرا منقسما فی جھۃ واحدۃ فقط لاستحالۃ کونہ محیطا بالجسم بکلیتہ فھو اما منقسم فی جھتین او فی الجھات کلھا وعلی الاول یکون المکان سطحا عرضیا لاستحالۃ الجوھری ولا یجوز ان یکون حالا فی المتمکن والا لانتقل بانتقالہ بل فیما یحویہ ویجب ان یکون مماسا للسطح الظاھر من المتمکن فی جمیع جھاتہ والا لم یکن مالیا لہ فھو السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاھر من من الجسم المحوی وھذا مذھب المشائین

ترجمہ یہ فصل مکان کے بارے میں ہے اور وہ (مکان) یا تو خلا ہے (مصنف نے) اس سے ایسا بعد مراد لیا ہے جو مادہ سے خالی ہو اور خلاء کا اکثر اطلاق ایسے مکان پر ہوتا ہے جو بھرنے والی چیز سے خالی ہو۔ یا جسم حاوی (گھیرنے والے جسم) کی اندرونی سطح ہے جو ملی ہوئی ہو جسم محوی (گھرے ہوئے جسم) کی ظاہری سطح سے، اس لئے کہ جسم پورا کا پورا اپنے مکان میں حاصل ہوتا ہے اس کو پُر کرنے والا ہوتا ہے پس یہ بات جائز نہیں ہے کہ مکان کوئی غیر منقسم شئے ہو اس بات کے محال ہونے کی وجہ سے کہ تمام جہات میں منقسم ہونے والی شے پوری کی پوری اس شئے میں حاصل ہو جائے جو منقسم نہ ہوتی ہو۔ اور نہ یہ (جائز ہے) کہ فقط ایک جہت میں منقسم ہونے والی شئے (مکان) ہو اس بات کے محال ہونے کی وجہ سے کہ وہ جسم کا بالکلیہ احاطہ کرنے والی ہو پس وہ (مکان) یا تو دو جہتوں میں منقسم ہوگا یا تمام جہات میں اور اول احتمال پر مکان سطح عرضی ہوگا سطح جوہری کے محال ہونے کی وجہ سے اور یہ جائز نہیں کہ وہ (سطح) متمکن (جسم محوی) کے اندر حلول کرنے والی ہو ورنہ تو اس (جسم محوی) کے منتقل ہونے سے مکان بھی منتقل ہو جائے گا بلکہ وہ اس جسم میں حلول کرنے والی ہوگی جو اس کو حاوی ہے اور یہ بات واجب ہے کہ وہ متمکن (محوی) کی سطح ظاہر سے اپنی تمام جہات میں ملی ہوئی ہو ورنہ تو وہ جسم کو پُر کرنے والی نہیں ہوگی پس مکان جسم حاوی کی سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے ملی ہوئی ہو اور یہ مشائین کا مذہب ہے۔

تشریح فصل فی المکان۔ مصنف رح علم طبعی کے موضوع جسم طبعی کی ماہیت کی تحقیق سے فارغ ہو گئے یعنی تحقیق و تفصیل کے ساتھ یہ بتلا دیا کہ جسم طبعی کی ماہیت ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتی ہے اب یہاں سے علم طبعی کے اصل مقصود یعنی جسم طبعی کے عوارض ذاتیہ کو بیان کرتے ہیں کیونکہ ہر علم کے اندر اصل مقصود اس کے موضوع کے عوارض ذاتیہ کو بیان کرنا ہوتا ہے، جسم طبعی کو بہت سے امور

عارض اور لاحق ہوتے ہیں مثلاً مکان، حیز، شکل، حرکت اور سکون، مصنف نے ان عوارض کو چار فصلوں میں بیان کیا ہے چونکہ ان میں سے زیادہ مشہور عارض مکان ہے اس لئے سب سے پہلے اسی کو بیان کرتے ہیں،

وھو اما الخلاء الخ:۔ مکان کی حقیقت کے سلسلہ میں یوں تو اختلاف کثیر ہے جس کے نتیجے میں بہت سے مذاہب ہو جاتے ہیں (۱) جسم کا مکان اس کا ہیولیٰ (مادہ) ہے (۲) جسم کا مکان اس کی صورت جسمیہ ہے (۳) المکان ما یعتمد علیہ الشئی ویستقر علیہ مکان وہ ہے جس پر کوئی شئے سہارا لگائے اور اس پر ٹھہر جائے جیسے زمین تخت کیلئے مکان ہے (۴) ما یوجد فیہ الجسم اعم من ان یسعہٗ فقط او مع غیرہ یعنی مکان وہ ہے جس میں جسم موجود ہو خواہ اس میں فقط اسی جسم کی گنجائش ہو جیسے پیالہ پانی کے لئے مقام ہے یا اس کے غیر کی بھی گنجائش ہو جیسے بیت (گھر) کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ زید کا مکان ہے حالانکہ اس میں زید کے علاوہ کی بھی گنجائش ہے (۵) متکلمین کے نزدیک مکان کی تعریف اس طرح ہے ھو بعدٌ موھومٌ تساوی اقطارہ اقطار المتمکن فیہ کہ مکان ایسا بُعد موہوم ہے جس کے اطراف اس شئے کے اطراف کے برابر ہوں جو اس بُعد میں متمکن ہے۔ جیسے پیالے کے اندر کی خالی جگہ پانی کے لئے مکان ہے کہ وہ خالی جگہ ایسا بُعد موہوم (دوری اور فاصلہ) ہے جس کے اطراف ثلثہ (طول، عرض، عمق) پانی کے اطراف ثلثہ کے مساوی ہیں جو اس بُعد میں متمکن اور ٹھہرا ہوا ہے۔ (۶) اشراقیین کے نزدیک مکان ایسے بُعد موجود کو کہا جاتا ہے جس کے اطراف وجوانب اس جسم کے اطراف کے مساوی ہوں جو اس بُعد میں متمکن ہے۔ ان دونوں مذہبوں میں فرق صرف اتنا ہے کہ متکلمین اس کو بعد موہوم کہتے ہیں اور اشراقیین بعد موجود کہتے ہیں (۷) فلاسفہ مشائین کے یہاں مکان کی تعریف یہ ہے ھو السطح الباطنُ من الجسم الحاوی المماسُ للسطح الظاھر من الجسم المحوی یعنی جسم حاوی کی سطح باطن جو ملی ہوئی ہو جسم محوی کی سطح ظاہر سے، جیسے پیالے کی اندرونی سطح جو پانی کی سطح سے ملی ہوئی ہے پانی کا مکان ہے مگر ان مذاہب سبعہ میں زیادہ مشہور اخیر کے تین مذاہب ہیں یعنی مذہب متکلمین مذہب اشراقیین مذہب مشائین، جن کی تشریح وتفصیل اسطرح ہے کہ متکلمین اور اشراقیین کے نزدیک مکان خلاء کو کہتے ہیں۔ خلاء کے معنی لغت میں خالی ہونے کے آتے ہیں اور اصطلاح میں خلاء کا اکثر اطلاق المکان الخالی عن الشاغل پر ہوتا ہے یعنی ایسی جگہ جو کسی بھرنے والی شئے سے خالی ہو جس کو بعد مجرد عن المادۃ سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، پس متکلمین اور اشراقیین کے یہاں مکان ایسے بعد کو کہا جاتا ہے جو مادہ سے خالی ہو جیسے پیالے کے اندر پانی بھرا جائے تو پانی کا مکان پیالے کے اندر کی وہ خالی جگہ ہے جس کو پانی نے پُر کر دیا ہے، ایسے ہی ہر جسم نے جتنے بُعد اور جتنی جگہ کو پُر کر رکھا ہے کہ اگر وہ جسم اس جگہ نہ ہوتا تو وہ جگہ مجرد اور خالی ہوتی پس وہ بعد مجرد اس جسم کا مکان ہے۔ پھر متکلمین تو یہ کہتے ہیں کہ یہ بعد مجرد عن المادۃ موہوم ہوتا ہے چنانچہ پیالے کے اندر پانی بھرنے سے پہلے جو جگہ خالی ہے وہ

حقیقت میں خالی نہیں بلکہ اس میں ہوا بھری ہوئی ہے جب اس میں پانی بھر جاتا ہے تو پانی وہاں سے ہوا کو دفع کرکے خود اس جگہ کو بھر دیتا ہے۔ بہرحال پانی سے قبل وہ جگہ ہوا سے بھری ہوئی ہے مگر موہوم طریقہ پر اس کو خالی مان لیا گیا ہے یعنی ہوا نظر نہ آنے کی وجہ سے قوت وہمیہ پیالے کو خالی سمجھتی ہے، اور اشراقیین کے نزدیک وہ بعد مجرد موجود فی الخارج ہے یعنی پیالے کے اندر حقیقت اور خارج کے اعتبار سے خالی جگہ موجود ہے۔ اب متکلمین کے یہاں تو مکان کی تعریف یہ ہوئی البعد الموہوم المجرد عن المادۃ اور اشراقیین کے یہاں البعد الموجود المجرد عن المادۃ۔ ان دونوں کے مجموعہ کو خلاء کہا جاتا ہے اور چونکہ اس بعد موہوم یا موجود کے اقطار ثلثہ اس جسم کے اقطار ثلثہ کے مساوی ہوتے ہیں اسی لئے اس کی تعریف یوں بھی کر دی جاتی ہے ھو بعد موھوم او موجود تساوی اقطارہ اقطار المتمکن فیہ جیسا کہ اوپر ابھی مذکور ہوئی ہے۔ اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ متکلمین واشراقیین اس بات پر تو متفق ہیں کہ مکان خلاء (بُعد مجرد عن المادۃ) کو کہتے ہیں لیکن اس بُعد کے موہوم اور موجود فی الخارج ہونے میں دونوں مختلف ہیں متکلمین کے یہاں موہوم اور اشراقیین کے یہاں موجود فی الخارج ہے، تیسرا مذہب مشائین کا ہے کہ مکان کی تعریف ان کے یہاں اس طرح ہے السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوی یعنی جسم حاوی کی سطح باطن جو ملی ہوئی ہو جسم محوی کی سطح ظاہر سے۔ مثلاً پیالہ جسم حاوی یعنی محیط (احاطہ کرنیوالا، گھیرنے والا) ہے اور پانی جسم محوی یعنی محاط (گھرا ہوا) ہے اور دونوں کیلئے دو دو سطحیں ہیں ایک ظاہر اور دوسری باطن مگر ان کی کونسی سطح ظاہر ہے اور کونسی باطن ہے یہ بات اچھی طرح سمجھ میں اس طرح آئے گی کہ آپ پانی سے بھرے ہوئے پیالے کو الٹا کر دیجئے اور یہ فرض کیجئے کہ پانی پیالے کے اندر ہی موجود ہے نیچے نہیں گرا اب دیکھئے کہ پیالہ حاوی ہے یعنی پانی کو گھیرنے والا ہے اور پانی محوی یعنی گھرا ہوا ہے اور پیالے کی ایک سطح ظاہر ہے جو اوپر ہے اور ایک سطح باطن (اندرونی سطح) ہے جو پانی سے متصل ہے اسی طرح پانی کی ایک سطح ظاہر ہے جو مستدیر یعنی اوپر سے گول ہے اور پیالے سے متصل ہے اور ایک سطح باطن ہے جو مستقیم (سیدھی) ہے اور نیچے ہے ھٰکذا ⌓ تو دیکھو جسم حاوی کی سطح باطن جسم محوی کی سطح ظاہر سے ملی ہوئی ہے پس مشائین کے نزدیک پانی کا مکان پیالے کی اندرونی سطح ہے جو پانی کی سطح ظاہر سے ملی ہوئی ہے۔ ص۹۲ اور ص۹۳ پر بھی اس کی توضیح گذر چکی ہے۔

مصنف نے اس فصل میں ان ہی تینوں مذاہب کو بیان کیا ہے پھر چونکہ مصنف کے نزدیک ان مذاہب میں سے مختار مذہب فلاسفہ مشائین کا ہے اس لئے متکلمین واشراقیین کے مذہب کو باطل کرکے مشائین کے مذہب کو ثابت کیا ہے چنانچہ فرمایا وهو اما الخلاء او السطح الباطن من الجسم الخ

کہ مکان دو حال سے خالی نہیں یا تو مکان خلاء ہے یا جسم حاوی کی سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے ملی ہوئی ہو۔ اول احتمال یعنی خلاء باطل ہے پس دوسرا احتمال متعین اور ثابت ہوگا کہ مکان جسم حاوی کی سطح الخ ہے، خلاء کے بطلان کی دلیل مصنف کے کلام میں عنقریب ہی آرہی ہے۔ خلاء کے باطل ہونے سے متکلمین اور اشراقیین دونوں کے مذہبوں کا بطلان ہو جاتا ہے کیونکہ دونوں کے نزدیک مکان خلاء کا نام ہے جیسا کہ ابھی ابھی اوپر معلوم ہو چکا ہے۔

اراد به البعد المجرد عن المادة الخ خلاء کا اکثر اطلاق المکان الخالی عن الشاغل پر ہوتا ہے یعنی ایسی جگہ جو کسی بھی پُر کرنے والی شئے سے خالی ہو اور چونکہ کوئی جگہ بھی ایسی نہیں ہے جو مطلقاً شاغل سے خالی ہو بلکہ موہوم طریقہ پر ہی اس کو خالی تصور کیا جاتا ہے۔ اس لئے المکان الخالی عن الشاغل بعد موہوم ہی ہو سکتا ہے اب اگر خلاء سے اس کے اکثری معنی المکان الخالی عن الشاغل (بعد موہوم) مراد لئے جائیں تو خلاء بعد موہوم کے معنی میں متعین ہو جائیگی پھر آگے تردید بیان کرنا (درمیان میں حرف اَوْ داخل کر کے دو شقیں ذکر کرنا) صحیح نہ ہوگا کہ خلاء یا تو بعدِ موہوم ہوگا جیسا کہ متکلمین کے نزدیک ہے یا بعد موجود ہوگا جیسا کہ اشراقیین کے نزدیک ہے، اس لئے یہاں پر مصنف کی مراد خلاء کے اکثری معنی نہیں ہیں بلکہ مطلق بُعد مجرد عن المادہ مراد ہے خواہ وہ بُعد موہوم ہو یا موجود، اور مادہ سے مجرد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جو جسم اس بُعد کے اندر موجود ہے اس جسم کے علاوہ کوئی اور مادہ اس کے اندر نہ ہونا چاہیئے ورنہ تداخل اجسام لازم آئیگا کما سیأتی۔

لان الجسم بكليته الخ۔ ماتن نے اپنی عبارت میں مکان کو اوّلاً صرف دو صورتوں میں منحصر کیا ہے کہ مکان یا تو خلاء ہے یا جسم حاوی کی سطح باطن الخ ہے پھر خلاء کی دو صورتیں ذکر کی ہیں یا تو بُعد موہوم ہو یا بُعد موجود، یہ کل تین صورتیں ہو گئیں جن میں سے ماتن نے خلاء والی دو صورتوں کو باطل کر کے تیسری کو متعین اور ثابت کر دیا کہ مکان جسم حاوی کی سطح باطن الخ ہے اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مکان کی حقیقت کے متعلق تو اور بھی اقوال و مذاہب ہیں جیسا کہ ص۲۵۸ پر آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ سات مذاہب ہیں ان میں سے ایک کو ثابت کرنے اور متعین کرنے کیلئے چھ مذاہب کو باطل کرنا پڑے گا پس ماتن کا مکان کو تین صورتوں میں منحصر کر دینا درست نہیں ہے ورنہ آپ انحصار فی الثلثۃ کی وجہ بیان کیجئے تاکہ حصر صحیح ہو جائے شارح اس اشکال کا جواب دینے کیلئے عبارت مذکورہ لان الجسم بکلیتہ الخ سے وجہ حصر بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مکان کیلئے کچھ لوازمات و شرائط ہیں جن کے پیش نظر مکان صرف تین ہی صورتوں میں منحصر ہو جاتا ہے جن لوگوں نے ان لوازمات کو مدنظر رکھا ہے انھوں نے مکان کو صُور ثلثہ میں منحصر کیا ہے جیسا کہ مصنف نے کیا ہے وہ لوازمات و شرائط تین ہیں (۱) جسم بتمامہ اپنے مکان میں حاصل ہونا چاہیئے یعنی جسم کا کوئی حصہ مکان سے باہر نہ ہو (۲) جسم کے انتقال سے مکان منتقل نہ ہوتا ہو۔

(۳) جسم اپنے مکان کو پورے طور پر بھرنے والا ہو یعنی مکان کا کوئی حصہ جسم سے باہر نہ ہو یعنی مکان جسم سے بڑا اور زائد نہ ہو شارح نے اپنے قول الجسم بکلیته فی مکانہ مالیٔ لهٗ سے ان تینوں شرائط کی طرف اشارہ کیا ہے اس طرح کہ الجسم بکلیته فی مکانہ سے شرط اول اور شرط ثانی کی طرف اشارہ ہے اس جملہ سے شرط اول کی طرف اشارہ تو ظاہر ہے کہ جسم بتمامہ اپنے مکان میں حاصل ہو جسم کا کوئی حصہ مکان سے باہر اور زائد نہ ہو، اور شرط ثانی کی طرف اشارہ ذرا مخفی ہے اسکو اس طرح سمجھو کہ شارح نے فی مکانہ میں لفظ فی استعمال کیا ہے اور عرف میں لفظ فی اسی جگہ استعمال ہوتا ہے جس کا ما قبل ما بعد سے منتقل ہو جائے اور ما بعد وہیں پر برقرار رہے وہ منتقل نہ ہو جیسے کہا جاتا ہے زیدٌ فی المسجد یا فی الدار، زید کے منتقل ہونے سے مسجد اور گھر منتقل نہیں ہوتا اور جو شے کسی شے کے ساتھ اس طرح لازم اور متصل ہو کہ وہ اس شے سے منتقل اور جدا نہ ہو سکے بلکہ اگر ایک شے کو منتقل کیا جائے تو دوسری بھی اسکے ساتھ منتقل ہو جائے ایسے مقام پر عرف میں لفظ فی استعمال نہیں ہوتا جیسا کہ جسم اپنے مادہ اور ہیولیٰ کے ساتھ یا جسم مثلاً اپنی سطح کے ساتھ متصل اور لازم ہوتا ہے کہ جسم اپنے مادہ یا سطح سے جدا اور منتقل نہیں ہوتا اس کے متعلق عرف میں یوں نہیں کہا جاتا کہ الجسم فی الهیولیٰ یا الجسم فی السطح کہ جسم ہیولیٰ اور مادہ کے اندر ہے یا جسم سطح کے اندر ہے بلکہ ایسی صورت میں بآء یا مع کا لفظ استعمال ہوتا ہے کہ جسم اپنے مادہ کے ساتھ یا سطح کے ساتھ متصل ہے اسی طرح بیاض جو مثلاً دودھ کے ساتھ متصل ہے دودھ سے منتقل اور جدا نہیں ہوتی۔ اس کیلئے بھی فی کا استعمال نہیں ہوتا اور یوں نہیں کہا جاتا کہ البیاض فی اللبن بلکہ بآء کا استعمال ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے البیاض قائمٌ باللبن، تو یہاں فی مکانہ میں لفظ فی کا استعمال اس بات کی طرف مشیر ہے کہ جسم اپنے مکان میں اس طرح حاصل ہو کہ جسم کے انتقال سے مکان منتقل نہ ہوتا ہو اور مالیٔ لهٗ سے شرط ثالث کی طرف اشارہ ہے کہ جسم اپنے مکان کو بتمامہ پُر کرنے والا ہو کہ مکان کا کوئی حصہ جسم سے باہر نہ ہو

مالیٔ یہ ملأ یملأ سے اسم فاعل کا صیغہ ہے بھرنے والا پُر کرنے والا،

بہر حال مکان کے متحقق ہونے کیلئے یہ تین شرائط ہیں اگر یہ تینوں متحقق ہوں تو مکان کا تحقق ہوگا اگر ان میں سے کوئی ایک شرط بھی مفقود ہوگی تو مکان متحقق نہ ہوگا ان شرائط ثلٰثہ کے اعتبار سے مکان صور ثلٰثہ میں منحصر ہو جاتا ہے جس کی وضاحت شارح فلم یجز ان یکون المکان الخ سے فرماتے ہیں، تقریر اس کی اس طرح ہے کہ مکان عقلی اعتبار سے دو حال سے خالی نہیں یا تو امر غیر منقسم ہوگا (جیسے نقطہ) یا امر منقسم (جیسے خط، سطح وغیرہ) امر غیر منقسم یعنی نقطہ کو کسی جسم کیلئے مکان قرار دینا جائز نہیں ہے کیونکہ جسم تینوں جہات (طول، عرض اور عمق) میں منقسم ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ تینوں جہات میں منقسم ہونے والی چیز کسی غیر منقسم چیز کے اندر بتمامہ حاصل نہیں ہو سکتی پس شرط اول مفقود ہو جاتی ہے لہٰذا جسم کا مکان امر غیر منقسم کو قرار نہیں دیا جا سکتا اور اگر مکان امر منقسم ہو تو تین حال سے خالی نہیں یا تو منقسم فی جہۃ واحدۃ ہوگا (جیسے خط کہ

وہ فقط جہت طول میں منقسم ہوتا ہے) یا منقسم فی الجہتین ہوگا (جیسے سطح کہ وہ جہت طول اور عرض میں منقسم ہوتی ہے) یا منقسم فی الجہات الثلثۃ ہوگا (جیسے وہ بُعد جس کے اندر جسم موجود ہوتا ہے جو جسم کے مساوی اور منقسم فی الجہات الثلثۃ ہوتا ہے) ان تینوں میں سے اول یعنی منقسم فی جہۃ واحدۃ (خط) کو کسی جسم کا مکان کہنا درست نہیں ہے کیونکہ جسم تو تینوں جہات میں منقسم ہے اس میں لمبائی چوڑائی موٹائی تینوں ابعاد ہیں اور خط کے اندر فقط طول ہے عرض اور عمق نہیں ہیں اور ظاہر ہے کہ منقسم فی الجہات الثلثۃ کا منقسم فی جہۃ واحدۃ کے اندر بتمامہ حاصل نہیں ہوسکتی اور مکان اس جسم کا بالکلیہ احاطہ نہیں کرسکتا بلکہ جسم کا بعض حصہ مکان سے زائد اور باہر رہے گا پس یہاں بھی شرط اول مفقود ہے اس لئے جسم کا مکان امر منقسم فی جہۃ واحدۃ یعنی خط کو نہیں بنایا جاسکتا۔ اب دو صورتیں باقی رہ جاتی ہیں کہ مکان یا تو منقسم فی الجہتین کو بنایا جائے گا یا منقسم فی الجہات الثلثۃ کو، صرف یہی وہ دو صورتیں ہیں جن میں مذاہب ثلثۃ متحقق ہوتے ہیں، پہلی صورت میں مشائین کا مذہب اور دوسری صورت میں متکلمین اور اشراقیین کا مذہب متحقق ہوتا ہے اور یہی دو صورتیں ایسی ہیں جن میں مکان کی شرائط ثلثۃ مذکورہ بالا پائی جاتی ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں مذاہب ثلثۃ کیسے متحقق ہوتے ہیں؟ شارح اس کی تشریح فرماتے ہیں چنانچہ فرمایا وعلی الاول یکون الخ اول سے مراد منقسم فی الجہتین ہونا ہے اس عبارت سے مشائین کے مذہب کی وضاحت کی ہے بایں طور کہ اگر منقسم فی الجہتین کو مکان قرار دیا جائے تو منقسم فی الجہتین چونکہ سطح ہوتی ہے اس لئے مکان سطح کا نام ہوا اور سطح دو قسم کی ہوتی ہے سطح عرضی اور سطح جوہری سطح عرضی ایسا عرض ہے جو طول وعرض منقسم ہو اور سطح جوہری ایسا جوہر ہے جو طول وعرض میں منقسم ہو سطح جوہری کا وجود تو محال ہے جیسا کہ صفحہ ۱۹۵ پر گذر چکا ہے وہاں ملاحظہ کرلیں اس لئے مکان سطح جوہری نہیں ہوسکتا بلکہ سطح عرضی ہوگا اور سطح عرضی عرض ہونے کی وجہ سے کسی جسم کے ساتھ قائم ہوگی اور جسم دو طرح کے ہوتے ہیں ایک حاوی (گھیرنے والا) جیسے پیالہ دوسرا محوی (گھِرا ہوا) جیسے پانی اب دیکھنا یہ ہے کہ ان دونوں جسموں میں سے کونسے جسم کی سطح کو مکان کہا جائے حاوی کی سطح کو یا محوی کی؟ شارح فرماتے ہیں لایجوز ان یکون حالا فی المتمکن یہ جائز نہیں کہ وہ سطح متمکن یعنی جسم محوی کے اندر حلول کرنے والی ہو یعنی محوی کی سطح کو مکان نہیں کہا جائیگا بلکہ حاوی کی سطح کو قرار دیا جائے گا پس پانی کا مکان پانی ہی کی سطح نہیں ہے بلکہ پیالے کی سطح ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر جسم محوی (پانی) کا مکان پانی ہی کی سطح کو قرار دیا جائے گا تو پانی کے منتقل ہونے سے چونکہ اس کے ساتھ ساتھ اس کی سطح بھی منتقل ہوجائے گی اس لئے جسم کے انتقال سے مکان کا انتقال لازم آئے گا پس شروط ثلثۃ میں سے شرط ثانی مفقود ہوجائے گی اس لئے پانی کا مکان جسم حاوی (پیالے) کی سطح کو کہا جائے گا اور ظاہر ہے کہ پانی کے منتقل ہونے سے پیالے کی سطح منتقل نہیں ہوتی پس شرط ثانی مفقود نہیں ہوگی، پھر جسم حاوی

(پیالے) کی دو سطحیں ہیں ایک سطح ظاہر دوسری سطح باطن ، پانی کا مکان پیالے کی سطح ظاہر نہیں ہے بلکہ سطح باطن ہے کیونکہ پانی کا حصول پیالے کی سطح ظاہر میں نہیں ہے بلکہ سطح باطن میں ہے اس لئے اگر سطح ظاہر کو مکان قرار دیا جائے تو جسم کا اپنے مکان میں حصول نہیں ہوگا یعنی شرط اول مفقود ہو جائے گی ۔ پھر یہ بھی ضروری ہے کہ حاوی کی سطح باطن محوی (جسم متمکن) کی سطح ظاہر سے ملی ہوئی ہونی چاہئے یعنی پانی کا مکان پیالے کی سطح باطن کو اسی وقت قرار دیا جائے گا جبکہ پانی پیالے کے اندر موجود ہو جس سے پانی کی سطح ظاہر پیالہ کی سطح باطن سے مل جائے ، یہ نہیں کہ پانی ابھی پیالے سے باہر کسی اور جگہ ہے اور اسی حالت میں پیالے کی سطح باطن کو پانی کا مکان کہدیا جائے کیونکہ اگر بغیر اتصال اور تماس کے پانی کا مکان پیالے کی سطح کو بنا دیا گیا تو جسم اپنے مکان کو پُر کرنے والا نہیں ہوا لہٰذا شرط ثالث مفقود ہو جائے گی پس معلوم ہوا کہ مکان جسم حاوی کی سطح باطن ہے جو محوی کی سطح ظاہر سے مُماس اور ملی ہوئی ہو یہ تو مشائین کا مذہب ہوا ، دیکھو اس میں مکان کی تینوں شرائط متحقق ہیں کہ جسم محوی جسم حاوی کی اس سطح میں بالکلیہ حاصل بھی ہے کہ جسم (پانی) کا کوئی حصہ پیالے کی سطح سے باہر نہیں ہے اور جسم محوی (پانی) کے منتقل ہونیسے حاوی (پیالے) کی سطح منتقل نہیں ہوتی اور جسم محوی حاوی کی سطح کو پُر کرنیوالا بھی ہے کہ مکان کا کوئی حصہ جسم سے باہر نہیں ہے ۔ مذہب مشائین کی توضیح کے بعد اب اگلی عبارت سے متکلمین اور اشراقیین کے مذہب کی تقریر و توضیح کرتے ہیں ۔

وعلى الثاني يكون المكانُ بعدًا منقسمًا في جميع الجهاتِ مُساويًا للبعدِ الذي في الجسمِ بحيث ينطبق احدُهما على الآخرِ سارِيًا فيه بكلّيّتِهِ فذلك البعدُ الذي هو المكانُ إمّا ان يكونَ أمرًا موهومًا يُشغِلُه الجسمُ ويَملأُهُ على سبيلِ التوهّمِ وهٰذا مذهبُ المتكلمين وإمّا أنْ يكونَ أمرًا موجودًا ولا يجوزُ أنْ يكونَ بُعدًا مادّيًا قائمًا بالجسمِ والّا يلزمُ مِن حُصولِ الجسمِ فيه تداخلُ الاجسامِ فهو بُعدٌ مجرّدٌ وهٰذا مذهبُ الاشراقيين ويسمّونهُ بُعدًا مفطورًا لزعمهم انّهُ فُطِرَ عليه البداهةُ وصَحّفهُ بعضهم بالمقطورِ بالقافِ اي بُعدٌ له الاقطارُ ويجبُ أنْ يكونَ جوهرَ القيامِ بذاتِهِ ولتواردِ المتمكناتِ عليه مع بقائِهِ بشخصهِ فكانهُ جوهرٌ متوسطٌ بين العالَمَيْنِ اعني الجواهرَ المجردةَ التي لاتقبلُ اشارةً حسيةً والاجسامَ التي هي جواهرُ ماديةٌ كثيفةٌ وح تكون الاقسامُ الاوليّةُ للجوهرِ ستةً لاخمسةً على ماهو المشهورُ

ترجمہ اور دوسرے احتمال کی بنا پر مکان ایک بُعد ہوگا جو تمام جہات میں منقسم ہوگا اُس بُعد کے

برابر ہوگا جو جسم کے اندر ہے ایسے طور پر کہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے پر منطبق ہوگا اس میں پورا کا پورا داخل ہونے والا ہوگا پس یہ بُعد جو کہ مکان ہے یا تو امر موہوم ہوگا جس کو جسم بھرتا ہے اور پُر کرتا ہے وہی طریقہ پر اور یہ متکلمین کا مذہب ہے اور یا امر موجود (فی الخارج) ہوگا۔ اور یہ جائز نہیں کہ وہ بُعد مادّی ہو جو جسم کے ساتھ قائم ہو ورنہ جسم کے اس بُعد میں حاصل ہونے سے اجسام کا ایک دوسرے میں داخل ہونا لازم آئے گا پس وہ بعد (مادہ سے) خالی ہوگا اور یہ اشراقیین کا مذہب ہے اور یہ لوگ اس کا نام بُعد مفطور رکھتے ہیں ان کے گمان کرنے کی وجہ سے کہ اس پر بداہت کو پیدا کیا گیا ہے اور بعض اشراقیین نے اس کو مقطور قاف کے ساتھ بدل دیا ہے یعنی ایسا بُعد جس کے اطراف (ثلثہ طول، عرض اور عمق) ہوں اور واجب ہے کہ یہ (بعد موجود مجرد) جوہر ہو اس کے بذاتِ خود قائم ہونے کی وجہ سے اور متمکنات کے اس پر یکے بعد دیگرے آتے رہنے کی وجہ سے اور اس بعد مجرد کے اپنی ذات کے ساتھ باقی رہنے کی وجہ سے پس گویا کہ یہ ایک ایسا جوہر ہے جو دونوں عالموں کے درمیان ہے مراد لیتا ہوں میں ان جواہر مجردہ کو جو اشارہ حسیہ کو قبول نہیں کرتے اور ان اجسام کو جو جواہر مادّیہ اور کثافت (گاڑھے پن) والے ہوتے ہیں اور اس وقت جوہر کے ابتدائی اقسام چھ ہو جائیں گے نہ کہ پانچ اس بنا پر جو کہ مشہور ہے۔

تشریح وعلی الثانی یکون الخ:۔ متکلمین اور اشراقیین کے مذہب کی وضاحت کرتے ہیں، احتمالِ ثانی سے مراد منقسم فی الجہات الثلثہ ہونا ہے یعنی اس احتمال پر مکان ایک ایسا بُعد ہوگا جو تینوں جہات میں منقسم ہوگا اور اُس بُعد کے برابر ہوگا جو جسم کے اندر ہوتا ہے اور اس طرح برابر ہوگا کہ ان دونوں بُعدوں میں سے ہر ایک دوسرے پر پورے طور پر منطبق اور فِٹ ہوگا۔ اور اس کے اندر پوری طرح سرایت کرنے والا یعنی داخل ہونے والا ہوگا اس صورت میں پانی کا مکان پیالے کے اندر کی خالی جگہ کو قرار دیا جائے گا جس کو پانی نے اب پُر کر دیا ہے اور پانی کا بُعد اس خالی جگہ والے بُعد کے برابر ہے اور اس پر پورا منطبق ہونے کے ساتھ ساتھ اس کے اندر پوری طرح سرایت کئے ہوئے ہے۔ اسی طرح ہر جسم کا مکان اتنے بُعد اور دوری کو قرار دیا جائے گا جتنے بُعد اور دوری کو اس جسم نے پُر کر رکھا ہے پھر اس بُعد کے متعلق متکلمین کا کہنا تو یہ ہے کہ اس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے یہ تو لا شئی محض ہے یعنی صرف وہمی طریقہ پر یہ مان لیا گیا ہے کہ ہر جسم کے لئے ایک فراغ یعنی خالی جگہ ہوتی ہے جو مقدار میں جسم کے مساوی ہوتی ہے اور اس جسم سے بھری ہوئی ہوتی ہے یعنی پیالے کے اندر وہمی طور پر ایک خالی جگہ مانی گئی ہے جو مثلاً پانی سے یا ہوا سے بھری ہوئی ہے یہی موہوم خالی جگہ اس پانی یا ہوا کا مکان ہے پس ان کے یہاں مکان بُعد موہوم یا فراغ موہوم ہے جس کو جسم بھرتا ہے۔ اور اشراقیین کا یہ کہنا ہے کہ یہ بُعد خارج میں موجود ہوتا ہے پھر اس بُعد موجود کا مجرد عن المادہ ہونا ضروری ہے یعنی یہ بُعد جس جسم کا مکان ہے اس جسم کے علاوہ کوئی دوسری مادی چیز اس کے اندر نہیں ہونی چاہئے ورنہ اس بُعد کے اندر جسم کے

داخل ہونے سے تداخل اجسام لازم آئے گا اور تداخل اجسام محال ہے کما مر علی ص۲۔ اس لئے مکان بُعدِ مجرد عن المادہ ہوگا سواء کان موہومًا کما ہو عند المتکلمین او موجودًا فی الخارج کما ہو عند الاشراقیین، اسی بُعدِ مجرد عن المادہ کو خلاء سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

ویسمونہ بعدا مفطورًا۔ اشراقیین اس بُعد کا نام بُعدِ مفطور رکھتے ہیں، بُعد مفطور نام رکھنے کی تین وجوہ بیان کی گئی ہیں (۱) فطر یفطر (ن) فطر کے معنی پیدا کرنے کے آتے ہیں ارشاد باری تعالیٰ ہے فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ای خالقھما، مفطور بمعنی مخلوق (پیدا کیا ہوا) اشراقیین کا گمان یہ ہے کہ اس بُعد مجرد پر بداہت کو پیدا کیا گیا ہے یعنی مکان کا بعد مجرد ہونا بالکل بدیہی چیز ہے غور وفکر کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ہر شخص جانتا ہے کہ پانی پیالے کے اندرونی حصہ کے تمام اطراف (طول عرض وعمق) میں پھیلا ہوا ہے اور طول عرض وعمق کا بُعد ہونا بالکل ظاہر وبدیہی ہے لہذا مکان کا بُعد ہونا بھی بدیہی چیز ہے شارح نے اسی وجہ کو ذکر کیا ہے (۲) مفطور کے معنی مخلوق ہی کے ہیں کیونکہ یہ بُعد مجرد یعنی مکان اجسام متمکنہ (اس مکان میں آنے والے اجسام) سے پہلے پیدا کیا گیا ہے اس لئے اس کو مفطور کہا جاتا ہے یعنی انہ مخلوق قبل الاجسام المتمکنہ (۳) فطر کے معنی شق (پھاڑنے) کے بھی آتے ہیں مفطور کے معنی متشقوق (پھٹا ہوا) کیونکہ مکان ایسا بُعد ہے جو پھٹ جاتا ہے اور اس کے اندر جسم داخل ہوجاتا ہے اس لئے اسکو مفطور کہا جاتا ہے،

وصحفہ بعضھم الخ۔ بعض اشراقیین نے مفطور بالفاء کو مقطور بالقاف سے بدل ڈالا مقطور کے معنی مَالَہٗ الاقطار وہ چیز جس کے لئے اقطار یعنی خطوط ثلثہ ہوں خط طولی خط عرضی خط عمقی، کیونکہ اس بُعد میں اقطار ثلثہ پائے جاتے ہیں اس لئے اسکو مقطور کہدیا گیا ہے۔

ویجب ان یکون جوھرًا الخ۔ مذہب اشراقیین کی توضیح کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں کہ ان کے نزدیک اس بُعد مجرد کا جوہر ہونا ضروری ہے دلیل اسکی یہ ہے کہ یہ بُعد قائم بالذات ہوتا ہے اپنے قیام میں غیر کا محتاج نہیں ہوتا نیز اس پر اجسام متمکنہ یکے بعد دیگرے آتے رہتے ہیں اور یہ بذاتہ باقی رہتا ہے چنانچہ ایک مکان سے ایک جسم کو ہٹا کر دوسرا جسم اس میں رکھدیا جاتا ہے اسی طرح پھر یکے بعد دیگرے تیسرا اور چوتھا جسم رکھدیا جاتا ہے اور مکان بذاتہ باقی اور موجود رہتا ہے اور قائم بالذات چیز جوہر ہوتی ہے پس ثابت ہوا کہ یہ بُعد مجرد بھی جوہر ہے۔

فکانہ جوھر متوسط الخ۔ سوال مقدر کا جواب دینا مقصود ہے سوال یہ ہے کہ آپ اس بُعد مجرد کو جوہر کہتے ہیں اور جواہر کی دو قسمیں ہیں جواہر مجردہ، جواہر مادیہ، جواہر مجردہ وہ جواہر ہیں جو مادہ سے خالی اور لطیف ہونے ہیں اور لطافت کی وجہ سے اشارہ حسیہ کو قبول نہیں کرتے جیسے عقول عشرہ اور نفوس مجردہ۔ اور جواہر مادیہ وہ جواہر ہیں جو مادہ کے محتاج اور کثیف ہوتے ہیں اور کثافت کی وجہ سے اشارہ حسیہ

کو قبول کرتے ہیں کہ ان کی طرف انگلی وغیرہ سے حسی طور پر اشارہ کیا جاسکتا ہے جیسے آسمان زمین وغیرہ، اول کو عالمِ مجردات ثانی کو عالمِ مادیات کہا جاتا ہے، تو سوال یہ ہے کہ ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ یہ مکان جس کو آپ بُعد مجرد اور جوہر کہتے ہیں آخر ان دونوں عالموں میں سے کونسے عالم میں سے ہے اگر اس کو عالمِ مجردات (جواہر مجردہ) میں شمار کیا جائے تو جواہر مجردہ تو اشارہ حسیہ کو قبول نہیں کرتے اور یہ بُعد اشارہ حسیہ کو قبول کرتا ہے کیونکہ جسم کے مکان کی طرف حسی طور پر انگلی وغیرہ سے اشارہ کیا جاتا ہے پس یہ عالمِ مجردات میں سے نہیں ہوسکتا، اور اگر اس کو عالمِ مادیات (جواہر مادیہ) میں سے مانا جائے تو یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ جواہر مادیہ تو مادہ کے محتاج اور اس کے ساتھ مقترن ہوتے ہیں اور یہ بُعد مجرد عن المادہ ہے اس لئے یہ عالمِ مادیات میں سے بھی نہیں ہوسکتا تو آخر یہ بُعد کونسے عالم میں سے ہے؟ شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ اشراقیین کے نزدیک یہ بُعد نہ تو عالمِ مجردات میں سے ہے اور نہ عالمِ مادیات میں سے ہے بلکہ ان کے بَین بَین اور متوسط ہے یعنی نہ تو ایسا مجرد محض ہے کہ اشارہ حسیہ کو قبول نہ کرے اور نہ مادی محض ہے کہ اشارہ حسیہ کو قبول کرنے کے ساتھ ساتھ مقترن بالمادہ بھی ہو بلکہ اسکی حالت بَین بَین کی ہے کہ مجرد ہونے کے ساتھ اشارہ حسیہ کو بھی قبول کرتا ہے پس یہ عجیب وغریب اور دونوں عالموں سے نرالا جوہر ہے۔

وحینئذٍ تکون الاقسام الخ۔ اشراقیین نے بُعد مجرد کو جوہر جو قرار دیا ہے شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ بُعد مجرد کو جوہر کہنے کی صورت میں جوہر کے اقسام اولیہ چھ ہوجائیں گے حالانکہ مشہور یہ ہے کہ جوہر کے اقسام اولیہ پانچ میں منحصر ہیں ۱ عقل ۲ نفس ۳ ہیولیٰ (۴) صورت جسمیہ (۵) جسم۔ دلیل حصر یہ ہے کہ جوہر تین حال سے خالی نہیں یا تو کسی شے کیلئے محل ہوگا یا کسی شے میں حال (حلول کرنے والا) ہوگا یا نہ محل ہوگا اور نہ حال، اگر محل ہے تو وہ ہیولیٰ ہے اور اگر حال ہے تو صورت جسمیہ ہے (جیسا کہ اثبات ہیولیٰ کے بیان میں مفصل گذرچکا ہے) اور اگر نہ حال ہے نہ محل تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ مادہ اور صورت سے مرکب ہوگا یا مجرد عن المادہ والصورۃ ہوگا اگر مرکب ہے تو جسم ہے اور اگر مجرد ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا جسم کے ساتھ تدبیر اور تصرف کا تعلق ہوگا یا نہیں اگر تعلق ہے تو نفس ہے (نفس ایسا جوہر ہے جو مجرد عن المادہ ہوتا ہے اور اس کا جسم کے ساتھ تدبیر و تصرف کا تعلق ہوتا ہے کہ وہ امور جسمانیہ کا نظام چلاتا ہے اور تصرف کرتا ہے) اور اگر تعلق نہیں ہے تو عقل ہے، —
بہرحال خلاصۂ اعتراض یہ ہوا کہ بُعد مجرد کو جوہر کہنے سے حصر مشہور کے خلاف لازم آتا ہے۔

مگر شارح کا یہ اعتراض درست نہیں ہے اس لئے کہ اشراقیین جو بُعد مجرد کو جوہر کہتے ہیں ان کے نزدیک جوہر کے اقسام اولیہ چار ہیں پانچ نہیں ہیں کیونکہ یہ لوگ ہیولیٰ کے قائل نہیں ہیں یہ لوگ صورت جسمیہ کو بذات خود قائم مانتے ہیں ہیولیٰ کے اندر حلول کرنیوالی نہیں مانتے اور یہ لوگ صورت جسمیہ ہی کو جسم اور اسی کو ہیولیٰ کہدیتے ہیں جیسا کہ صفحہ ۱۲۹ پر آپ پڑھ چکے ہیں، پس اشراقیین اور مشائیین میں سے کسی کے مذہب پر بھی اقسام جوہر کا چھ ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ مشائیین اگر ہیولیٰ کے قائل ہیں تو وہ مکان کے بُعد مجرد ہونے کے قائل نہیں ہیں

اور اشراقیین اگر بعد مجرد کے قائل ہیں تو ہیولیٰ کے قائل نہیں پس اشراقیین کے یہاں اقسام جوہر چار ہیں عقل، نفس، صورت جسمیہ یعنی جسم، اور بعد مجرد عن المادہ یعنی مکان، اور مشائین کے نزدیک پانچ ہیں عقل نفس، صورت جسمیہ، ہیولیٰ، جسم، لیکن شارح کی طرف سے یوں کہا جا سکتا ہے کہ ان کا مقصود اعتراض کرنا نہیں ہے بلکہ واقع کا بیان مقصود ہے کہ اگر واقع کے اعتبار سے جوہر کے اقسام اولیہ پانچ ہوں جیسا کہ مشہور ہے تو بعد مجرد کو جوہر ماننے کی صورت میں اقسام اولیہ چھ ہو جائیں گے، اقسام ستہ کی دلیل حصر اب اس طرح ہوگی کہ جوہر تین حال سے خالی نہیں یا تو محل ہوگا یا حال یا نہ محل نہ حال، اول ہیولیٰ ہے ثانی صورت جسمیہ ہے اور ثالث دو حال سے خالی نہیں یا تو اشارہ حسیہ کو قبول کرے گا یا نہیں اگر قبول کرتا ہے تو مکان (بعد مجرد عن المادہ) ہے اور اگر نہیں قبول کرتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا جسم کے ساتھ تدبیر و تصرف کا تعلق ہوگا یا نہیں اگر نہیں ہے تو عقل ہے اور اگر تعلق ہے تو نفس ہے،

والاول باطلٌ فتعيّن الثاني وانما قلنا الاول باطلٌ لانه لو كان خلاءً فاما ان يكون لا شيئاً محضاً او بُعداً موجوداً مُجرداً عن المادة لا سبيل الى الاول لانه يكون خلاءٌ اقل من خلاءٍ فان الخلاء بين الجدارين اقل من الخلاء بين المدينتين وما يقبل الزيادة والنقصان استحال ان يكون لا شيئاً محضاً قيل قبول الزيادة والنقصان فيه انما هو على فرض وجوده فلا يلزم منه الا الوجود الفرضي واما كونه موجوداً حقيقةً فغير لازمٍ وقد يجاب عنه بانا نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض اقول ان اراد الترديد بين اللاشئ في الخارج والموجود فيه كما هو الظاهر اذ العادة جارية بابطال مذهبي المتكلمين والاشراقيين بوجهين ابطل بهما شقي الترديد الاول بالاول والثاني بالثاني فيلزم ان ما ذكره لا يدل على انه ليس لا شيئاً في الخارج بل يدل على انه لا شيئاً محضاً في نفس الامر وان اراد الترديد بين اللاشئ في نفس الامر والموجود فيها فتتسع دائرة المناقشة في الشق الثاني ولا سبيل الى الثاني لانه لو وجد البعد مجرداً عن الهيولى لكان لذاته غنياً عن المحل والا لكان لذاته مفتقراً اليه وهذا منافٍ لتجرده فاستحال اقترانه به اي على وجه الافتقار هف لانه مفتقرٌ اليه في الاجسام وفيه بحث لانه موقوف على تماثل الابعاد المادية والمجردة مع ان المادية اعراض والمجردة جواهر وعلى عدم الواسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين وكلاهما ممنوعًا

ترجمہ اور اول (خلا ہونا) باطل ہے پس ثانی (جسم حاوی کی سطح باطن الخ) ہونا متعین ہو گیا اور ہم نے

جو یہ کہا ہے کہ اول باطل ہے وہ اس لئے کہ اگر (مکان) خلاء ہو پس یا تو وہ لاشئ محض (بعد مجرد موہوم) ہوگا یا بعد موجود مادہ سے خالی ہوگا اوّل کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ ایک خلاء ایک خلاء سے کم ہوتی ہے اس لئے کہ جو خلاء دو دیواروں کے درمیان ہے وہ اس خلاء سے کم ہے جو دو شہروں کے درمیان ہے اور جو چیز زیادتی اور نقصان کو قبول کرے اس کا لاشئ محض ہونا محال ہے۔ کہا گیا ہے کہ خلاء میں زیادتی اور نقصان کو قبول کرنا بیشک وہ اس کے وجود کو فرض کرنے پر ہے پس اس سے نہیں لازم آتا ہے مگر وجود فرضی اور بہرحال اس کا حقیقۃً موجود ہونا پس لازم نہیں آتا اور کبھی اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ ہم بداہۃً یہ بات جانتے ہیں کہ دونوں خلاؤں کے درمیان فرق حاصل ہے اس فرض کرنے سے نظر ہٹانے کے ساتھ میں کہتا ہوں اگر مصنف نے لاشئ محض فی الخارج اور موجود فی الخارج کے درمیان تردید کرنے کا ارادہ کیا ہے جیسا کہ یہی ظاہر ہے اس لئے کہ (فلاسفہ کی) عادت جاری ہے متکلمین اور اشراقیین کے مذہبوں کو باطل کرنے کی دو ایسی دلیلوں سے کہ ان دونوں کے ذریعہ مصنف نے تردید کی دونوں شقوں کو باطل کیا ہے (شقِ) اوّل کو (دلیلِ) اوّل سے اور دوسری کو دوسری سے پس لازم آئے گا کہ مصنف نے جو ذکر کیا ہے وہ اس پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ وہ (خلاء) لاشئ فی الخارج نہیں ہے بلکہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ نفس الامر کے اعتبار سے لاشئ محض نہیں ہے اور اگر لاشئ فی نفس الامر اور موجود فی نفس الامر کے درمیان تردید کرنے کا ارادہ کیا ہے تو اعتراض کا دائرہ دوسری شق میں وسیع ہوجائیگا اور شقِ ثانی کی طرف (بھی) کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ اگر بعد مادہ سے خالی ہو کر موجود ہو تو وہ اپنی ذات کے اعتبار سے محل (مادّہ) سے مستغنی ہوگا ورنہ تو وہ اپنی ذات کے اعتبار سے اس (محل) کی طرف محتاج ہوگا اور یہ (احتیاج الی المحل) اس کے مجرد ہونے کے منافی ہے پس اس (بُعد) کا اس (محل) کے ساتھ ملنا محال ہوگا یعنی محتاج ہونے کے طریقہ پر اور یہ خلاف واقع ہے اس لئے کہ وہ (بعد) اجسام کے اندر اُس (محل) کیطرف محتاج ہوتا ہے اور اس میں بحث ہے اس لئے کہ یہ بات ابعاد مادیہ اور مجردہ کے ایک جیسا ہونے پر موقوف ہے باوجودیکہ (ابعاد) مادّیہ اعراض ہوتے ہیں اور مجردہ جواہر ہوتے ہیں اور احتیاج ذاتی اور استغناء ذاتی کے درمیان واسطہ نہ ہونے پر (موقوف ہے) اور یہ دونوں باتیں ممنوع ہیں۔

تشریح والاول باطلٌ الخ۔ یہاں سے مصنفؒ مکان کے متعلق مذکورہ دو احتمالوں میں سے احتمال اول کو باطل کر کے دوسرا احتمال یعنی جسم حاوی کی سطح باطن الخ والا احتمال ثابت اور متعین کرتے ہیں، خلاء کے بطلان کی دلیل لانہ لوکان خلاءً الخ سے بیان فرمائی ہے کہ خلاء دو حال سے خالی نہیں یا تو لاشئ محض (بعد موہوم مجرد عن المادۃ) ہوگی جیسا کہ متکلمین کے نزدیک ہے یا بُعد موجود مجرد عن المادۃ ہوگی جیسا کہ اشراقیین کے نزدیک ہے اور دونوں صورتیں باطل ہیں پس خلاء بھی باطل ہے، لاشئ محض سے مراد بُعد موہوم ہے کیونکہ جو چیز خارج میں موجود ہوتی ہے وہ تو شئے کہلاتی ہے اور جو خارج میں موجود نہ ہو بلکہ محض

وہمی اور فرضی ہو اس کو لاشئ محض ہی کہا جائے گا یعنی یہ کوئی شئے ہے ہی نہیں، اس لئے بعد موہوم کو لاشئ محض سے تعبیر کر دیا گیا ہے،

لا سبیل الی الاول الخ۔ یہ پہلی صورت یعنی لاشئے محض ہونے کے بطلان کی دلیل ہے دعویٰ تو یہ ہوا کہ خلاء لاشئ محض نہیں ہو سکتی دلیل اس کی صغریٰ وکبریٰ سے مرکب اس طرح ہے کہ الخلاء یقبل الزیادۃ والنقصان ۔ وکل ما یقبل الزیادۃ والنقصان لا یکون لاشیئاً محضاً ۔ فالخلاء لا یکون لاشیئاً محضاً ۔ یعنی خلاء زیادتی اور نقصان کو قبول کرتی ہے اور ہر وہ چیز جو زیادتی اور نقصان کو قبول کرتی ہے وہ لاشئ محض نہیں ہوتی، پس خلاء لاشئے محض نہیں ہو سکتی، صغریٰ (کہ خلاء زیادتی اور نقصان کو قبول کرتی ہے) کا بیان یہ ہے کہ ایک خلاء دوسری خلاء سے کم ہوتی ہے کیونکہ دو قریب کی دیواروں کے درمیان جو فاصلہ اور جگہ ہے جس کو تم خلاء کہتے ہو وہ خلاء کم ہے دو شہروں کے درمیان کی خلاء سے تو دیکھو دو شہروں کے درمیان کی خلاء زیادہ ہوئی اور دو دیواروں کے درمیان کی خلاء کم ہوئی معلوم ہوا کہ خلاء زیادتی اور نقصان کو قبول کرتی ہے اور کبریٰ (کہ ہر وہ چیز جو زیادتی ونقصان کو قبول کرے وہ لاشئ محض نہیں ہو سکتی) کا بیان یہ ہے کہ جب کوئی وصف کسی ظرف کے اندر موجود ہوتا ہے تو اس کے موصوف کا بھی اسی ظرف میں موجود ہونا ضروری ہوتا ہے جیسے مثلاً ٹھنڈا پانی پیالے کے اندر موجود ہو تو کہا جائے گا کہ پیالے کے اندر برودت موجود ہے اور جب وصف برودت پیالے کے اندر ہے تو برودت کا موصوف یعنی پانی کا بھی پیالے کے اندر موجود ہونا ضروری ہے کیونکہ جب پانی پیالے میں ہوگا تب ہی تو اس کا وصف برودت پیالے کے اندر موجود ہوگا۔ اسی طرح یہاں پر سمجھئے کہ زیادتی اور نقصان، قلیت واکثریت، ایسے اوصاف ہیں جو خارج میں متحقق ہوتے ہیں جب یہ اوصاف خارج میں متحقق ہیں تو ان کے موصوف یعنی خلاء کا بھی خارج میں متحقق ہونا ضروری ہے اور جو شئے خارج میں متحقق ہو وہ لاشئے محض کیسے ہو سکتی ہے وہ تو شئے ہوگی لاشئے محض تو وہ چیز ہوتی ہے جو صرف وہمی اور فرضی ہو خارج میں اس کا کوئی وجود نہ ہو، اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ زیادتی و نقصان کو قبول کرنے والی چیز کا لاشئ محض ہونا باطل ہے، پس صغریٰ اور کبریٰ دونوں کے ثابت اور تسلیم ہونے کے بعد نتیجہ ثابت ہو گیا کہ خلاء کا لاشئے محض ہونا باطل ہے۔

قیل قبول الزیادۃ والنقصان الخ۔ لاشئے محض ہونے کے بطلان کی دلیل مذکور پر متکلمین کی طرف سے اعتراض کیا گیا ہے کہ خلاء کا زیادتی ونقصان کا قبول کرنا یہ اس کے وجود کو فرض کرنے کی بناء پر ہے یعنی خلاء حقیقۃً زیادتی ونقصان کو قبول نہیں کرتی کیونکہ خود متکلمین کے یہاں خلاء کا حقیقۃً کوئی وجود نہیں ہے بلکہ وہمی اور فرضی طور پر اس کا وجود مانا گیا ہے اسی لئے تو یہ لوگ اس کو بعد موہوم کہتے ہیں اور یہ خلاء اسی فرضی وجود پر زیادتی اور نقصان کو قبول کرتی ہے توجب زیادتی ونقصان کو قبول کرنا فرضی ہے تو اس سے خلاء کا بھی وجود فرضی ثابت ہوگا کیونکہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ جس ظرف میں صفت کا تحقق ہوتا ہے اسی ظرف میں موصوف

متحقق ہوتا ہے ، اگر زیادتی و نقصان کو قبول کرنا نفس الامر میں ہوتا تو خلاء کا وجود بھی نفس الامر میں ثابت ہوتا اور یہاں جب زیادتی و نقصان کو قبول کرنا فی الفرض ہے تو خلاء کا وجود بھی فی الفرض ہوگا اور وجود فرضی لاشئ محض ہونے کے منافی نہیں ہے بلکہ اس کے مرادف ہی ہے کیونکہ جو چیز فرضی اور وہمی ہوتی ہے وہ لاشئے محض ہی ہوتی ہے پس اس سے متکلمین کا مذہب باطل نہیں ہوتا ان کا مذہب تو اس وقت باطل ہوتا جبکہ آپ کی دلیل سے خلاء کا حقیقۃً اور نفس الامر میں موجود ہونا ثابت ہوجاتا اور یہ ثابت نہیں ہوا پس متکلمین کا مذہب باطل نہیں ہوا۔

وقد یجاب عنہ الخ۔ مشائین کی طرف سے اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ یہ بات تو ہر شخص بدیہی طور پر جانتا ہے کہ دو دیواروں اور دو شہروں کے درمیان کی خلاؤں میں کمی اور زیادتی کا فرق بالکل حقیقی اور نفس الامری ہے خلاء کے وجود کے فرض کرنے پر موقوف نہیں خلاء کے وجود کو فرض کرنے سے قطع نظر کرتے ہوئے بھی یہ تفاوت حاصل ہے کوئی خلاء کا وجود فرض کرے یا نہ کرے زیادتی و کمی کا تفاوت تو ہر حال میں پایا جاتا ہے کوئی بھی اس کا انکار نہیں کر سکتا اور وجود نفس الامری اسی وجود کو کہا جاتا ہے جو کسی کے فرض کرنے اور ماننے پر موقوف نہ ہو جیسا کہ شروع میں ص۵۳ پر گذر چکا ہے پس زیادتی اور نقصان کو قبول کرنا جب نفس الامر میں متحقق ہے تو خلاء کا وجود بھی نفس الامر میں متحقق ہوگا اور جو چیز نفس الامر میں متحقق ہو وہ لاشئے محض فی نفس الامر نہیں ہو سکتی، پس خلاء بھی لاشئے محض فی نفس الامر نہیں ہو سکتی فبطل مذہب المتکلمین۔

اقول ان اراد الترديد الخ۔ شارح رح متکلمین کی حمایت کرتے ہوئے مشائین کے جواب مذکور پر رَدّ کرتے ہیں رَدّ کی تقریر سے قبل یہ ذہن میں رکھئے کہ جواب مذکور میں خلاء کا موجود فی الخارج ہونا ثابت نہیں کیا گیا بلکہ موجود فی نفس الامر ہونا ثابت کیا گیا ہے اور لاشئ محض فی نفس الامر ہونا باطل کیا گیا ہے جبکہ متکلمین کا مذہب لاشئے محض فی الخارج ہونے کا ہے نہ کہ لاشئے محض فی نفس الامر ہونے کا ، لہذا اس سے متکلمین کا مذہب خلاء کے متعلق باطل ہی نہیں ہوتا، اس بات کو ذہن میں رکھنے کے بعد اب شارح کے بیان کے مطابق رَدّ کی تقریر سنئے، شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے خلاء کے متعلق جب دو چیزوں یعنی لاشئ محض اور بعد موجود کے درمیان تردید کرتے ہوئے یوں کہا کہ خلاء یا تو لاشئے محض ہوگی یا بُعدِ موجود مجرد عن المادۃ ہوگی اس سے مراد مصنف کی کیا ہے؟ لاشئے محض فی الخارج اور موجود فی الخارج ہے یا لاشئے محض فی نفس الامر اور بُعد موجود فی نفس الامر مراد ہے ، اگر اوّل مراد ہے اور ظاہر یہی ہے کہ مراد یہی ہونی چاہئے کیونکہ مشائین کی عادت یہ ہے کہ وہ متکلمین اور اشراقیین کے مذہبوں کو باطل کرتے ہیں اور ان کا مذہب لاشئ فی الخارج اور موجود فی الخارج کا ہے اس لئے ظاہر ہے کہ مصنف نے بھی مشائین کی عادت کے مطابق یہی مراد لیا ہے اور تردید کی دونوں شقوں کو دو دلیلوں سے باطل کیا ہے شق اوّل (لاشئے فی الخارج جو کہ متکلمین کا مذہب ہے) کو دلیل اوّل (لانہ یکون خلاء اقل من خلاء الخ) سے اور شق ثانی (بعد موجود فی الخارج جو کہ اشراقیین کا

مذہب ہے) کو دلیل ثانی (لانہ لو وُجد البُعد مجرّدًا الخ) سے جیساکہ عنقریب اس دلیل ثانی کی تقریر آرہی ہے
پس اگر مصنف کی مراد یہی ہے یعنی لاشئ فی الخارج اور موجود فی الخارج تو جواب مذکور اس مراد کے
مطابق نہیں ہے کیونکہ جواب مذکور اس بات پر دلالت نہیں کر رہاہے کہ خلاء لاشئ محض فی الخارج نہیں۔ بلکہ
وہ تو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ لاشئ فی نفس الامر نہیں ہے جیساکہ اوپر جواب مذکور کے تحت آپ کو
معلوم ہوچکاہے پس اس سے لاشئ محض فی الخارج اور موجود فی الخارج یعنی متکلمین اور اشراقیین کا مذہب
باطل نہیں ہوتا اور اگر لاشئ محض فی نفس الامر اور موجود فی نفس الامر مراد ہے (اگرچہ یہ مراد ظاہر اور عادت
کے خلاف ہے) تو اس صورت میں جواب مذکور تو مرادِ مصنف کے مطابق ہو جائے گا مگر خرابی یہ لازم آئے
گی کہ تردید کی شق ثانی (بعدِ موجود مجرد عن المادۃ) میں اعتراض کا دائرہ وسیع ہو جائے گا۔
دائرۂ اعتراض کیسے وسیع ہوگا اس کو شارح نے بیان نہیں کیا ہم اس کو بیان کرتے ہیں مگر اس سے پہلے
شق ثانی اور اس کے بطلان کی دلیل حسب بیان ماتن سمجھ لینا ضروری ہے کیونکہ اعتراض کا سمجھنا شق ثانی
اور اس کے بطلان کے سمجھنے پر موقوف ہے، چنانچہ ماتن شق ثانی کو باطل کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔
ولا سبیل الی الثانی لانہ لو وجد الخ:۔ شق ثانی کی طرف بھی کوئی راستہ نہیں ہے یعنی خلاء کا بعدِ
موجود مجرد عن المادۃ ہونا (جیساکہ اشراقیین کا مذہب ہے) بھی باطل ہے اس لئے کہ اگر خلاء بعد موجود
مجرد عن المادہ ہوگی تو وہ بعد محل یعنی مادہ سے مستغنی بالذات ضرور ہوگا کیونکہ اگر مادہ سے مستغنی بالذات
نہ ہو تو مادہ کی طرف محتاج بالذات ہونا لازم آئے گا اور مادہ کی طرف محتاج بالذات ہونا اس کے
مجرد عن المادہ ہونے کے منافی ہے یعنی جب وہ بعد مجرد عن المادہ ہے تو محتاج بالذات الی المادہ کیسے
ہوسکتا ہے اس لئے ثابت ہوا کہ وہ بعد مادہ سے مستغنی بالذات ہی ہوگا اور جب وہ ایسا ہوگا تو اس
کا مادہ کے ساتھ مقترن ہونا اور اس کے اندر حلول کرنا محال ہوگا کیونکہ جو چیز کسی شے سے اپنی ذات
ہی کے اعتبار سے مستغنی ہو وہ اس شئے کے ساتھ مقترن ومتصل اور اس کے اندر حلول کرنے والی ہو ہی
نہیں سکتی پس وہ بعد بھی مادہ کے ساتھ مقترن نہیں ہوسکتا حالانکہ یہ بات خلاف واقع اور محال ہے
کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بُعد اجسام کے اندر حلول کرتا ہے اور جسم کے مادہ کے ساتھ مقترن اور متصل ہوتا
ہے تو دیکھو خلاء کے بُعدِ موجود مجرد عن المادہ ہونے کی صورت میں خلاف واقع اور محال لازم آتا ہے
اور جو مستلزم ہو محال کو وہ خود محال۔ پس خلاء کا بُعدِ موجود مجرد عن المادہ ہونا بھی محال اور باطل ہوگیا
اس دلیل کے سمجھنے کے بعد اب ہم دائرۂ مناقشہ کے وسیع ہونے کی تقریر کرتے ہیں کہ اگر مصنف نے
لاشئ فی نفس الامر اور موجود فی نفس الامر کے درمیان تردید کرنا مراد لیا ہے تو شق ثانی پر اعتراض وارد
ہوگا کہ مصنف نے جو یہ کہا ہے لو وُجد البعد مجردًا عن الھیولیٰ لکان لذاتہ غنیا عن
المحل اس کا مطلب اس وقت یہ ہوگا کہ اگر بُعدِ مجرّد موجود فی نفس الامر ہوگا تو اپنی ذات کی وجہ سے

محل سے مستغنی فی نفس الامر ہوگا اور جب مستغنی بالذات فی نفس الامر ہوگا تو اس کا اقتران محل کے ساتھ محال ہوگا اور یہ خلاف واقع ہے کیونکہ جو شئے کسی شئے سے مستغنی بالذات ہوتی ہے اس کا اس شئے کیساتھ اقتران محال ہوتا ہے، ہم اس پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ ممکن ہے استغنار عن المحل نفس الامر کے اعتبار سے ہو اور اقتران بالمحل خارج کے اعتبار سے ہو اگر اقتران بالمحل بھی نفس الامر کے اعتبار سے ہوتا تب تو محال تھا کیونکہ ایسا نہیں ہوسکتا کہ ایک شئے کسی شے سے نفس الامر کے اعتبار سے مستغنی بھی ہو اور نفس الامر ہی کے اعتبار سے اس کے ساتھ مقترن بھی ہو لیکن جب استغنار اور اقتران علیحدہ علیحدہ دو وجود کے اعتبار سے ہے تو محال نہیں پس ممکن ہے کہ بُعدِ مجرد محل سے مستغنی ہو وجود نفس الامری کے اعتبار سے اور محل کے ساتھ مقترن ہو وجود خارجی کے اعتبار سے اور علیحدہ علیحدہ دو وجود کے اعتبار سے دو مختلف حکموں کا لگایا جانا یہ کوئی محال نہیں ہے جیسا کہ آپ صفحہ ۴۷ و صفحہ ۴۸ پر پڑھ چکے ہیں کہ دوائر فلکیہ موہومہ نفس الامر کے اعتبار سے تو موجود ہوتے ہیں مگر خارج کے اعتبار سے موجود نہیں ہوتے تو دیکھو دوائر موہومہ پر نفس الامر کے اعتبار سے وجود کا حکم اور خارج کے اعتبار سے عدم وجود کا حکم لگایا جارہا ہے اسی طرح وجود خارجی اور وجود ذہنی کے اعتبار سے بھی دو مختلف حکم لگائے جاتے ہیں جیسے آگ جب خارج میں پائی جاتی ہے تو مُحرِق (جلانے والی) ہے اور جب آگ کا ذہن میں تصور کیا جاتا ہے تو مُحرِق نہیں ہوتی ورنہ ذہن جل جانا چاہئے پس آگ پر دو علیحدہ علیحدہ وجود کے اعتبار سے مُحرِق اور غیر مُحرِق دونوں کا حکم لگایا جارہا ہے اسی طرح یہاں بُعدِ مجرد پر دو مختلف وجودوں کے اعتبار سے مستغنی اور مقترن ہونے کا حکم لگانا یہ کوئی محال نہیں ہوگا۔ لہٰذا مصنف کا فاستحال اقترانہ کہنا درست نہیں ہے۔

ای علی وجہ الافتقار اقتران چونکہ دو طرح کا ہوتا ہے ایک احتیاج کے طور پر جیسے وجود نہار کا اقتران ہے طلوع شمس کے ساتھ یہ اقتران علی وجہ الافتقار ہے کہ وجود نہار طلوع شمس کا محتاج ہے دوسرا اقتران بغیر افتقار یعنی بغیر احتیاج کے ہوتا ہے جیسے حیوانیت کا اقتران انسان کے ساتھ ہے کہ حیوانیت انسان کے ساتھ مقترن تو ہے مگر انسان کی محتاج نہیں ہے بغیر انسان کے بھی حیوانیت پائی جاتی ہے جیسے بقر، فرس اور حمار وغیرہ میں۔ تو شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہاں اقتران سے مراد مطلق اقتران نہیں ہے بلکہ افتقار ذاتی یعنی احتیاج ذاتی کے طور پر مقترن ہونا مراد ہے کیونکہ اسی وقت تو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ جب وہ بُعد محل سے مستغنی بالذات ہوگا تو اس کا محل کی طرف محتاج بالذات ہو کر مقترن ہونا محال ہوگا۔ اس لئے کہ استغنار ذاتی اور احتیاج ذاتی میں منافاۃ ہے اور اجتماع متنافیین محال ہوتا ہے۔

ھذا خلف: خلفٌ یہ خلافُ واقع کا مخفف ہے کہ بُعد کا محل (مادہ) کے اقتران کا محال ہونا خلاف واقع ہے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ اجسام کے اندر جو بُعد پایا جاتا ہے وہ محل (مادہ) کے ساتھ مقترن ہوتا ہے۔

وفیہ بحث:۔ ماتن نے بعد مجرد عن المادہ کے بطلان پر جو دلیل بیان کی ہے شارح اس پر اعتراض

کرتے ہیں کہ یہ استدلال دو باتوں پر موقوف ہے اور دونوں ممنوع اور باطل ہیں لہذا استدلال بھی باطل ہے کیونکہ باطل پر موقوف ہونے والی شئے بھی باطل ہوتی ہے چنانچہ یہ استدلال ایک تو اس بات پر موقوف ہے کہ ابعاد مادیہ اور ابعاد مجردہ میں مماثلت مانی جائے کہ دونوں قسم کے ابعاد ایک جیسے ہوتے ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہوتا اور موقوف اس لئے ہے کہ دلیل میں یہ کہا گیا ہے کہ بُعد کے مستغنی عن المادہ ہونے کی صورت میں اس کا اقتران بالمادہ محال ہوگا حالانکہ اجسام کے اندر جو ابعاد پائے جاتے ہیں وہ مادہ کے ساتھ مقترن اور اس کے محتاج ہوتے ہیں تو اس پر کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ اجسام کے اندر جو ابعاد پائے جاتے ہیں وہ تو ابعاد مادیہ ہوتے ہیں مجردہ نہیں ہوتے اور یہاں تو گفتگو چل رہی ہے وہ بعد مجرد عن المادہ کے بارے میں ہے اب اگر آپ بُعد مجرد اور بُعد مادی کو ایک دوسرے کے مثل مانتے ہیں ان کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے تو آپ کا استدلال درست ہے ورنہ نہیں لہذا استدلال کے درست ہونے کیلئے ابعاد مادیہ اور مجردہ میں مماثلت تسلیم کرنی پڑے گی حالانکہ مماثلت ممنوع ہے کیونکہ ابعاد مجردہ جواہر ہوتے ہیں جیسا کہ اس سے قبل آپ صـ ۲۶۵ پر پڑھ چکے ہیں اور ابعاد مادیہ اعراض ہوتے ہیں جو اجسام کے ساتھ قائم ہوتے ہیں مثلاً طول عرض عمق یہ ابعاد مادیہ ہیں یہ قائم بالذات اور جواہر نہیں بلکہ یہ تو اجسام کے ساتھ قائم ہونے کی وجہ سے اعراض کے قبیل سے ہیں مادی چیزوں کے ساتھ قائم ہونے کی وجہ سے ہی ان کو ابعاد مادیہ کہا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ جواہر و اعراض میں تغایر و تباین ہے نہ کہ تماثل،

دوسرے یہ استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ احتیاج ذاتی اور استغناء ذاتی کے درمیان کوئی واسطہ نہو یعنی ان دونوں کے علاوہ کوئی تیسرا اور چوتھا احتمال نہ ہو کیونکہ آپ نے بعد موجود مجرد عن المادہ کے متعلق صرف دو احتمال ذکر کئے ہیں کہ یا تو وہ محتاج بالذات ہوگا یا مستغنی بالذات اور دونوں کو باطل کر کے بعد مجرد عن المادہ کا بطلان ثابت کر دیا یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ واقع میں صرف یہی دو احتمال ہوں اسی وقت تو کہا جا سکتا ہے کہ جب دو ہی احتمال ہیں اور دونوں باطل ہیں لہذا بعد موجود مجرد بھی باطل ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ان دونوں کے علاوہ تیسرا اور چوتھا احتمال بھی نکلتا ہے اور وہ یہ کہ ممکن ہے وہ بعد محتاج بالعرض یا مستغنی بالعرض ہو جیسا کہ صـ ۱۳۵ پر اس کی وضاحت گذر چکی ہے لہذا جب تک ان مزید دونوں احتمالوں کو باطل نہیں کیا جائے گا اس وقت تک بُعد مجرد موجود باطل نہیں ہوگا، خلاصہ یہ ہوا کہ واقع میں چار احتمالات نکلتے ہیں یا تو بعد مجرد موجود محتاج بالذات الی المحل ہوگا یا مستغنی بالذات ہوگا یا محتاج بالعرض ہوگا یا مستغنی بالعرض۔ پس بعد مجرد موجود کو باطل کرنے کیلئے چاروں احتمالات کا باطل کرنا ضروری ہے۔ اور آپ نے صرف دو ہی احتمال باطل کئے ہیں۔ تو دیکھو آپ کا استدلال موقوف ہے احتیاج ذاتی اور استغناء ذاتی کے درمیان واسطہ (کوئی اور احتمال) نہ ہونے پر اور یہ باطل ہے پس استدلال بھی باطل ہے۔

فصلٌ فی الحَیّزِ کلُّ جسمٍ فلهٗ حَیّزٌ طبعیٌّ قیل هٰذا ینتقضُ بالجسمِ المُحیطِ فانهٗ جسمٌ ولیسَ لهٗ حَیّزٌ علیٰ تفسیرہٖ ای السطح الباطن من الجسم الحاوی المُماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحوی اذ لیس وَرائهٗ جسمٌ اٰخرُ نعم لهٗ وَضعٌ ومحاذاۃٌ بالنسبۃ الیٰ مَافی جَوفہٖ وقد یُجابُ من ذٰلک بانّ الحیّزَ عندهُم مابہٖ یَتمایَزُ الاجسامُ فی الاشارۃِ الحسّیۃِ وهُوَ اَعمُّ مِنَ المکانِ لِتنَاوُلہٖ الوضعَ الذی یمتازُ بہ المُحدّدُ عن غیرہٖ فی الاشارۃِ الحسّیۃِ فهُوَ مُتحیّزٌ ولیس فی المکانِ و لابُعدَ فی اَنْ تکونَ تلکَ الحالۃُ التی تمیّزہٗ فی الاشارۃِ الحسّیۃِ عَنْ غیرہٖ طبعیۃً لہٗ وَاِنْ لم یکنْ شئٌ مِن اَوضَاعِہٖ ونِسَبِہٖ بالقیاس الیٰ مَاتحتہٗ امرًا طبعیًا

ترجمہ یہ فصل حیّز کے بیان میں ہے، ہر جسم (خواہ فلکی ہو یا عنصری) اس کیلئے ایک حیّز طبعی ہوتا ہے کہا گیا ہے کہ یہ (حکم کلی) احاطہ کرنے والے جسم کے ذریعہ ٹوٹ جاتاہے اس لئے کہ وہ جسم ہے اور اس کیلئے کوئی حیّز نہیں ہے مصنّف کی تفسیر پر یعنی جسم حاوی کی سطح باطن جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے ملی ہوئی ہو اس لئے کہ اس سے آگے کوئی اور دوسرا جسم نہیں ہے ہاں اس کے لئے وضع اور مقابلہ ہے اس کے اندر کی چیز کیطرف نسبت کرتے ہوئے اور کبھی اس کا جواب اس طور پر دیا جاتا ہے کہ حیّز اُن (حکماء) کے نزدیک وہ چیز ہے جس کے ذریعہ اجسام اشارہ حسیہ میں ممتاز ہوتے ہیں اور وہ (حیّز) مکان سے عام ہے اس کے شامل ہونے کی وجہ سے اس وضع کو جس کے ذریعہ احاطہ کرنیوالا جسم اشارۂ حسیہ میں اپنے علاوہ سے ممتاز ہوتا ہے پس یہ (محدّد) حیّز والا ہے اور مکان میں نہیں ہے اور اس میں کوئی بُعد نہیں کہ وہ حالت جو اس کو اشارہ حسیہ میں اس کے علاوہ سے ممتاز کرتی ہے اس کی طبعی (حالت) ہو اگرچہ اس کی وضعوں اور نسبتوں میں سے کوئی چیز اس کے نیچے کی چیزوں کی طرف قیاس کرتے ہوئے طبعی چیز نہ ہو۔

تشریح فَصلٌ فی الحَیّزِ:۔ مصنف نے فصل سابق میں مکان کی تعریف اور حقیقت بیان کی تھی اب اس فصل میں حیّز کو بیان کرتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ ہر جسم کیلئے ایک حیّز طبعی ہوتا ہے مگر مصنف نے حیّز کی تعریف کئے بغیر حکم بیان کر دیا کہ ہر جسم کے لئے حیّز طبعی ہونا ضروری ہے حالانکہ حکم سے پہلے تعریف کرنا ضروری ہوتا ہے اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ مصنف اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ مکان اور حیّز دونوں متحد ہیں جیسا کہ عرف میں یہی مشہور ہے کہ مکان اور حیّز دونوں ایک ہی ہیں صرف تعبیر کا فرق ہے کہ مکان کو حیّز سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے یا پھر یوں کہا جائے کہ اگرچہ مکان خاص اور حیّز عام ہے جیساکہ ابھی عنقریب آپ کو معلوم ہو جائے گا مگر چونکہ خاص کی تعریف کر دینے سے کسی نہ کسی درجہ میں عام کی معرفت بھی حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ عام خاص کے ضمن میں پایا جاتا ہے اسلئے مصنف نے مکان کی تعریف کے بعد حیّز کی مستقل تعریف کرنیکی ضرورت نہیں سمجھی۔

کل جسم فلہ حیز طبعی :- ہر جسم کے لئے خواہ وہ افلاک میں سے ہو یا عناصر (آگ، ہوا، پانی، مٹی) کے قبیل سے ہو ایک حیز طبعی کا ہونا ضروری ہے یعنی ہر جسم کے لئے ایک ایسا مکان ہونا ضروری ہے جس کا اس کی طبیعت تقاضا کرتی ہے کہ اپنی طبیعت ہی کی وجہ سے وہ اس مکان میں متمکن ہوتا ہے خارجی سبب کی وجہ سے نہیں، جیسا کہ مٹی کے لئے سب سے نیچے کا مکان طبعی ہے اس سے اوپر پانی کا مکان طبعی ہے پھر اس سے اوپر ہوا کا پھر آگ کا مکان طبعی ہے کہ عناصر اربعہ کی طبیعتیں اسی ترتیب کے ساتھ مکانوں کا تقاضا کرتی ہیں، آگ کے اوپر افلاک کے مکانات طبعیہ ہیں کہ پہلے فلکِ اول کا پھر فلکِ ثانی کا اسی طرح سلسلہ چلتے ہوئے سب سے اوپر فلکِ تاسع کا مکان طبعی ہے اس کی تفصیل ص۲۲۱ وص۲۲۲ پر مع نقشہ کے گذر چکی ہے وہاں ملاحظہ کرلیا جائے ۔

تنبیہ :- یہ بات یاد رکھو کہ کل جسم فلہ حیز طبعی کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہر جسم ہر وقت اپنے مکانِ طبعی میں رہتا ہے بلکہ مطلب صرف اتنا ہے کہ ہر جسم کے لئے ایک مکانِ طبعی کا ہونا ضروری ہے اگرچہ بعض اجسام قسراً اور جبراً اپنے مکانِ طبعی کے علاوہ دوسرے مکان میں متمکن ہو جاتے ہیں جب وہ قسر اور جبر ختم ہو جاتا ہے تو پھر اپنی طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے اپنے مکانِ طبعی میں چلے جاتے ہیں جیسے مٹی کا ڈھیلا اور پتھر وغیرہ آپ اپنے ہاتھ میں لیکر ہوا کے مکان میں اوپر اٹھائے ہوئے رکھتے ہیں یہ پتھر اس وقت اپنے مکان طبعی کو چھوڑ کر جو سب سے نیچے ہے آپ کے ہاتھ میں ہونے کی وجہ سے مجبوراً ہوا کے مکان میں موجود ہے آپ ذرا اپنے ہاتھ سے اس کو چھوڑ دیجئے فوراً وہ اپنی طبیعت کی وجہ سے اپنے مکان طبعی میں چلا جائیگا ۔

قیل ھٰذا ینتقض الخ :- مصنف نے جو دعویٰ کیا ہے کل جسم فلہ حیز طبعی اس کی دلیل تو آگے متن کی عبارت لانا لو فرضنا عدم تاثیر القواسر الخ سے بیان کی گئی ہے درمیان میں شارح رح قیل ھذا الخ کہکر اس دعویٰ پر ایک اعتراض مع جواب، ذکر کرتے ہیں، یہ اعتراض ابن السید الشریف نے کیا ہے کہ آپنے جو کلی طور پر حکم لگا دیا ہے کہ ہر جسم کیلئے مکان طبعی ہوتا ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے یہ دعویٰ کلی تو جسم محیط (سب سے اوپر والے فلک) کے ذریعہ لوٹ جاتا ہے کیونکہ وہ ایک جسم ہے مگر اس کے لئے کوئی مکان نہیں ہے مکان کا طبعی ہونا تو بعد کی بات ہے اس کیلئے تو نفس مکان ہی نہیں ہے اس لئے کہ مکان کی تعریف آپ اس سے قبل کر چکے ہیں جسم حاوی کی سطح باطن جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے ملی ہوئی ہو، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی جسم کیلئے مکان کے متحقق ہونے کے واسطے اس جسم سے اوپر کسی جسم حاوی کا ہونا ضروری ہے اگر اس سے اوپر کوئی جسم حاوی نہیں ہوگا تو اس جسم کیلئے مکان ہی نہیں ہوگا اور جسم محیط یعنی فلک اعظم اور فلک الافلاک سے اوپر کوئی جسم حاوی نہیں ہے، اجسام کا سلسلہ فلکِ اعظم پر منتہی ہو جاتا ہے لہذا اس کیلئے کوئی مکان بھی نہیں ہوگا پس آپ کا کلی طور پر یہ دعویٰ کر دینا درست نہیں ہے ۔

بالجسم المحیط :- جسم محیط سے مراد فلک تاسع ہے جو تمام افلاک سے اوپر ہے کیونکہ یہ جسم تمام اجسام فلکیہ اور عنصریہ کا احاطہ کرنیوالا ہے اس لئے اسکو جسم محیط کہا جاتا ہے اسی کو فلک الافلاک بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ تمام افلاک کے اوپر اور ان تمام سے اعلیٰ واشرف ہوتا ہے، اور اسی کو تمام افلاک سے بڑا ہونے کی وجہ سے فلکِ اعظم

بھی کہا جاتا ہے اور چونکہ یہ فلک جہات کی تعیین و تحدید بھی کرتا ہے اس لئے اس کو مُحَدِّد بھی کہا جاتا ہے، تحدید جہات کا بیان انشاء اللہ فلکیات کی بحث میں آئے گا :۔

ولیس لہ حیز علی تفسیرہ الخ ۔ تفسیرہ کی ضمیر مصنف کی طرف راجع ہے کہ مصنف نے جو حیز کی تعریف وتفسیر کی ہے جسم حاوی کی سطح باطن الخ اس تفسیر کی روشنی میں جسم محیط کیلئے کوئی حیز نہیں ہوتا ہے اس پر سوال یہ ہوسکتا ہے کہ مصنف نے تو یہ تعریف مکان کی بیان کی ہے نہ کہ حیز کی پس علی تفسیرہ کہنا درست نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ جب مصنف نے مکان کی تعریف کرنے کے بعد حیز کی تعریف نہیں کی بلکہ بغیر تعریف کئے حکم بیان کرنا شروع کردیا تو اس سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ حیز اور مکان دونوں مترادف ہیں جو تعریف مکان کی ہے وہی حیز کی ہے جیساکہ ابھی ص ۲۷۴ پر گذرا ہے، اس لئے معترض کا علی تفسیرہ کہنا درست ہے :۔

نعم لہ وضع ومحاذاۃ الخ ۔ معترض ہی کا کلام ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جسم محیط کو سطح باطن والا مکان تو حاصل نہیں ہے البتہ اسکو وضع اور محاذاۃ حاصل ہے وضع اس حالت کو کہا جاتا ہے جو جسم کو حاصل ہوتی ہے اس کے اجزاء کی ترتیب کی وجہ سے یا وہ حالت ہے جو جسم کو امور خارجہ کی طرف نسبت کرنے کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے اور محاذاۃ کے معنی کسی شئے کے مقابل اور سامنے ہونا اور ظاہر ہے کہ جسم محیط کو اپنے اجزاء کی ترتیب سے ایک وضع بھی حاصل ہے اور اپنے ماتحت اور اندر کی چیزوں کے مقابل ہونے کی وجہ سے اسکو محاذاۃ بھی حاصل ہے مگر یہ وضع اور محاذاۃ مکان نہیں ہیں پس ہر جسم کے لئے مکان کا دعویٰ درست نہیں ہے،

وقد یجاب عن ذلک الخ ۔ اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے حیز اور مکان دونوں کو متحد سمجھ لیا ہے حالانکہ حکماء کے نزدیک حیز اور مکان میں عموم وخصوص کا فرق ہے مکان خاص اور حیز عام ہے، مکان کی تعریف تو وہی ہے جو گذر چکی یعنی جسم حاوی کی سطح باطن الخ اور حیز کی تعریف حکماء نے یہ کی ہے مابہ تتمایز الاجسام فی الاشارۃ الحسیۃ وہ چیز جس کے ذریعہ سے اجسام اشارہ حسیہ میں ایک دوسرے سے ممتاز ہوجائیں حیز کی تعریف مکان کو بھی شامل ہے کیونکہ مکان کے ذریعہ بھی اجسام آپس میں ممتاز ہوجاتے ہیں اور وضع ومحاذاۃ کو بھی شامل ہے کیونکہ وضع اور محاذاۃ کے ذریعہ بھی اجسام ممتاز ہوتے ہیں کسی کی وضع اور محاذاۃ کچھ ہوتی ہے کسی کی کچھ، مصنف نے جو دعویٰ کیا ہے وہ مکان کے متعلق نہیں کیا کہ ہر جسم کے لئے مکان طبعی کا ہونا ضروری ہے بلکہ مصنف کا دعویٰ حیز کے بارے میں ہے کہ ہر جسم کے لئے حیز طبعی کا ہونا ضروری ہے۔ اور جسم محیط کیلئے اگرچہ مکان نہیں ہے لیکن اس کو حیز ضرور حاصل ہے کیونکہ اس کے لئے وضع اور محاذاۃ ہے جسکی وجہ سے وہ اشارہ حسیہ میں اپنے غیر سے ممتاز ہے پس محدد یعنی جسم محیط متحیز ہے اگرچہ متمکن نہیں ہے لہذا مصنف کا دعویٰ درست ہے کہ ہر جسم کے لئے حیز طبعی ہوتا ہے :۔

ولا بُعدَ فی ان تکون تلک الحالۃ الخ ۔ ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہوتا ہے کہ جواب مذکور سے یہ تو ثابت ہوگیا کہ فلک اعظم کے لئے حیز ہے اور وہ اس کی وضع ومحاذاۃ ہے لیکن اس حیز کا طبعی ہونا ثابت نہیں ہوا اس لئے کہ

طبعی شے میں تغیر و تبدل نہیں ہوتا اور فلک کی وضع ومحاذاۃ بدلتی رہتی ہے کیونکہ فلک حرکت کرتا رہتا ہے اور ظاہر ہے کہ حرکت کرنے سے وضع اور محاذاۃ بدلتی رہتی ہے پس لازم آیا کہ فلک کا حیز طبعی نہیں ہے اگر طبعی ہوتا تو اس میں تغیر و تبدل نہ ہوتا لہٰذا جواب مذکور مصنف کے دعوے کے مطابق نہ ہوا کیونکہ مصنف نے حیز طبعی کا دعویٰ کیا ہے شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ وضع کی دو قسمیں ہیں ایک وضع وہ حالت ہوتی ہے جو جسم کو اس کے اجزاء کی ترتیب کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے اور دوسری وضع وہ حالت ہے جو جسم کو امور خارجہ کی طرف نسبت کرنے کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے، فلک کے حرکت کرنیکی وجہ سے جو وضع بدلتی ہے وہ وہ وضع ہے جو امور خارجہ یعنی اس کے ماتحت کی چیزوں کی طرف نسبت کرنے سے حاصل ہوتی ہے لیکن وضع اول جو اس کے اپنے اجزاء کی ترتیب سے حاصل ہوتی ہے اس میں کوئی تبدیلی نہیں آتی چنانچہ فلک کو جو اس کے اجزاء کی ترتیب کے اعتبار سے کُروی (گول) ہونے کی وضع حاصل ہے وہ جوں کی توں رہتی ہے ایسا نہیں ہوتا کہ فلک کبھی کُرہ (گول) ہو جاتا ہے کبھی مُربع و مثلث وغیرہ بن جاتا ہے پس یہاں پر یہ کوئی بعید بات نہیں ہے کہ وضع اول مراد لی جائے اور کہا جائے کہ فلک کی وہ حالت جو اس کے اجزاء کے ترتیب سے اسکو حاصل ہے جو اسکو اشارہ حسیہ میں غیر سے ممتاز کرتی ہے وہ طبعی ہے لہٰذا حیز کا طبعی ہونا بھی ثابت ہو گیا۔

فَاِنْ قُلْتَ، هٰذَا مُنَافٍ لِمَا صَرَّحَ بِهِ الْمُحَقِّقُ فِیْ شَرْحِ الْاِشَارَاتِ مِنْ اَنَّ الْمَكَانَ عِنْدَ الْقَائِلِیْنَ بِالْجُزْءِ غَیْرُ الْحَیِّزِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْمَكَانَ عِنْدَهُمْ قَرِیْبٌ مِنْ مَفْهُوْمِهِ اللُّغَوِیِّ وَهُوَ مَا یَعْتَمِدُ عَلَیْهِ الْمُتَمَكِّنُ كَالْاَرْضِ لِلسَّرِیْرِ وَاَمَّا الْحَیِّزُ فَهُوَ عِنْدَهُمُ الْفَرَاغُ الْمُتَوَهَّمُ الْمَشْغُوْلُ بِالْمُتَحَیِّزِ الَّذِیْ لَوْ لَمْ یَشْغَلْهُ لَكَانَ خَلَاءً كَدَاخِلِ الْكُوْزِ لِلْمَآءِ وَاَمَّا عِنْدَ الشَّیْخِ وَالْجَمْهُوْرِ مِنَ الْحُكَمَاءِ فَهُمَا وَاحِدٌ وَهُوَ السَّطْحُ الْبَاطِنُ مِنَ الْحَاوِیْ الْمُمَاسُّ لِلسَّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْمَحْوِیِّ اَقُوْلُ الْمَفْهُوْمُ مِنْ كَلَامِ الشَّیْخِ اَنَّ الْحَیِّزَ اَعَمُّ مِنَ الْمَكَانِ حَیْثُ قَالَ فِیْ مَوْضِعٍ مِنْ طَبْعِیَّاتِ الشِّفَاءِ لَا جِسْمَ اِلَّا وَیَجِبُ اَنْ یَكُوْنَ لَهٗ حَیِّزٌ اِمَّا مَكَانٌ وَاِمَّا وَضْعٌ وَتَرْتِیْبٌ وَفِیْ مَوْضِعٍ اٰخَرَ مِنْهَا كُلُّ جِسْمٍ فَلَهٗ حَیِّزٌ طَبْعِیٌّ فَاِنْ كَانَ ذَا مَكَانٍ كَانَ حَیِّزُهٗ مَكَانًا

ترجمہ پس اگر تو کہے کہ یہ (حیز کا مکان سے عام ہونا) اس بات کے منافی ہے جس کی محقق (نصیر الدین طوسی) نے شرح اشارات میں صراحت کی ہے کہ مکان ان لوگوں کے نزدیک جو جُزء لایتجزیٰ کے قائل ہیں حیز کے مُغایر ہے اور یہ اس لئے کہ مکان ان کے نزدیک اس کے مفہوم لغوی کے قریب ہے اور وہ وہ شئے ہے جس پر مکان میں آنے والی شئے سہارا لگائے جیسے زمین تخت کیلئے اور بہرحال حیز پس وہ ان کے نزدیک وہ خالی جگہ ہے جو موہوم ہے حیز میں آنے والی شئے سے بھری ہوئی ہے کہ اگر وہ (متحیز شئے) اس کو پُر نہ کرتی تو وہ خلاء ہوتی جیسے پیالے کے اندر کا حصہ پانی کیلئے اور بہرحال شیخ (ابوعلی ابن سینا) اور جمہور حکماء کے نزدیک پس یہ دونوں (مکان اور حیز) ایک ہی ہیں اور وہ جسم حاوی کی سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے ملی ہوئی ہو میں کہتا ہوں کہ شیخ

کے کلام سے جو سمجھ میں آتا ہے وہ تو یہ ہے کہ حیز مکان سے عام ہے چونکہ انھوں نے (اپنی کتاب) شفاء میں طبعیات کے ایک مقام میں تو یہ کہا ہے کہ نہیں ہے کوئی جسم مگر اس کو یہ بات لاحق ہوتی ہے کہ اس کے لئے کوئی حیز ہوتا ہے یا تو وہ مکان ہوتا ہے یا وضع اور ترتیب، اور طبعیات ہی کے دوسرے مقام میں یوں کہا ہے کہ ہر جسم کے لئے حیز طبعی ہوتا ہے پس اگر وہ جسم مکان والا ہوتا ہے تو اس کا حیز مکان ہی ہوتا ہے :-

تشریح فان قلت هٰذا مناف الخ اس عبارت سے ایک اشکال وجواب ذکر کرتے ہیں اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے حیز اور مکان میں عموم خصوص کی نسبت بیان کی ہے حالانکہ محقق نصیرالدین طوسی نے اپنی کتاب شرح اشارات میں یہ تصریح کی ہے کہ متکلمین کے نزدیک تو حیز اور مکان میں تباین وتغایر کی نسبت ہے اور شیخ ابوعلی ابن سینا اور جمہور حکماء کے نزدیک ان دونوں میں اتحاد اور تساوی کی نسبت ہے، عموم و خصوص کی نسبت کا تو کوئی بھی قائل نہیں ہے پس آپ کا کلام محقق طوسی کی تصریح کے منافی ہے یا یوں کہا جائے کہ آپ کی تحقیق متکلمین، شیخ اور جمہور حکماء سب ہی کی تحقیق کے خلاف ہے پس ان حضرات کے مقابلہ میں آپ کی تحقیق کیسے قابل قبول ہوسکتی ہے ؟

عند القائلین بالجزء :- حیز سے مراد حیز لایتجزیٰ ہے قائلین بالجزء سے مراد متکلمین ہیں کیونکہ یہی لوگ جزء لایتجزیٰ کے ثبوت کے قائل ہیں کما مرّ علی ص ٦٧

وذٰلك لان المکان الخ متکلمین کے نزدیک مکان اور حیز میں مغایرت اس وجہ سے ہے کہ مکان کی اصطلاحی تعریف ان لوگوں کے نزدیک اس کے مفہوم لغوی کے قریب قریب ہے مکان کا مفہوم لغوی یہ ہے ھو ما یستقر علیه الجسمُ ویمنعُه من النزول مکان وہ ہے جس پر جسم ٹھہر جائے اور جسم کو وہ نیچے گرنے سے روکے، اسی کے قریب قریب ان کے یہاں اصطلاحی تعریف ہے وھو ما یعتمد علیه المتمکن (مکان وہ ہے جس پر کوئی متمکن سہارا لگائے) جیسے زمین تخت کیلئے مکان ہے کہ تخت زمین پر ٹھہرتا جاتا ہے اور اس پر ٹیک لگاتا ہے اور حیز کی تعریف ان کے یہاں الفراغ المتوھم المشغول بالمتحیز الذی لولم یشغله لکان خلاءً (حیز وہ خالی جگہ ہے جو موہوم ہوتی ہے اور جسم متحیز سے بھری ہوئی ہے کہ اگر وہ جسم اس جگہ کو نہ بھرتا تو وہ جگہ خلاء ہوتی) جیسے پیالے کے اندر کا خالی حصہ پانی کیلئے حیز ہے پس مکان اور حیز دونوں کی تعریفیں ان کے یہاں ایک دوسرے کے مغایر ہیں جو مکان ہے وہ حیز نہیں جو حیز ہے وہ مکان نہیں تخت کا مکان تو زمین ہے اور تخت کا حیز وہ موہوم خالی جگہ ہے جس کو تخت نے پُر کر رکھا ہے لہٰذا مکان اور حیز میں مغایرت ہے ،

واما عند الشیخ والجمھور الخ شیخ ابوعلی ابن سینا اور جمہور حکماء کے نزدیک جو تساوی کی نسبت بیان کی ہے وہ اس لئے کہ ان کے نزدیک مکان اور حیز دونوں کی تعریف ایک ہی ہے وھو السطح الباطن من الحاوی المماس للسطح الظاھر من المحوی یعنی مکان اور حیز دونوں جسم حاوی کی سطح باطن کو کہتے ہیں جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے ملی ہوئی ہو۔

اقول المفهوم من کلام الشیخ الخ۔ شارح اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ آپ نے جو شیخ کی طرف تساوی کی نسبت کو منسوب کیا ہے بالکل غلط ہے اس لئے کہ شیخ نے اپنی کتاب شفاء کے اندر طبعیات کی بحث میں دو مقام پر حیز کا ذکر کیا ہے دونوں جگہ کے کلام سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ حیز اور مکان میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے چنانچہ ایک جگہ تو شیخ یہ فرماتے ہیں لاجسمًا الا ویلحقہ اَنْ یکونَ لہٗ حیزٌ اِمّا مکانٌ واِمّا وضعٌ وترتیبٌ کوئی جسم ایسا نہیں ہے کہ حیز ہونا اسکو لاحق نہ ہو یعنی ہر جسم کیلئے حیز کا لاحق ہونا ضروری ہے اب وہ حیز یا تو مکان ہے یا وضع اور ترتیب ہے یعنی حیز عام ہے مکان کو بھی کہا جاتا ہے اور وضع و ترتیب کو بھی کہتے ہیں اس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ حیز عام ہے مکان خاص ہے، اور دوسرے مقام پر یوں فرماتے ہیں کل جسمٍ فلہٗ حیزٌ طبعیٌ فان کان ذا مکانٍ کان حیزُہٗ مکانًا کہ ہر جسم کے لئے حیز طبعی کا ہونا ضروری ہے پس اگر وہ جسم مکان والا ہے (جیسے غیر محیط) تو اس کا حیز مکان ہی ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ اگر وہ جسم مکان والا نہیں ہے (جیسے جسم محیط) تو اس کا حیز وضع اور ترتیب کو قرار دیا جائیگا اس سے بھی معلوم ہوا کہ حیز مکان کو بھی کہتے ہیں اور وضع و ترتیب کو بھی، پس حیز عام اور مکان خاص ہوا۔ تو دیکھئے دونوں جگہ کے کلام سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ حیز و مکان میں عموم وخصوص ہے نہ کہ تساوی، اب خوانخواہ ہم آپ کی بات کیسے تسلیم کریں کہ شیخ تساوی کے قائل ہیں،

شارح نے متکلمین کی مخالفت کا کوئی جواب نہیں دیا وجہ اس کی یہ ہے کہ فلاسفہ کے قول کا متکلمین کے قول کے منافی ہونا کوئی قابل اشکال بات نہیں کیونکہ متکلمین اور فلاسفہ کا تو اختلاف چلتا ہی رہتا ہے فلاسفہ کے قول کا متکلمین کے قول کے موافق ہونا کوئی ضروری نہیں۔ قابل اشکال بات تو شیخ اور جمہور حکماء کی مخالفت تھی اس لئے اس کا جواب دے دیا گیا، لیکن محقق طوسی کی طرف سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ حیز اور مکان کے سلسلہ میں فلاسفہ کی دو اصطلاحیں ہیں ایک عموم وخصوص مطلق کی، دوسری ترادف وتساوی کی، شیخ اپنی کتاب "شفاء" میں تو عموم وخصوص کے قائل ہیں مگر اپنی دوسری تصنیف "النجاۃ" میں تساوی کے قائل ہیں ممکن ہے محقق نے "النجاۃ" والی اصطلاح کو لیکر شیخ کی طرف تساوی کو منسوب کیا ہو۔

لِانّا لو فرضنا عدمَ تاثیرِ القواسِرِ ای الامورِ الخارجیۃِ لکانَ فی حیزٍ معیّنٍ بالضرورۃ وذٰلک الحیّزُ اِمّا ان یستحقہُ الجسمُ لذاتہٖ اولقاسِرٍ ای امرٍ خارجٍ وانما فسّرنا القاسرَ بذٰلک اِذ لوکان المرادُ منہ ما کانَ تاثیرُہٗ علی خلافِ مقتضی الطبعِ لم یکن الترددُ حاصرًا لاسبیلَ الی الثانی لانا فرضنا عدمَ القواسرِ فتعیّنَ الاول فاِذَنْ انما یستحقہُ بطبیعتہٖ اِذْ لایمکنُ اسنادُہٗ الی الجسمیۃ المشترکۃ لانّ نسبتہا الی الاحیازِ کلّہا علی السّویۃ ولاالی الھیولیٰ لانہا تابعۃٌ للجسمیۃِ فی اقتضاءِ حیّزٍ ما علی الاطلاق فتعیّنَ اسنادُہٗ الی امرٍ داخلٍ فیہ مختصٍ بہٖ یعنی الطبیعۃَ وھو المطلوب

ترجمہ اس لئے کہ اگر ہم فرض کریں قواسر یعنی امورخارجیہ کی تاثیر کے نہ ہونے کو تو البتہ وہ (جسم) ضروری طور پر ایک معین حیز میں ہوگا اور یہ حیز یا تو جسم اس کا اپنی ذات کی وجہ سے مستحق ہوگا یا قاسر یعنی امرخارج کی وجہ سے ہوگا اور ہم نے قاسر کی تفسیر اس (امرخارج) کے ساتھ اس لئے کی ہے کہ اگر قاسر سے مراد وہ ہو جس کی تاثیر طبیعت کے تقاضہ کے خلاف ہو تو تردید (تمام احتمالات کا) احاطہ کرنیوالی نہ ہوگی دوسرے احتمال کی طرف کوئی راستہ نہیں اسلئے کہ ہم نے امورخارجیہ کے عدم کو فرض کیا ہے پس پہلا احتمال متعین ہوگیا پس اسوقت وہ جسم اس حیز کا مستحق اپنی طبیعت کی وجہ سے ہوگا اس لئے کہ اسکی نسبت صورت جسمیہ کی طرف کرنا ممکن نہیں ہے جو مشترک ہوتی ہے اس لئے کہ صورت جسمیہ کی نسبت تمام اَحیاز (مکانوں) کی طرف برابر ہے اور نہ (اس کی نسبت) ہیولیٰ کی طرف (ممکن ہے) اس لئے کہ وہ (ہیولیٰ) صورت جسمیہ کے تابع ہے کسی نہ کسی مطلق حیز کا تقاضہ کرنے میں پس اس کی نسبت متعین ہوگئی ایسی چیز کیطرف جو جسم میں داخل ہو اور اس کے ساتھ مخصوص ہو یعنی طبیعت (کی طرف) اور یہی مقصود ہے۔

تشریح لانا لو فرضنا الخ ۔ مصنف نے فصل کے شروع میں جو دعویٰ کیا تھا کہ ہر جسم کے لئے حیز طبعی کا ہونا ضروری ہے یہاں سے اس کی دلیل بیان کرتے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم جسم کو قواسر یعنی امورخارجیہ کی تاثیر سے خالی فرض کرلیں یعنی یہ فرض کرلیں کہ جسم کے اندر کوئی امرخارجی اثر نہیں کر رہا ہے وہ امرخارجی کی تاثیر سے بالکل خالی ہے بلکہ اس کو اس کی طبیعت پر اور اس کے حال پر چھوڑ دیا گیا ہے تو ایسی حالت میں جسم کسی نہ کسی حیز میں ضرور ہوگا کیونکہ جسم بغیر حیز کے پایا ہی نہیں جاتا اب وہ جس حیز میں بھی حاصل ہوگا اس کے متعلق دو احتمال نکلیں گے یا تو جسم اس حیز کا مستحق اپنی ذات اور طبیعت کی وجہ سے ہوگا یا کسی امرخارج کی وجہ سے ہوگا۔ احتمال ثانی باطل ہے کیونکہ ہم نے جسم کو امورخارجیہ کی تاثیر سے خالی فرض کر رکھا ہے پس یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جسم کو یہ حیز امرخارج کی وجہ سے لاحق ہوا ہے ورنہ خلاف مفروض لازم آئیگا کہ مانا گیا تھا جسم کو امرخارج کی تاثیر سے خالی، اور ہوگیا امرخارج کی تاثیر سے متعلق، لہذا پہلا احتمال متعین اور ثابت ہوگیا کہ جسم کو یہ حیز اس کی ذات اور طبیعت کی وجہ سے لاحق ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ جو شئے کسی شئے کو ذات اور طبیعت کی وجہ سے لاحق ہو وہ طبعی ہوتی ہے پس یہ حیز بھی طبعی ہوگا لہذا ثابت ہوگیا کہ ہر جسم کے لئے حیز طبعی ہونا ضروری ہے،

عدم تاثیر القواسر الخ مصنف نے تو عدم القواسر کہا ہے مگر شارح نے درمیان میں لفظ تاثیر کا اضافہ کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ دلیل مذکور کو جاری کرنے کے لئے قواسر کا عدم فرض کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ قواسر کی صرف تاثیر کا عدم فرض کرلینا کافی ہے کیونکہ اگر قواسر تو موجود ہوں مگر ان کی تاثیر جسم کے ساتھ متعلق نہو تب بھی استدلال درست ہے کما لا یخفیٰ علیٰ من لہ فہم سلیم۔

وانما فسرنا القاسر بذلک الخ ۔ شارح نے قاسر کی تفسیر جو امرخارج کے ساتھ کی ہے اس کی وجہ بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ امرخارج کی دو قسمیں ہیں ایک امرخارج وہ ہے جس کی تاثیر مقتضائے طبیعت کے خلاف ہو دوسرا امرخارج وہ ہے جس کی تاثیر مقتضائے طبیعت کے موافق ہو، اول کی مثال جیسے ہم اپنے

ہاتھ میں ڈھیلا یا پتھر لیکر اس کو اوپر کی طرف پھینکیں تو دیکھو پتھر ہوا اوپر کی طرف جا رہا ہے یہ امر خارج یعنی رامی کی تاثیر سے جا رہا ہے اور اوپر جانے کی یہ تاثیر پتھر کی طبیعت کے تقاضے کے خلاف ہے کیونکہ پتھر کی طبیعت نیچے کی طرف آنے کو مقتضی ہوتی ہے پس یہ امر خارج مخالف مقتضائے طبیعت ہوا قاسر کا اطلاق درحقیقت اسی امر خارج پر ہوتا ہے، دوسرے کی مثال جیسے ہم اپنے ہاتھ سے پتھر کو نیچے کی طرف پھینکیں تو دیکھو یہ پتھر نیچے کی طرف خود نہیں آرہا ہے بلکہ امر خارج یعنی رامی کے پھینکنے کی وجہ سے آرہا ہے مگر رامی کی یہ تاثیر پتھر کی طبیعت کے موافق ہے تو شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مصنف نے اگرچہ قاسر کہا ہے جس سے ذہن اس کے اصلی معنی کی طرف منتقل ہوتا ہے کہ وہ امر خارج جس کی تاثیر مقتضائے طبیعت کے خلاف ہو مگر یہاں پر مراد قاسر سے اس کے اصلی معنی نہیں ہیں بلکہ مطلق امر خارج مراد ہے خواہ اس کی تاثیر مقتضائے طبع کے خلاف ہو یا موافق۔ گویا خاص بول کر عام مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ اگر اصلی معنی مراد لئے جائیں تو مذکورہ دونوں احتمالوں کے درمیان تردید حاصر نہیں ہوگی یعنی حیز کے لاحق ہونے کو دو ہی احتمالوں میں منحصر کر دینا اور ایک کو باطل کر کے دوسرے کو متعین کر دینا درست نہیں ہوگا بلکہ ابھی ایک احتمال اور باقی رہے گا جسکو باطل کرنا ضروری ہوگا کیونکہ قاسر کو اصلی معنی پر رکھنے کی صورت میں مطلب یہ ہوجائیگا کہ جسم کے لئے حیز کا لاحق ہونا دو حال سے خالی نہیں یا تو اس امر خارج کی وجہ سے ہوگا جسکی تاثیر مقتضائے طبیعت کے خلاف ہو یا جسم کی ذات کی وجہ سے ہوگا اول باطل ہے لہذا ثانی متعین ہوگیا۔ اور ظاہر ہے کہ اسطرح کہنا اسی وقت درست ہوسکتا ہے جبکہ حیز کا لاحق ہونا ان ہی دونوں احتمالوں میں منحصر ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ایک تیسرا احتمال اور نکلتا ہے کہ حیز کا لحوق ایسے امر خارج کی وجہ سے ہو جو موافق مقتضائے طبیعت ہو پس لذاتہ والے احتمال کو متعین کرنے کیلئے اس تیسرے احتمال کو بھی باطل کرنا پڑے گا اور جب قاسر کو مطلق امر خارج کے معنی میں لے لیا جائیگا تو اب دو ہی احتمالوں میں انحصار صحیح ہوجائیگا کہ حیز یا تو امر خارج کی وجہ سے ہوگا یا ذات کی وجہ سے، احتمال اول کے اندر دونوں احتمال داخل ہوگئے خلاف مقتضائے طبع والا بھی اور موافق والا بھی۔ اس کے باطل ہونیسے احتمال ثانی یعنی لذاتہ والا احتمال متعین ہوجائے گا۔ پس تردید حاصر ہوجائے گی۔

فإذن انما يستحقه بطبيعته پس اس وقت یعنی امر قاسر والے احتمال کے باطل ہونے کے وقت جسم اپنی طبیعت کی وجہ سے حیز کا مستحق ہوگا طبیعت سے مراد صورت نوعیہ ہے پس جسم کو جو مکان اور حیز لاحق ہوتا ہے وہ صورت نوعیہ کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے مثلاً مٹی جو مکان اسفل کو مقتضی ہے وہ صورت نوعیہ کی وجہ سے ہے جیساکہ آپ صورت نوعیہ کے بیان میں صفحہ ۲۱۸ تا ۲۲۲ پر تفصیل سے پڑھ چکے ہو کہ مکانوں کا اختصاص صورت نوعیہ کی وجہ سے ہوتا ہے اور چونکہ صورت نوعیہ کوئی خارجی شئے نہیں ہے بلکہ جسم کے اندر داخل اور اس کے ساتھ مختص ہوتی ہے اسلئے صورت نوعیہ کی وجہ سے حیز کا لاحق ہونا گویا جسم کی ذات اور طبیعت ہی کی وجہ سے لاحق ہونا ہے اور ذات وطبیعت کی وجہ سے لاحق ہونیوالی شئے بھی طبعی ہوتی ہے پس حیز کا طبعی ہونا ثابت ہوگیا جو کہ مطلوب ہے۔

اذ لا یمکن اسنادہ الی الجسمیۃ الخ ۔ شارح ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں، اشکال یہ ہے کہ آپ نے امر قاسر والے احتمال کو باطل کر کے طبیعت (صورت نوعیہ) والے احتمال کو متعین کر دیا حالانکہ ابھی دو احتمال اور باقی ہیں ہو سکتا ہے کہ حیز کا استحقاق صورت جسمیہ کی وجہ سے ہو یا ہیولیٰ کی وجہ سے ہو، پس صورت نوعیہ والے احتمال کو متعین کرنے کیلئے ان دونوں احتمالوں کو بھی باطل کرنا ضروری ہے ۔ شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ دونوں احتمال تو خود ہی باطل ہیں ان کو باطل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ حیز معین کی نسبت صورت جسمیہ یا ہیولیٰ کی طرف کرنا ممکن ہی نہیں صورت جسمیہ کی طرف تو اس لئے ممکن نہیں کہ صورت جسمیہ تمام اجسام میں مشترک ہوتی ہے چنانچہ تمام اجسام کی صورت جسمیہ واحد ہی ہے یعنی جوہر ممتد فی الجہات الثلثۃ کما مرّ علی صـ ۲۲۳ ، لہٰذا اگر حیز معین کسی جسم کو صورت جسمیہ کی وجہ سے لاحق ہوگا تو صورت جسمیہ کے تمام اجسام کے اندر مشترک طور پر پائے جانے کی وجہ سے تمام اجسام کا اسی ایک حیز معین کے ساتھ مخصوص ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لئے صورت جسمیہ حیز معین کا تقاضا نہیں کرتی بلکہ مطلق حیز کا تقاضا کرتی ہے لہٰذا حیز معین کی نسبت صورت جسمیہ کی طرف نہیں کی جاسکتی اور ہیولیٰ کی طرف نسبت کرنا حیز معین کی اس لئے ممکن نہیں کہ ہیولیٰ (مادہ) بھی اجسام کا مشترک ہے جیسا کہ آپ صـ ۲۲۲ پر پڑھ چکے ہیں اس لئے وہ بھی مطلق حیز کا تقاضا کرنے میں صورت جسمیہ کے تابع ہے یعنی یہ بھی صورت جسمیہ کی طرح مطلق حیز کا تقاضا کرتا ہے پس حیز معین کی نسبت ہیولیٰ کی طرف کرنا بھی ممکن نہیں ہے ،

فتعین اسنادہ الخ ۔ جب ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کی طرف حیز معین کی نسبت محال ہے تو اب اس کی نسبت ایسی چیز کی طرف متعین ہو گئی جو جسم کے اندر داخل ہو اور اسی کے ساتھ مختص ہو تمام اجسام میں مشترک نہ ہو اور ایسی شئے صورت نوعیہ ہے صورت نوعیہ ہی ہر جسم کی اپنی علیحدہ ہوتی ہے اور ہر جسم کے ساتھ اپنی اپنی صورت نوعیہ مختص ہوتی ہے تو ثابت ہو گیا کہ حیز معین کا استحقاق صورت نوعیہ کی وجہ سے ہے اور ہم ابھی بتا چکے ہیں کہ صورت نوعیہ کی وجہ سے لاحق ہونا یہ ذات اور طبیعت کی وجہ سے لاحق ہونا ہے پس حیز معین کا طبعی ہونا ثابت ہو گیا دھوالمطلوب ۔

فان قلتَ تاثیرُ الفاعلِ فیہ اِنْ کانَ مِنَ الامورِ الخارجیۃِ التی یُفرَضُ خلوُّہٗ عنہا فلا نسلّمُ انّہٗ عند تخلیتہٖ مع طبعِہٖ یکون موجوداً فضلاً عن اَنْ یکونَ حاصلاً فی مکانٍ او مُقتضیاً لہٗ وان لَمْ یکُنْ منہا جازَ اَن یکونَ حُصولُہٗ فی مکانٍ مُعیّنٍ من فاعلِہٖ فانّ الاَینَ من لوازمِ وجودِ الجسمِ ولا یُمکنُ تحققُ التاثیرِ فی وجودِ شیٍٔ بدونِ تحققِ التاثیرِ فیما ھو لازمُ وجودِہٖ فالفاعلُ اذا اَوجدَ الجسمَ اَوجَدَہٗ فی مکانٍ مُعیّنٍ لامحالۃ قلتُ ھذا وارِدٌ علی القائلِ بانّ المکانَ ھو البُعدُ واَمّا القائلُ بانہ ھو السطحُ فلہٗ اَنْ یَمنعَ اَنّ الاَینَ مِنْ لوازمِ وجودِ الجسمِ کما فی المُحَدَّدِ واُورِدَ علیہا اَنّ تخلیۃَ الجسمِ مع طبعہٖ وَاِنْ کانت

ممكنة فى الذهن نظرًا الى ذات الجسم لكنها جاز ان تكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبعيا على ذلك التقدير الذى لا يطابق الواقع

ترجمہ پس اگر تو (اشکال کے طور پر) کہے کہ فاعل کی تاثیر جسم کے اندر اگران امور خارجیہ میں سے ہے جن سے جسم کا خالی ہونا فرض کیا گیا ہے تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ جسم اپنی طبیعت کے ساتھ خالی ہونے کے وقت موجود بھی ہوگا چہ جائیکہ وہ کسی مکان میں حاصل ہو یا اس کا تقاضا کرنے والا ہو اور اگر (فاعل کی تاثیر) اُن (امور خارجیہ) میں سے نہیں ہے تو جائز ہے کہ جسم کا حصول مکان معین میں اس کے فاعل کی طرف سے ہو اس لئے کہ اَیَن جسم کے وجود کے لوازمات میں سے ہے اور کسی شئے کے وجود میں تاثیر کا تحقق ممکن نہیں ہے بغیر تاثیر کے متحقق ہوئے اس چیز میں جو شئے کے وجود کا لازم ہے پس فاعل جب کسی جسم کو موجود کرے گا تو اسکو یقینا کسی مکان معین میں موجود کرے گا تو میں (جواب کے طور پر) کہوں گا کہ یہ اعتراض اس شخص پر وارد ہوتا ہے جو اس بات کا قائل ہے کہ مکان وہ بُعد (مجرد عن المادۃ) ہے اور بہر حال وہ شخص جو اس بات کا قائل ہے کہ مکان وہ سطح ہے تو اس کے لئے تو جائز ہے کہ وہ اس بات کا انکار کردے کہ اَیَن جسم کے وجود کے لوازمات میں سے ہے جیسا کہ مُحدِّد میں اور ان دونوں پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ جسم کو اسکی طبیعت کے ساتھ خالی کرنا اگرچہ ذہن میں ممکن ہے جسم کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے لیکن جائز ہے کہ یہ نفس الامر کے اعتبار سے محال ہو پس اس تخلیہ کے ذریعہ استدلال جاری نہیں ہوگا اس بات پر کہ جسم کے لئے واقع کے اعتبار سے مکان طبعی ہے بلکہ اس بات پر (جاری ہوگا) کہ جسم کے لئے مکان طبعی ہے اس فرض کرنے کی بنا پر جو واقع کے مطابق نہیں ہے،

تشریح فان قلت تاثیر الفاعل فیہ الخ جسم کے لئے مکان طبعی کے ثبوت پر جو لانا لو فرضنا عدم تاثیر القواسر الخ سے استدلال کیا گیا ہے اس پر معترض اعتراض کرتا ہے شارح اس اعتراض کو نقل کرنے کے بعد اس کا جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے جسم کو جن امور خارجیہ کی تاثیر سے خالی فرض کیا ہے ان میں عقل فعال[ع] بھی ہے یا نہیں اگر ان امور خارجیہ میں عقل فعال بھی ہے یعنی آپ نے عقل فعال کی تاثیر سے بھی جسم کو خالی مان لیا ہے اور گویا یہ فرض کر لیا ہے کہ عقل فعال کی کوئی تاثیر جسم کے ساتھ متعلق نہیں ہے تو ایسی صورت میں آپ کا یہ کہنا کہ امور خارجہ کی تاثیر سے خالی فرض کرنے کے بعد وہ کسی حیز معین میں ضرور ہوگا، درست نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں تو ہم کو جسم کا وجود ہی تسلیم نہیں ہوگا چہ جائیکہ وہ کسی مکان میں حاصل ہو یا مکان کا تقاضا کرے کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک جسم کا وجود عقل فعال کی طرف سے ہوتا ہے اور یہ اسی وقت ہوگا جبکہ عقل فعال کی تاثیر جسم کیساتھ متعلق ہو اور جب آپنے یہ فرض کر لیا ہے کہ عقل فعال کی کوئی تاثیر جسم کے وجود سے متعلق نہیں ہے تو جسم کا وجود ہی نہیں ہوسکتا اس کا مکان میں حاصل ہونا یا مکان کا تقاضا کرنا تو بعد کی بات ہے اور اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ عقل فعال کی تاثیر

ع شارح نے جو فاعل کہا ہے اس سے مراد عقل فعال ہے جسکی ذات فلاسفہ کے یہاں تمام اشیاء کو وجود بخشنے والی ہے ۱۲

ان امور خارجیہ میں سے نہیں ہے جن سے ہم نے جسم کو خالی فرض کیا ہے یعنی عقل فعال کی تاثیر تو جسم کے ساتھ لگی ہوئی ہے البتہ عقل فعال کے علاوہ دیگر امور خارجیہ کی تاثیر سے ہم نے جسم کو خالی مانا ہے تو ایسی صورت میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ امور خارجیہ سے خالی فرض کرنے کے بعد جسم کو جو مکان معین لاحق ہوا ہے وہ ممکن ہے عقل فعال کی وجہ سے لاحق ہوا ہو نہ کہ جسم کی طبیعت کی وجہ سے لہذا حیز کا طبعی ہونا ثابت نہیں ہوگا۔

فضلاً عن ان یکون الخ لفظ فضلاً ادنیٰ اور اعلیٰ کے درمیان واقع ہوتا ہے، ادنیٰ کی نفی اور اعلیٰ کا استبعاد مقصود ہوتا ہے کہا جاتا ہے فلان لایعطی درہما فضلاً عن دینار کہ فلاں شخص تو درہم ہی نہیں دیتا ہے دینار دینا تو بہت بعید ہے، یہاں بھی لفظ فضلاً ادنیٰ یعنی وجود اور اعلیٰ یعنی حصول فی المکان کے درمیان واقع ہے اور مطلب یہ ہے کہ جسم کا وجود ہی نہیں ہوگا مکان میں حاصل ہونا تو بہت بعید ہے،

فان الاین من لوازم وجود الجسم الخ - أین اس ہیئت کو کہا جاتا ہے جو جسم کو مکان میں حاصل ہونے کی وجہ سے عارض ہوتی ہے، یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ عقل فعال کا کام تو جسم کو صرف موجود کرنا ہے جسم کو مکان معین میں حاصل کرنا یہ عقل فعال کا کام نہیں ہے اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ جسم کا مکان معین میں حصول عقل فعال کی طرف سے ہوا ہے، شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ تو ہم کو تسلیم ہے کہ عقل فعال کا کام جسم کو صرف وجود عطا کرنا ہے لیکن بات یہ ہے کہ مکان میں حاصل ہونا یہ جسم کے وجود کے لوازمات میں سے ہے جسم کا وجود بغیر کسی مکان معین میں حاصل ہوئے ہو ہی نہیں سکتا تو جب عقل فعال کی طرف جسم کا وجود آئیگا تو لامحالہ کسی نہ کسی مکان معین میں اس کا وجود ہوگا کیونکہ کسی شئے کے وجود میں تاثیر کا تحقق بغیر اس کے وجود کے لازم میں تاثیر کے تحقق کے نہیں ہوسکتا پس جب عقل فعال کی ذات کسی جسم کو موجود کرے گی تو یقیناً ایک مکان معین میں موجود کریگی پس مکان معین کی نسبت بھی عقل فعال ہی کی طرف کیجائیگی لہذا ہمارا یہ کہنا درست ہوگیا کہ جسم کا مکان معین میں حصول عقل فعال کی طرف سے ہوا ہے،

قلتُ هٰذا وارد الخ - شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم اعتراض کی شق ثانی کو اختیار کرتے ہیں یعنی یہ کہتے ہیں کہ عقل فعال کی تاثیر ان امور خارجیہ میں سے نہیں ہے یعنی عقل فعال کی تاثیر سے جسم کو خالی نہیں مانا گیا ہے اس پر آپ نے جو یہ کہا ہے کہ پھر تو مکان کا حصول عقل فعال کی طرف سے ہوگا کیونکہ مکان جسم کے لوازم میں سے ہے ہم اس پر یہ کہتے ہیں کہ یہ اعتراض تو ان لوگوں کے مسلک پر وارد ہوتا ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ مکان بُعد کو کہا جاتا ہے جیسا کہ متکلمین و اشراقیین کا مذہب آپ نے ص ۲۵۸ پر پڑھا ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک مکان بُعد مجرد عن المادہ کا نام ہے ان ہی لوگوں کے نزدیک مکان جسم کے لوازمات میں سے ہوگا کیونکہ بُعد جسم کے لوازمات میں سے ہے جسم کے لئے بُعد کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ جسم کی تعریف ھو جوھر قابل للابعاد الثلثۃ سے ظاہر ہے بخلاف فلاسفہ کے جو اس بات کے قائل ہیں کہ مکان سطح کا نام ہے یعنی جسم حاوی کی سطح باطن جو مماس ہو جسم محوی کی سطح ظاہر سے، ان کے مسلک پر یہ اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا کیونکہ ان کے یہاں مکان جسم کے وجود کے لوازمات میں سے نہیں ہے چنانچہ محدد یعنی فلک محیط جس کو فلک اعظم

بھی کہا جاتا ہے اس کیلئے کوئی مکان نہیں ہے کیونکہ اس کے لئے کوئی جسم حاوی نہیں ہے جیسا کہ آپ صٓ۲۷ پر تفصیل پڑھ چکے ہیں تو دیکھئے فلاسفہ کے مسلک پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اَیْن جسم کے وجود کے لوازمات میں سے نہیں ہے اگر لوازمات میں سے ہوتا تو جسم محدِّد کے لئے بھی مکان ہوتا۔ پس عقل فعّال کی طرف سے جب جسم کو وجود عطا ہوگا تو مکان معین کا حصول ضروری نہیں ہوگا،

لیکن یہ جواب درست نہیں ہے اس لئے کہ گفتگو مکان کے متعلق نہیں ہے بلکہ حیز کے متعلق ہے جو مکان سے عام ہے اور اَیْن سے مراد بھی یہاں پر حیز ہی ہے اور حیز تو سب کے نزدیک جسم کے وجود کے لوازمات میں سے ہے چنانچہ ہر جسم کیلئے حیز کا ہونا ضروری ہے حتیٰ کہ محدِّد (فلک اعظم و فلک محیط) کے لئے اگرچہ مکان نہیں ہوتا لیکن حیز کا ہونا اس کے لئے بھی ضروری ہے کما مَرَّ علی صٓ۲۷۶ مفصلاً۔

واورد علیہما ان تخلیۃ الجسم الخ۔ شارح آخر میں دونوں مذہبوں پر ایک مجموعی اعتراض کر کے اس استدلال مذکور کو رد کرتے ہیں یعنی مکان خواہ بُعد مجرد کو قرار دیا جائے خواہ سطح کو۔ دونوں پر ہی یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جسم کیلئے مکان طبعی کے ثبوت پر جو استدلال کیا گیا ہے اس کا دار و مدار جسم کو امور خارجیہ سے خالی کرنے اور اس کو اس کی طبیعت پر چھوڑ دینے پر رکھا گیا ہے اور جسم کا امور خارجیہ کی تاثیر سے تخلیہ اگرچہ ذہنی طور فرض کرنا ممکن ہے لیکن واقع میں تو ایسا نہیں ہے کہ جسم امور خارجیہ کی تاثیر سے بالکل خالی ہو جائے واقع اور نفس الامر میں تو جسم کے ساتھ امور خارجیہ کی تاثیر لگی رہتی ہے چنانچہ مٹی اور پتھر اگرچہ طبیعت کے اعتبار سے مکان اسفل میں آنا چاہتے ہیں مگر امور خارجیہ کی وجہ سے ہواؤں کے مکانوں میں موجود ہیں بڑی بڑی اونچی اونچی عمارتوں کی دیواریں اور چھتیں مٹی اور پتھروں کی بنی ہوئی اپنے مکان طبعی کے بجائے ہوا کے مکان میں قسراً اور جبراً موجود اور معلق ہیں نیز بھاری بھاری اجسام امور خارجیہ کی تاثیر سے ہواؤں اور فضاؤں میں اڑتے پھرتے ہیں تو واقع اور نفس الامر میں تو اجسام کا امور خارجیہ کی تاثیر سے خالی کرنا بالکل محال ہے خلاصہ یہ ہوا کہ آپ کا یہ استدلال طور ذہنی اور فرضی چیز پر موقوف ہے لہذا اس سے جسم کیلئے مکان طبعی کا ثبوت فرضی اور ذہنی طور پر تو ہو سکتا ہے جو واقع کے مطابق نہ ہو نفس الامری اور حقیقی طور پر مکان طبعی کے ثبوت پر یہ استدلال جاری نہیں ہو سکتا حالانکہ مقصود نفس الامری طور پر مکانِ طبعی کو ثابت کرنا ہے نہ کہ فرضی اور ذہنی طور پر، پس یہ استدلال مقصود کے موافق نہیں ہے،

ولا یجوز ان یکون لجسمٍ مّا حیّزانِ طبعیان لانہ لو کان لہٗ حیّزانِ طبعیانِ فاذا حصل فی احدہما وخُلِّیَ مع طبعہٖ فامّا ان یَطلبَ الثانی اَوْلا فان طلبَ الثانی یلزم ان لا یکون الحیز الاول الذی حصل فیہ طبعیًا لانہ ھاربٌ عنہ طالبٌ لغیرہ وقد فرضناہ طبعیًا ھٰذا خلفٌ وان لم یکن طالبًا للثانی یلزم ان لا یکون الحیز الثانی طبعیًا لانہ لیس طالبًا لہٗ حین ماخُلِّیَ وطبعہ وقد فرضناہ طبعیًا ھٰذا خلف او نقول

علیہ اَنَّ عدمَ الطلبِ لِمکانٍ طبعِی بسببِ اَنَّہٗ وَجَدَ مکاناً طبعیاً اٰخرَ لایقدح فی کونِ ھذا المکانِ طبعیاً لہٗ فاِنَّ طلبَ المکانِ انما یکونُ اذا لم یکن وَاجِداً لِلمکانِ ھُوَ مَطلوبُہٗ

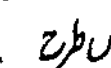
ترجمہ اور یہ جائز نہیں ہے کہ کسی جسم کے لئے دو حیّز طبعی ہوں اس لئے کہ اگر کسی جسم کے لئے دو حیّز طبعی ہونگے تو جب جسم ان دونوں میں سے ایک میں حاصل ہوگا اور اس کو اس کی طبیعت کے ساتھ خالی چھوڑ دیا جائے گا تو یا تو وہ دوسرے حیّز کو طلب کرے گا یا نہیں پس اگر دوسرے کو طلب کرے گا تو لازم آئے گا کہ وہ پہلا حیّز جس میں وہ حاصل ہوچکا ہے طبعی نہیں ہے اس لئے کہ وہ جسم اس حیّز سے بھاگنے والا اور اس کے علاوہ کو طلب کرنے والا ہے حالانکہ ہم نے اس حیّز کو طبعی فرض کیا ہے یہ خلاف مفروض ہے اور اگر وہ جسم دوسرے حیّز کو طلب کرنیوالا نہیں ہے تو لازم آئے گا کہ دوسرا حیّز طبعی نہیں ہے اس لئے کہ وہ اس حیّز کو طلب کرنیوالا نہیں ہے جس وقت کہ اس کو اس کی طبیعت کے ساتھ خالی چھوڑ دیا گیا ہے حالانکہ ہم نے اس حیّز کو طبعی فرض کیا ہے یہ خلاف مفروض ہے اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ مکان طبعی کو طلب نہ کرنا اس وجہ سے کہ اس نے دوسرے مکان طبعی کو پالیا ہے اس مکان کے اس کے لئے طبعی ہونے میں خرابی پیدا نہیں کرتا اس لئے کہ مکان کی طلب تو اس وقت ہوتی جبکہ وہ ایسے مکان کو پانے والا نہ ہوتا جو اس کا مطلوب ہے۔

تشریح ولا یجوز ان یکون لجسم مّا الخ۔ یہاں سے مصنّف یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ ہر جسم کیلئے ایک ہی حیّز طبعی ہوتا ہے کسی جسم کے لئے دو (یا دو سے زائد) حیّز طبعی نہیں ہوسکتے یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ کوئی جسم طبعی طور پر دو مکانوں کا تقاضا کرتا ہو مثلاً ہم صفحہ ۲۲ پر بیان کرچکے ہیں کہ مٹی کا مکان طبعی سب سے نیچے ہے اس سے اوپر پانی کا مکان طبعی ہے اس سے اوپر ہوا کا اس سے اوپر آگ کا۔ ہر جسم اپنی طبیعت کے اعتبار سے اپنے ایک ہی مکان میں رہنا چاہتا ہے دوسرے کے مکان میں اگر کوئی جسم جائے گا تو جبراً اور قسراً جائے گا طبعاً نہیں چنانچہ ایسا نہیں ہوگا کہ مٹی اور پتھر جس طرح طبعی طور پر اپنے مکان اسفل میں جاکر ٹھہرتے اور رہتے ہیں اسی طرح طبعی طور پر پانی کے مکان طبعی میں ٹھہر جائیں اور رک جائیں۔

لانہ لو کان لہ حیّزانِ طبعیانِ الخ دعویٰ مذکور کی دلیل بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی جسم کے لئے دو حیّز طبعی ہوں تو جب اس جسم کو امور خارجیہ سے خالی کرکے اس کی طبیعت پر اور اس کے حال پر چھوڑا جائے گا تو جب وہ ان دونوں حیّزوں میں سے ایک حیّز میں حاصل ہوگا تو ہم سوال کریں گے کہ بتائیے وہ جسم ایک حیّز طبعی میں حاصل ہونے کے بعد دوسرے حیّز طبعی کو طلب کررہا ہے یا نہیں اگر طلب کررہا ہے یعنی پہلے حیّز طبعی سے بھاگ کر دوسرے حیّز طبعی میں جانا چاہتا ہے تو لازم آئے گا کہ پہلا حیّز طبعی نہ رہا کیونکہ حیّز طبعی میں جانے کے بعد تو جسم اس میں ٹھہر جاتا ہے اس سے بھاگتا نہیں ہے اور یہ حیّز اول سے بھاگ رہا ہے دوسرے کو طلب کررہا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ حیّز اول طبعی نہیں ہے صرف دوسرا حیّز ہی طبعی ہے حالانکہ آپ نے حیّز اول کو طبعی فرض کیا ہے پس خلاف

مفروض لازم آگیا۔ اور اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ حیز اول میں حاصل ہونے کے بعد وہ دوسرے حیز کو طلب نہیں کر رہا ہے تو لازم آئے گا کہ دوسرا حیز طبعی نہیں ہے صرف پہلا حیز ہی طبعی ہے اس لئے کہ جب اس جسم کو اس کی طبیعت اور اس کے حال پر چھوڑ دیا گیا ہے کوئی امر خارج اس کے ساتھ لگا ہوا نہیں ہے اور وہ دوسرے حیز کو طلب نہیں کر رہا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ دوسرا حیز طبعی نہیں ہے حالانکہ آپ نے دوسرے حیز کو بھی طبعی فرض کیا ہے پس خلاف مفروض لازم آگیا۔ تو دیکھئے ہر حال میں ایک ہی حیز طبعی رہتا ہے لہذا ثابت ہوگیا کہ ہر جسم کے لئے ایک ہی حیز طبعی ہوتا ہے دو حیز طبعی نہیں ہو سکتے۔

اور وعلیہ ان عدم الطلب الخ۔ دلیل مذکور پر اعتراض کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جسم اپنے مکان طبعی کو طلب اس وقت کرتا ہے جب کہ وہ کسی مکان طبعی میں موجود نہ ہو اور اگر جسم پہلے سے ایک مکان طبعی میں موجود ہو تو دوسرے مکان طبعی کو طلب کرنے کی اس کو ضرورت نہیں ہوتی پس یہ جسم اپنے ایک مکان طبعی میں حاصل ہونے کے بعد اگر دوسرے مکان طبعی کو طلب نہیں کر رہا ہے تو یہ دوسرے مکان کے طبعی ہونے میں کوئی مضر نہیں ہے اس کے دونوں مکان طبعی ہی ہیں دوسرے مکان کو صرف اس لئے طلب نہیں کر رہا ہے کہ اس کو ایک مکان طبعی مل چکا ہے اگر اس کو اس کا مکان مطلوب نہ ملتا تو یہ دوسرے مکان طبعی کو طلب کرتا، لہذا ایک جسم کیلئے دو یا دو سے زائد مکان طبعی ہو سکتے ہیں۔

وقيل لشرح هٰذا الكلام لو وُجِدَ لجسمٍ حَيِّزانِ طبعيّان فإمّا أنْ يحصلَ فيهما معًا أو في احدهما أو لا يحصل في شئ منهما والكلُّ باطلٌ أمّا الاولُ فظاهرٌ وأمّا الثاني فلِما ذكرَهُ المصنفُ وأمّا الثالث فلانّه حينئذٍ إمّا أنْ لا يكونَ على سَمْتِ الحيّزَيْن أو يكون عليه وحِ إمّا يتوسّطهما أو يقع منهما في جهةٍ فعلى الاوّلَيْن يلزم ميلُه طبعًا الى جهتَيْنِ مختلفتَيْنِ وهو محالٌ وعلى الثاني يَميلُ الى جهتيهما طبعًا فاذا وصلَ الى أقربِهما عادَ الى القسمِ الثاني وقد تبيّنَ بطلانُه أقول لاحاجةَ لاتمامِ كلامِ المصنِّفِ الى هٰذا التطويلِ فان محصلَهُ انه لو كان لجسمٍ حيّزانِ طبعيّانِ لأمْكَنَ حصولُهُ في احدِهما والتالي باطلٌ اذ يلزم على تقديرِ وقوعه الخلفُ فكذا المقدّمُ

ترجمہ اور کہا گیا اس کلام کی شرح کیلئے اگر کسی جسم کیلئے دو حیز طبعی پائے گئے تو یا تو جسم ایک ساتھ دونوں مکانوں میں حاصل ہوگا یا ان دونوں میں سے ایک میں یا دونوں میں سے کسی بھی حیز میں حاصل نہیں ہوگا اور سب احتمالات باطل ہیں بہرحال پہلا احتمال پس (اس کا بطلان) ظاہر ہے اور بہرحال دوسرا احتمال پس اس وجہ سے (باطل ہے) جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے اور بہرحال تیسرا احتمال پس اس وجہ سے (باطل ہے) کہ وہ جسم اسوقت یا تو دونوں حیزوں کی سیدھ پر نہیں ہوگا یا سیدھ پر ہوگا اور اسوقت یا تو ان دونوں (حیزوں) کے بیچ میں ہوگا یا ان دونوں سے ایک جہت میں واقع ہوگا پس پہلے دو احتمالوں کی بنا پر اس کا طبعی طور پر دو مختلف جہتوں کی طرف مائل ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور تیسرے احتمال پر وہ طبعی طور پر

دونوں حیزوں کی جہت کی طرف مائل ہوگا پس جب وہ ان دونوں حیزوں میں سے زیادہ قریب والے حیز کی طرف پہنچے گا تو معاملہ دوسری قسم کی طرف لوٹ جائیگا اور اس کا باطل ہونا ظاہر ہو چکا ہے میں کہتا ہوں کہ مصنف کے کلام کو پورا کرنے کیلئے اس طوالت کی ضرورت نہیں اس لئے کہ اس کا (مصنف کے کلام کا) حاصل یہ ہے کہ اگر ایک جسم کے لئے دو حیز طبعی ہوں تو جسم کا ان دونوں میں سے ایک میں حاصل ہونا ممکن ہوگا اور تالی باطل ہے اس لئے کہ اس کے وقوع کو مان لینے پر خلاف مفروض لازم آتا ہے پس اسی طرح مقدم بھی (باطل) ہے

تشریح وقیل لشرح هذا الکلام الخ. مصنف نے چونکہ دو حیزوں میں سے ایک حیز میں ہونے والے صرف ایک ہی احتمال کو لیکر دلیل بیان کی ہے حالانکہ اس کے علاوہ اور بھی احتمالات نکلتے ہیں جن کو باطل کرنا ضروری ہے اس لئے مصنف کی بیان کردہ دلیل ناقص و نامکمل ہے لہذا شارح یہاں سے ملازادہ کی بیان کردہ مکمل دلیل ذکر کرتے ہیں جس میں دو حیز طبعی ہونے سے متعلق جملہ احتمالات کو باطل کیا گیا ہے ملازادہ نے دلیل اس طرح بیان کی ہے کہ اگر جسم کیلئے دو حیز طبعی ہوں گے تو تین احتمالات نکلیں گے یا تو وہ جسم ایک ساتھ بیک وقت دونوں حیزوں میں حاصل ہوگا یا دونوں میں سے ایک میں حاصل ہوگا یا دونوں میں سے کسی میں بھی حاصل نہیں ہوگا تینوں احتمالات باطل ہیں لہذا جسم کے لئے دو حیز طبعی کا ہونا بھی باطل ہے۔ احتمال اول کا بطلان تو بالکل ظاہر ہے کیونکہ ایک جسم ایک وقت میں ایک ہی مکان میں حاصل ہو سکتا ہے بیک وقت دو یا دو سے زائد مکانوں میں حاصل ہونا محال ہے دوسرا احتمال یعنی دونوں حیزوں میں سے ایک میں حاصل ہونا اسی دلیل سے باطل ہے جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے جس کی تقریر ابھی قریب میں گذر چکی ہے اور تیسرے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اگر جسم دونوں حیزوں میں سے کسی میں بھی حاصل نہیں ہوگا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ دونوں حیزوں کی سمت پر واقع نہیں ہوگا یا سمت پر واقع ہوگا پھر سمت پر واقع ہونا دو حال سے خالی نہیں یا تو سمت پر واقع ہو کر دونوں حیزوں کے بیچ میں واقع ہوگا یا ان سے ہٹ کر ایک جہت میں واقع ہوگا۔ گویا احتمال ثالث میں تین صورتیں ہو جاتی ہیں (۱) جسم دونوں حیزوں کی سمت پر نہ ہو (۲) دونوں حیزوں کی سمت میں ہو کر ان دونوں کے بیچ میں واقع ہو (۳) دونوں حیزوں کے سمت پر ہو کر دونوں سے ہٹ کر ایک جہت میں واقع ہو، یہ تینوں صورتیں باطل ہیں لہذا احتمال ثالث بھی باطل ہے۔ یہ تینوں باطل کس طرح ہیں اس کو سمجھنے سے قبل یہ سمجھئے کہ سمت کسے کہتے ہیں اور سمت پر واقع ہونے اور نہ ہونے کا کیا مطلب ہے؟

سَمْت سین کے فتح اور میم کے سکون کے ساتھ سیدھے راستہ کو کہتے ہیں جسم کا دونوں حیزوں کی سمت پر واقع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جسم ان دونوں کی بالکل سیدھ پر واقع ہو کہ اگر جسم سے دونوں حیزوں کی طرف ایک خط کھینچا جائے تو وہ خط بالکل مستقیم اور سیدھا رہے ٹیڑھا نہ ہو اور سمت پر واقع نہ ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ جسم ان دونوں حیزوں کی بالکل سیدھ پر نہ ہو اگر خط کھینچا جائے تو مستقیم نہ ہو، سمت پر واقع نہ ہونے کی شکل تو یہ ہے دیکھو اس میں جسم دونوں حیزوں کی بالکل سیدھ میں نہیں ہے

جسم
حیز حیز

کیونکہ نقشہ سے صاف ظاہر ہے کہ جسم سے دونوں حیزوں کی طرف کھینچا ہوا خط اس طرح ـــــ مستقیم نہیں ہے بلکہ اس طرح ^ ٹیڑھا اور مڑا ہوا ہوگیا ہے اور سمت پر واقع ہو کر بیچ میں ہونے کی شکل یہ ہے حیز ـــــ جسم ـــــ حیز۔ دیکھو جسم دونوں حیزوں کی سیدھ پر ہے اور بیچ میں ہے اور خط بھی مستقیم ہے اور سمت پر واقع ہو کر ایک جہت میں ہونے کی صورت یہ ہے۔ حیز ـــــ حیز ـــــ جسم۔ دیکھو اب بھی جسم دونوں حیزوں کی سیدھ پر ہے مگر بیچ میں نہیں ہے بلکہ دونوں سے ہٹ کر ایک جہت میں واقع ہے اور کھینچا جانے والا خط مستقیم ہے جیسا کہ نقشہ سے صاف ظاہر ہے،

اب ان تینوں صورتوں کے بطلان کی وجہ سنئے، پہلی صورت تو اس وجہ سے باطل ہے کہ اگر جسم دونوں حیزوں کی سمت پر نہیں ہوگا تو جب جسم کو امور خارجیہ سے خالی کر کے اسکی طبیعت کے ساتھ اس کے حال پر چھوڑا جائے گا تو وہ اپنے دونوں حیزوں کی طرف مائل ہوگا کیونکہ جب جسم کو اس کے حال پر چھوڑا جاتا ہے تو وہ اپنے مکان طبعی کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو جب اس کے دو حیز طبعی مان رکھے ہیں تو یہ دونوں کی طرف متوجہ ہوگا اور نقشہ میں دیکھو ایک مکان طبعی اس کا دائیں جانب ہے اور دوسرا بائیں جانب ہے تو جسم کا ایک ہی وقت میں دائیں اور بائیں دو مختلف جہتوں کی طرف متوجہ ہونا لازم آئے گا اور ایک جسم کا بیک وقت دو مختلف جہتوں کی طرف متوجہ ہونا محال ہے پس جسم کا دونوں حیزوں کی سمت پر نہ ہونا بھی محال اور باطل ہوا۔ اور دوسری صورت اس وجہ سے باطل ہے کہ اس میں بھی یہی خرابی لازم آتی ہے کہ جسم کا بیک وقت دائیں اور بائیں دو مختلف جہتوں کی طرف متوجہ ہونا لازم آتا ہے ھٰکذا

جسم
حیز حیز

حیز ـــ جسم ـــ حیز

اسی کو شارح نے کہا فعلی الاولیین یلزم میلہ طبعًا الی جھتین مختلفتین کہ پہلی دو صورتوں میں جسم کا دو مختلف جہتوں کی طرف مائل و متوجہ ہونا لازم آتا ہے۔ اولیین سے مراد سمت پر واقع نہ ہونا اور سمت پر واقع ہو کر بیچ میں ہونا ہے، اور تیسری صورت اس لئے باطل ہے کہ جب جسم دونوں حیزوں کی سمت پر ہو کر ایک جہت میں ہوگا اس طرح حیز ـــــ حیز ـــــ جسم تو اس صورت میں جب جسم دونوں مکانوں کی طرف متوجہ ہوگا تو چونکہ دونوں حیز ایک ہی جہت میں ہیں مختلف جہتوں میں نہیں ہیں اس لئے بیک وقت دو مختلف جہتوں کی طرف متوجہ ہونے والی خرابی تو لازم نہیں آئے گی البتہ دوسری خرابی لازم آئے گی وہ یہ کہ جب جسم ان دونوں حیزوں کی طرف متوجہ ہوگا اور حرکت کرتا ہوا ان دونوں حیزوں میں سے قریب والے حیز میں پہنچ جائے گا تو اب شروع میں بیان کردہ احتمالات ثلثہ میں سے دوسرے احتمال کی طرف معاملہ لوٹ جائے گا یعنی وہی صورت پیدا ہو جائے گی جو مصنف نے بیان کی ہے کیونکہ اس وقت جسم دونوں مکانوں میں سے ایک مکان میں حاصل ہوگیا ہے اور اس صورت کا بطلان مصنف کی بیان کردہ دلیل سے ظاہر ہو چکا ہے جس کی تقریر ص ۲۸۶ پر گذر رہی ہے، اس طرح یہ احتمال ثالث بھی باطل ہے غرض کہ دو حیز طبعی ہونے کی صورت میں پانچ احتمالات نکلتے ہیں اور پانچوں باطل ہیں، لہٰذا جسم کیلئے

دو حیز طبعی کا ہونا بھی باطل ہے ، ان احتمالات خمسہ کو اس نقشہ سے اچھی طرح سمجھا جا سکتا ہے ۔

جسم کے لئے اگر دو حیز طبعی ہوں

بیک وقت دونوں میں ہوگا — ایک میں ہوگا — کسی میں بھی نہیں ہوگا

کسی میں بھی نہیں ہوگا: حیزین کی سمت پر نہیں ہوگا — حیزین کی سمت پر ہوگا

حیزین کی سمت پر ہوگا: حیزین کے وسط میں ہوگا — حیزین سے ایک جہت میں ہوگا

اقول لا حاجۃ لاتمام کلام المصنف الخ ۔ ملا زادہ نے جو متعدد احتمالات نکال کر دلیل کو طویل کر دیا ہے شارح اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ مصنف کے کلام کو تام کرنے کیلئے اس تطویل کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ مصنف نے فاذا حصل فی احدھما کہکر جو صرف ایک ہی احتمال کو ذکر کیا ہے اس سے احتمال واحد میں انحصار مقصود نہیں ہے کیونکہ "فاذا حصل" میں وجوب حصول مراد نہیں ہے بلکہ امکان حصول مراد ہے یعنی مصنف کے کلام کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جسم کا دونوں حیزوں میں سے ایک میں حاصل ہونا واجب اور ضروری ہے اگر یہ مطلب ہوتا تب تو کہا جا سکتا تھا کہ ایک ہی احتمال میں انحصار صحیح نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ اور بھی احتمالات ہیں جنکو باطل کرنا ضروری ہے مصنف کے کلام کا مطلب تو یہ ہے کہ جسم کا دو حیزوں میں سے ایک میں حاصل ہونا ممکن ہے اور امکان والی صورت میں دیگر احتمالات کی نفی لازم نہیں آتی لہذا مصنف کے کلام کو تام کرنے کیلئے ان دیگر احتمالات کے بطلان کو بیان کر کے کلام کو طویل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے مصنف کے کلام کا حاصل تو بس یہ ہے کہ اگر ایک جسم کے کیلئے دو حیز طبعی ہوں تو جسم کا ان دونوں میں سے ایک میں حاصل ہونا ممکن ہے اور تالی یعنی ایک میں حاصل ہونا باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں خلاف مفروض لازم آتا ہے جس کی تقریر صفحہ ۲۸۶ پر گذر چکی ہے پس مقدم یعنی ایک جسم کے لئے دو حیزوں کا ہونا بھی باطل ہے ،

لیکن ملا زادہ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ مصنف کا کلام مقدم اور تالی پر مشتمل ہے اور مقدم و تالی میں لزوم ہوتا ہے تو مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہوا کہ اگر جسم کے لئے دو حیز طبعی ہوں تو ان دونوں میں سے ایک میں جسم کے حصول کا ممکن ہونا لازم اور ضروری ہے پس ہم اس پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک میں حصول کے امکان کا لازم ہونا ہم کو بلا دلیل تسلیم نہیں ہے امکان حصول کے لزوم پر دلیل پیش کیجئے ورنہ وہی دیگر احتمالات باقی رہیں گے کہ ہو سکتا ہے جسم کا ہمیشہ دونوں مکانوں میں رہنا یا دونوں مکانوں کی سمت میں نہ ہونا یا سمت میں ہو کر وسط میں ہونا یا دونوں سے ایک جہت میں ہونا واجب اور ضروری ہو ان چاروں احتمالات کو بھی باطل کرنا اور کلام کو طویل کرنا ضروری ہوگا اس کے بغیر کلام تام نہیں ہوگا ۔

فصلٌ فی الشکل کلُّ جسمٍ فلہٗ شکلٌ طبعیٌّ لانّ کلَّ جسمٍ مُتناہٍ وکلُّ مُتناہٍ فھو متشکِّلٌ وکلُّ متشکِّلٍ فلہٗ شکلٌ طبعیٌّ فکلُّ جسمٍ فلہٗ شکلٌ طبعیٌّ اَمّا اَنّ کلَّ جسمٍ مُتناہٍ فلِمَا مَرَّ وَاَمّا اَنّ کلَّ متناہٍ فھو مُتشکِّلٌ فلانہ یحیطُ بہ حدٌّ واحدٌ اوحُدودٌ فیکون مُتشکِّلاً وقد مَرَّ مافیہ فتذکَّرْ وانما قلنا اَنّ کلَّ متشکِّلٍ فلہٗ شکلٌ طبعیٌّ لانّا لو فرضنا ارتفاعَ القَوَاسِرِ ای الامورِ الخارجیۃ لکانَ علیٰ شکلٍ معیّنٍ وذٰلک الشکل اِمّا اَنْ یکون الطبعہٖ اولقاسرٍ لاسبیلَ الی الثانی لانا فرضنا عدمَ القواسرِ فاذَنْ ھو عن طبعہٖ وھُو المطلوبُ اُورِدَ علیہ اَنّ تشکّلَ الجسمِ یتوقّفُ علیٰ تناھی اَبْعادِہٖ ولاشکَّ اَنّ طبیعۃَ الجسمِ لاتقتضی تناھی اَبْعادِہٖ ولا تستلزِمُہٗ مِنْ حیثُ ھی ومَا یَعرِضُ للشیٔ بواسطۃٍ لیست مُستَنِدَۃً الی ذاتِہٖ ولا لازمۃً لہٗ من حیث ھو لایکونُ عَارضًا لہٗ بِذاتِہٖ وھٰذا بعینہٖ وارِدٌ فی المکان بمعنی السطحِ فانّ حُصولَ الجسمِ فیہ مَوقوفٌ علیٰ وجودِ جسمٍ حاوٍ وھُو امرٌ غریبٌ قطعًا بخلافِ المکانِ بمعنی البُعدِ فانّ حُصولَ الجسمِ فیہ موقوفٌ علیٰ حُصولہٖ وھو اِنْ لَمْ یَستنِدْ الی ذات الجسمِ لکنّہٗ لازمٌ لہٗ من حیث ھو

ترجمہ یہ فصل شکل کے بیان میں ہے، ہر جسم کے لئے شکل طبعی ہے اس لئے کہ ہر جسم متناہی ہے اور ہر متناہی متشکّل (شکل والا) ہوتا ہے اور ہر متشکّل کیلئے شکل طبعی ہوتی ہے پس ہر جسم کے لئے شکل طبعی ہے بہر حال یہ بات کہ ہر جسم متناہی ہوتا ہے پس اسی دلیل کی وجہ سے جو گذر چکی اور بہر حال یہ بات کہ ہر متناہی متشکل ہوتا ہے پس اس لئے کہ متناہی کا ایک حدٗ یا چند حدود احاطہ کرتی ہیں پس وہ متشکل ہوتا ہے اور اس میں جو اشکال ہے وہ گذر چکا ہے پس یاد کرلے اور ہم نے جو یہ کہا ہے کہ ہر متشکّل کیلئے شکل طبعی ہوتی ہے وہ اس لئے کہ اگر ہم قواسر یعنی امور خارجیہ کے ختم ہوجانے کو فرض کرلیں تو جسم ایک شکل معین پر ہوگا اور وہ شکل یا تو جسم کی طبیعت کی وجہ سے ہوگی یا امر خارج کی وجہ سے، دوسرے احتمال کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ ہم نے امور خارجیہ کے عدم کو فرض کیا ہے پس اسوقت (وہ شکل معین) اس (جسم) کی طبیعت کی وجہ سے ہوگی اور یہی مطلوب ہے، اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ جسم کا متشکّل ہونا اس کے ابعاد کے متناہی ہونے پر موقوف ہے اور کوئی شک نہیں ہے کہ جسم کی طبیعت اس کے ابعاد کے متناہی ہونے کا نہ تو تقاضا کرتی ہے اور نہ اس کو (تناہی ابعاد کو) اپنی ذات کے اعتبار سے مستلزم ہے اور جو شئے کسی شئے کو ایسے واسطہ کے ذریعہ عارض ہو جو واسطہ نہ تو اس شئے کی ذات کی طرف منسوب ہو اور نہ اس کیلئے اپنی ذات کے اعتبار سے لازم ہو وہ شئے اسکو اپنی ذات کی وجہ سے عارض نہیں ہوتی اور یہی اعتراض بعینہٖ وارد ہوتا ہے اس مکان میں جو سطح کے معنی میں ہے اسلئے کہ جسم کا اس مکان میں حاصل ہونا جسم حاوی کے پائے جانے پر موقوف ہے اور وہ (جسم حاوی کا وجود) قطعی طور پر ایک اجنبی چیز ہے بخلاف اس مکان کے جو بُعد کے معنی میں ہے اسلئے کہ جسم کا اس مکان میں حاصل ہونا بُعد کے حاصل ہونے پر موقوف ہے اور وہ (بعد کا

حصول) اگرچہ جسم کی ذات کی طرف منسوب نہیں ہے لیکن وہ جسم کیلئے اس کی ذات کے اعتبار سے لازم ہے۔

تشریح فصل فی الشکل۔ جسم طبعی کے عوارض میں سے ایک عارض شکل ہے اس فصل میں اس کو بیان کرتے ہیں۔ شکل کی تعریف اور اس کی تفصیل ص ۱۶۶ پر گذر چکی ہے۔

کل جسم فلہ شکل طبعی الخ مصنف نے دعویٰ کیا ہے کہ ہر جسم کیلئے ایک شکل طبعی ہوتی ہے یعنی ہر جسم کسی نہ کسی شکل کے ساتھ متشکل ضرور ہوتا ہے اور ہر جسم کے لئے ایک ایسی شکل ضرور ہوتی ہے جس کا تقاضا اسکی طبیعت کرتی ہے،

لان کل جسم متناہٍ الخ۔ دعویٰ مذکور کی دلیل بیان کرتے ہیں دعویٰ مذکور "کل جسم فلہ شکل طبعی" اگرچہ بظاہر ایک دعویٰ ہے لیکن درحقیقت یہ دو دعووں پر مشتمل ہے اوّل یہ کہ ہر جسم متشکل (شکل والا) ہوتا ہے دوم یہ کہ ہر جسم کیلئے شکل طبعی ہوتی ہے مصنف دونوں دعووں کی دلیلیں بیان کرتے ہیں دعویٰ اوّل کی دلیل یہ ہے کہ کلُّ جسمٍ مُتناہٍ۔ وکلُّ متناہٍ فھو متشکلٌ، ہر جسم متناہی ہوتا ہے یہ تو دلیل کا صغریٰ ہے اور ہر متناہی متشکل ہوتا ہے یہ دلیل کا کبریٰ ہے ان دونوں میں حدِ اوسط متناہی ہے جو صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع کی جگہ ہے جو کہ قیاس کی شکل اوّل ہے ان دونوں سے حدِ اوسط حذف کرنے کے بعد نتیجہ نکلتا ہے کلُّ جسمٍ مُتشکلٌ، ہر جسم متشکل ہوتا ہے۔ اس سے تو دعویٰ اوّل ثابت ہو گیا۔ مصنف کے کلام میں دلیل کا صغریٰ و کبریٰ مذکور ہے نتیجہ مذکور نہیں ہے اس کو محذوف ماننا جائے گا۔ دعویٰ ثانی کی دلیل اس طرح ہے کلُّ جسمٍ متشکلٌ وکلُّ متشکلٍ فلہٗ شکلٌ طبعیٌ ہر جسم متشکل ہوتا ہے اور ہر متشکل کیلئے شکل طبعی ہوتی ہے اس میں حدِ اوسط متشکل ہے اس کو حذف کرنے کے بعد نتیجہ نکلا کلُّ جسمٍ فلہٗ شکلٌ طبعیٌ، ہر جسم کیلئے شکل طبعی ہوتی ہے اس سے دعویٰ ثانی ثابت ہو گیا۔ مصنف کے کلام میں دعویٰ ثانی کی دلیل کا صرف کبریٰ (کل متشکل فلہ شکل طبعی) مذکور ہے صغریٰ حذف کر دیا گیا ہے دراصل اس دلیل کا صغریٰ وہی ہے جو دلیل اول کا نتیجہ ہے یعنی کلّ جسم متشکل، خلاصہ یہ ہوا کہ مصنف کے کلام میں دلیل اوّل کا نتیجہ اور دلیل ثانی کا صغریٰ محذوف ہے جن کو ظاہر کرنے کے بعد مصنف کی عبارت اس طرح بنے گی۔

کلُّ جسمٍ متناہٍ ۔ وکلُّ متناہٍ فھو متشکلٌ۔ فکلُّ جسمٍ مُتشکلٌ۔ وکلُّ جسمٍ متشکلٌ۔ وکلُّ متشکلٍ فلہٗ شکلٌ طبعیٌ۔ فکلُّ جسمٍ فلہٗ شکلٌ طبعیٌ۔

اما ان کل جسم متناہ فلما مر الخ چونکہ نتیجہ کی صحت صغریٰ اور کبریٰ کی صحت پر موقوف ہے اس لئے مصنف صغریٰ اور کبریٰ کو دلائل سے ثابت فرماتے ہیں، دلیل اول کا صغریٰ کل جسم متناہ ہے اس کی دلیل کے متعلق تو مصنف نے ما مرّ کا حوالہ دیدیا ہے کہ ہر جسم کا متناہی ہونا تو اس دلیل سے ثابت ہے جو ما قبل میں گذر چکی ہے ما مرّ سے مراد برہانِ تُمانی ہے جس کے ذریعہ تمام اجسام و ابعاد کا متناہی ہونا ثابت کیا جاتا ہے جس کا بیان فصل فی ان الصورۃ لا تتجرد عن الھیولیٰ کے تحت ص ۱۴۸ سے ص ۱۵۷ تک مفصل گذر چکا ہے۔

واما ان کل متناہ فھو متشکل الخ یہ دلیل اول کا کبریٰ ہے مصنف اس کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ ہر متناہی کا متشکل ہونا اس لئے ضروری ہے کہ متناہی اس کو کہا جاتا ہے جس کا ایک حد یا چند حدود احاطہ کریں۔ حدود کے احاطہ کرنے ہی کی وجہ سے جسم متناہی بنتا ہے جیسے مثلث △ کا تین حدود احاطہ کرتی ہیں اور مربع □ کا چار حدود سے احاطہ ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور آپ ماقبل میں ص ۱۶۶ پر پڑھ چکے ہیں کہ ایک حد یا چند حدود کے احاطہ کرنے کی وجہ سے جو ہیئت جسم کو حاصل ہوتی ہے اس کو شکل کہا جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ ہر متناہی شئے کو شکل لاحق ہوتی ہے پس ثابت ہوگیا کہ ہر متناہی متشکل ہوتا ہے۔ عربی عبارت میں صغریٰ وکبریٰ کی ترتیب اس طرح ہوگی کل متناہٍ یحیط بہ حدٌ واحدٌ او حدودٌ صغریٰ ہے۔ وکل ما یحیط بہ حدٌ واحدٌ او حدودٌ فھو متشکلٌ کبریٰ ہے، ان میں یحیط بہ الخ حدِ اوسط ہے اس کو حذف کرنے کے بعد نتیجہ نکلے گا کل متناہٍ فھو متشکلٌ۔

وقد مرّ ما فیہ فتذکر۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس میں ایک اشکال ہے جو ماقبل میں گذر چکا ہے اس کو ذہن میں رکھو مرّ ما فیہ سے اشارہ شارح کے اس قول کی طرف ہے جو ص ۱۷۲ پر گذرا ہے وقد یقال انما یلزم تشکل الصورۃ اذا کانت متناھیۃ فی جمیع الجھات ولم یثبت ذٰلک بما ذکرہ من الدلیل، اشکال کا حاصل یہ ہے کہ ہر متناہی کا متشکل ہونا اس وقت ضروری ہے جب کہ متناہی تمام جہات میں متناہی ہو کیونکہ شکل کی تعریف میں احاطہ سے مراد احاطہ تامہ ہے اور احاطہ تامہ اسی وقت ہوگا جبکہ ہر طرف سے متناہی ہو لہٰذا کسی شے کے متشکل ہونے کیلئے تمام جہات میں متناہی ہونا ضروری ہے، اور برہان سلمی سے جسم کا تمام جہات میں متناہی ہونا ثابت نہیں ہوتا جانب عرض میں تو متناہی ہونا ثابت ہوتا ہے جانب طول میں متناہی ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ جس کی تفصیل ہم ص ۱۷۲ وص ۱۷۳ پر بیان کرچکے ہیں فیلاحظ ثمہ۔

وانما قلنا ان کل متشکل فلہ شکل طبعی الخ۔ دلیل اول کے صغریٰ اور کبریٰ کے اثبات سے فارغ ہوکر دلیل ثانی کے صغریٰ اور کبریٰ کو ثابت کرتے ہیں صغریٰ تو چونکہ دلیل اول کا نتیجہ ہے جو ثابت شدہ اور مسلم ہے اسکو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں اس لئے مصنف صرف کبریٰ کو ثابت کرتے ہیں کہ ہم نے جو یہ کہا ہے ہر متشکل کیلئے شکل طبعی ہوتی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ہم کسی متشکل شئے کو جب امور خارجیہ کی تاثیر سے خالی فرض کریں گے تو وہ کسی نہ کسی شکل معین پر ضرور ہوگی اب یہ شکل معین یا تو متشکل کی طبیعت کی وجہ سے لاحق ہوگی یا امر خارج کی وجہ سے، احتمال ثانی (امر خارج کی وجہ سے لاحق ہونے) کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے کیونکہ ہم نے قواسر کے عدم کو فرض کر رکھا ہے (یعنی امور خارجیہ کی تاثیر سے خالی مان رکھا ہے) پس احتمال اول متعین ہوگیا کہ شکل معین کا لحوق متشکل کی طبیعت کی وجہ سے ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ جو چیز طبیعت کی وجہ سے لاحق ہو وہ طبعی ہوتی ہے پس یہ شکل بھی طبعی ہوگی پس ثابت ہوگیا کہ ہر متشکل کیلئے ایک شکل طبعی ہوتی ہے وھو المطلوب، شکل طبعی کی دلیل ہٰذا کا انداز بعینہ وہی ہے جو حیز طبعی کی دلیل کا انداز تھا۔

اُورِدَ علیہ اَنَّ تشکل الجسم الخ جسم کیلئے تشکل طبعی کے ثبوت پر جو دلیل پیش کی گئی ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ کی بیان کردہ دلیل کے پیشِ نظر جسم کا متشکل ہونا اس کے ابعاد (طول، عرض، عمق) کے متناہی ہونے پر موقوف ہے اور ابعاد کا متناہی ہونا یہ جسم کا عارض ذاتی نہیں ہے بلکہ عارضِ غریب ہے اور جو چیز عارضِ غریب پر موقوف ہو وہ بھی عارض غریب ہوتی ہے پس تشکل بھی جسم کیلئے عارض غریب ہوگی ذاتی اور طبعی نہیں ہوگی، رہی یہ بات کہ تناہی ابعاد جسم کا عارض ذاتی کیوں نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ابعاد کا متناہی ہونا نہ تو جسم کی حقیقت میں داخل ہے اور نہ جسم کی حقیقت کے لئے لازم ہے حقیقت میں داخل تو اس وجہ سے نہیں ہے کہ جسم کی حقیقت ص ۵۹ پر آپ پڑھ چکے ہیں جوھرٌ قابلٌ للانقسام فی الجهات الثلثة جس کا مطلب قابل ابعاد ثلثہ (طول، عرض، عمق) ہے چنانچہ ص ۶۲ پر ہے الجسم ھو القابل للابعاد الثلثة ۔ اس میں ابعاد مطلق ہے متناہی ہونے کی کوئی قید نہیں ہے اگر ابعاد کا متناہی ہونا حقیقتِ جسم میں داخل ہوتا تو جسم کی حقیقت اور تعریف یہ ہوتی ھو جوھر قابل للابعاد الثلثة المتناهية معلوم ہوا کہ تناہی ابعاد حقیقتِ جسم میں داخل نہیں یہی وجہ ہے کہ ابعاد کے متناہی ہونے کو علیحدہ مستقل دلیل سے جیسے برہانِ سلمی وغیرہ سے ثابت کیا جاتا ہے اگر تناہی ابعاد جسم کی حقیقت میں داخل ہوتا تو علیحدہ دلیل سے اسکو ثابت کرنے کی ضرورت نہ ہوتی اور تناہی ابعاد حقیقتِ جسم کے لئے لازم بھی نہیں ہے اس لئے کہ تناہی کا انفکاک جسم سے عقلاً جائز ہے یعنی عقل جسم کا تصور بغیر تناہی ابعاد کے کر لیتی ہے حالانکہ لازم کا انفکاک ملزوم سے عقلاً جائز نہیں ہوتا ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور ضروری ہوتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ تناہی ابعاد جسم کی حقیقت کے لئے لازم بھی نہیں ہے پس تناہی ابعاد جو کہ واسطہ ہے جسم کو تشکل کے عارض ہونے کے لئے وہ جسم کا نہ تو عارض ذاتی ہے اور نہ لازم اور جو چیز (جیسے یہاں تشکل) عارض ہو کسی شئے (جیسے جسم) کو ایسے واسطہ سے کہ وہ واسطہ (جیسے تناہی ابعاد) نہ تو اس شئے کا ذاتی ہو اور نہ لازم ہو تو وہ عارض ہونے والی شئے بھی اس کے لئے عارض ذاتی نہیں ہوگی بلکہ عارضِ غریب ہوگی لہٰذا تشکل بھی جسم کے لئے عارض غریب ہوئی اور عارضی غریب شئے ذاتی اور طبعی نہیں ہوتی پس تشکل بھی جسم کے لئے طبعی نہیں ہوگی لہٰذا یہ کہنا کہ ہر جسم کے لئے تشکل طبعی ہوتی ہے درست نہیں۔

وھٰذا بعینہ وارِدٌ علی المکان الخ شارح بطور فائدہ کے بیان کرتے ہیں کہ جس طرح یہ اعتراض تشکل کے متعلق کیا گیا ہے بعینہ یہی اعتراض مکان بمعنی السطح پر بھی وارد ہوتا ہے یعنی فلاسفہ مشائین جو مکان کی تعریف جسم حاوی کی سطح باطن سے کرتے ہیں ان پر بھی اس قسم کا اعتراض وارد ہوتا ہے بایں طور کہ مکان کی اس تعریف کے پیشِ نظر جسم کا مکان میں حاصل ہونا جسم حاوی کے پائے جانے پر موقوف ہوگا اور جسم حاوی جسم متمکن محوی کے لئے امر طبعی نہیں ہے بلکہ امر غریب ہے کیونکہ جسم محوی ایک مستقل علیحدہ جسم ہے اور جسم حاوی علیحدہ جسم ہے، جسم حاوی نہ تو جسم محوی کی حقیقت میں داخل ہے اور نہ اس کا لازم ہے پس جسم کا مکان میں حاصل ہونا موقوف ہوا ایک امر غریب پر اور جو موقوف ہو امر غریب پر وہ بھی غریب ہوتا ہے لہٰذا مکان بھی جسم کے لئے امر غریب ہوگا نہ کہ امر طبعی پس کیسے کہا جاتا ہے کہ ہر جسم کے لئے مکان طبعی ہوتا ہے،

بخلاف ان لوگوں کے جو مکان کی تعریف بُعدِ مجرد عن المادۃ کے ساتھ کرتے ہیں جیسے متکلمین و اشراقیین، ان کے

مسلک پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا اس لئے کہ ان کی تعریف کے پیش نظر جسم کا مکان میں حاصل ہونا بعد کے حصول پر موقوف ہوگا اور بُعد کا حصول اوّلاً تو جسم کی ذات اور حقیقت میں داخل ہے کیونکہ جسم کی حقیقت جیساکہ پہلے معلوم ہو چکا ہے جوہرٌ قابلٌ للابعاد الثلٰثۃ ہے جس میں بُعد داخل ہے اور اگر چلئے یہ تسلیم کر لیا جائے کہ بُعد جسم کی حقیقت میں داخل نہیں ہے جیساکہ جسم کی دوسری تعریف سے معلوم ہوتا ہے ہو جوہرٌ قابلٌ للانقسام فی الجہات الثلٰثۃ کہ اس میں بُعد کا ذکر نہیں آیا لیکن پھر بھی بُعد جسم کی ذات کیلئے لازم تو ہے ہی، کیونکہ جسم قابلِ انقسام اسی وقت ہوگا جبکہ اس میں بُعد یعنی دوری اور مقدار ہو، تو دیکھو اس مسلک پر جسم کا حصول فی المکان موقوف ہوا بُعد کے حصول پر اور بُعد کا حصول یا تو جسم کی ذات میں داخل ہے اور اگر داخل نہ ہو تو کم از کم ذاتِ جسم کے لئے لازم تو ہے ہی، اور جو چیز موقوف ہو ذاتی یا لازم پر وہ بھی ذاتی اور طبعی ہوتی ہے پس مکان بھی جسم کے لئے ذاتی اور طبعی ہوگا

فصلٌ فی الحرکۃِ والسکونِ اَمّا الحرکۃُ فھی الخروجُ مِنَ القُوّۃِ الی الفعلِ علیٰ سَبیلِ التدریج قیل بیانُہٗ اَن الشیئَ الموجودَ لا یجوز اَن یکونَ بالقوۃ من جمیع الوجوہ والّا لکان وجودُہٗ بالقوۃ فیلزمُ ان لایکونَ مَوجودًا وقد فرضنا ہٗ مَوجُودًا ھٰذا خلفٌ۔ فھو اِمّا بالفعل من جمیع الوجوہ وھو الموجودُ الکاملُ الذی لیس لہٗ کمالٌ متوقعٌ کالباری عزّ اسمُہٗ تعالیٰ والعقولِ او بالفعل من بَعضِ الوُجوہ وبالقوۃ من بعضھا فمن حیث انّہٗ بالقوۃ لو خرَجَ من القوۃ الی الفعلِ فذٰلکَ الخروجُ اِمّا اَنْ یکونَ دفعۃً واحدۃً وھو الکونُ والفسادُ کانقلابِ الماءِ ھوآءً فالصورۃُ الھوائیۃُ کانتْ للماء بالقوۃ فخرَجتْ منھا الی الفعل دَفعۃً واحدۃً اوعلی التدریج فھو الحرکۃُ اَقولُ فیہ بحثٌ اَمّا اوّلاً فلانہ یحصلُ للنفس صفاتٌ لم تکن لھا فلھا خروجٌ عن القوۃ الی الفعل باعتبارِ تلکَ الصفاتِ ولا یسمّی ذٰلکَ الخروجُ حَرکۃً ولاکونًا ولا فسادًا واَمّا ثانیًا فلانّ الانتقالَ فی العِدّۃِ والفعلِ والانفعالِ والمتیٰ دَفعیٌّ عند بَعضھم مع انّہٗ لایسمّی کونًا ولا فسادًا

ترجمہ یہ فصل حرکت اور سکون کے بیان میں ہے بہرحال حرکت پس وہ قوت سے فعل کی طرف نکلنا ہے آہستگی کے طریقہ پر، کہا گیا ہے اس کا بیان یہ ہے کہ موجود شئے کا تمام وجوہ کے اعتبار سے بالقوۃ ہونا جائز نہیں ورنہ تو اس کا وجود بھی بالقوۃ ہوگا پس لازم آئے گا کہ وہ موجود ہی نہ ہو حالانکہ ہم نے اس کو موجود فرض کیا ہے یہ خلاف مفروض ہے پس وہ (شئے موجود) یا تو تمام وجوہ کے اعتبار سے بالفعل ہوگی اور وہ وہ موجودِ کامل ہے جس کیلئے کوئی کمال ایسا نہیں ہے جس کی امید کی جائے جیسے باری تعالیٰ عزّ اسمہٗ اور عقول عشرۃ یا بعض وجوہ کے اعتبار سے بالفعل اور بعض وجوہ کے اعتبار سے بالقوۃ ہوگی پس وہ بالقوہ ہونے کی حیثیت سے اگر قوت سے فعل کی جانب نکلے تو یہ نکلنا یا تو ایک دم ہوگا اور وہ کون وفساد ہے جیسے پانی کا ہوا سے بدل جانا پس ہوائی صورت

پانی کیلئے بالقوہ تھی جو قوت سے فعل کی طرف ایک دم نکل گئی یا آہستگی کے طریقہ پر (خروج) ہوگا پس وہ حرکت ہے، میں کہتا ہوں اس میں (دو طریقہ سے) بحث (اشکال) ہے بہرحال پہلے طریقہ پر پس اسوجہ سے کہ نفس کو ایسی صفات حاصل ہوتی ہیں جو اس کے لئے نہیں تھیں پس نفس کیلئے قوت سے فعل کی طرف نکلنا ہے۔ ان صفات کے اعتبار سے اور اس نکلنے کا نام نہ تو حرکت رکھا جاتا ہے اور نہ کون وفساد اور بہرحال دوسرے طریقہ پر پس اس لئے کہ جِدّة (مِلک) فعل، انفعال اور متیٰ میں بعض لوگوں کے نزدیک انتقال دفعةً واحدةً ہوتا ہے اس کے باوجود اس کا نام کون وفساد نہیں رکھا جاتا۔

تشریح فصل فی الحرکۃ والسکون۔ جسم کے عوارضات میں حرکت اور سکون بھی ہیں، مصنف نے اولاً دونوں کی تعریفیں بیان کی ہیں پھر حرکت کے متعلقات اور اقسام کو بیان کیا ہے

اما الحرکۃ فھی الخروج الخ۔ یہاں سے حرکت کی تعریف بیان کرتے ہیں تعریف کرتے ہوئے حرکت کو سکون پر مقدم کیا ہے اس کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ حرکت کی تعریف وجودی ہے اور سکون کی تعریف عدمی ہے اور وجودی اشرف ہوتا ہے عدمی سے اور اشرف مقدم ہوتا ہے غیر اشرف پر اس لئے حرکت کو سکون پر مقدم کیا یا اس وجہ سے کہ سکون کی تعریف کا جاننا حرکت کی تعریف پر موقوف ہے اس لئے پہلے موقوف علیہ یعنی حرکت کی تعریف فرمائی۔

حرکت کی تعریف یہ ہے الخروج من القوۃ الی الفعل علی سبیل التدریج قوت سے فعل کی طرف آہستگی کے ساتھ نکلنا، خروج سے مراد ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف منتقل ہونا ہے قوت سے مراد استعداد وصلاحیت ہے اور بالفعل کا مطلب فی الحال اور فی الوقت موجود و متحقق ہوجانا، اب تعریف کا مطلب یہ ہوگا کہ کسی شئے کو کوئی صفت یا حالت فی الحال حاصل و متحقق نہیں ہے البتہ اس صفت کے حاصل ہونے کی اس شئے کے اندر استعداد وصلاحیت ہے اب وہ صفت آہستہ آہستہ اس شئے کو بالفعل حاصل و متحقق ہوجائے تو گویا وہ شئی اس صفت کے اعتبار سے قوت سے فعل کی طرف تدریجاً منتقل ہوگئی ہے بس اسی تدریجی انتقال کا نام حرکت ہے جیسے گرم پانی جو فی الحال ٹھنڈا نہیں ہے مگر اس میں ٹھنڈا ہونے کی صلاحیت واستعداد ہے اب وہ رفتہ رفتہ ٹھنڈا ہوجائے تو پانی کی بُرودت جو بالقوہ تھی وہ قوت سے فعل کی طرف تدریجاً منتقل ہوگئی اور پانی بالفعل ٹھنڈا ہوگیا بس اس انتقال کو حرکت کہا جاتا ہے،

قیل بیانہ ان الشئ الموجود الخ۔ شارح یہاں سے خروج من القوۃ الی الفعل کی تشریح عمدہ طریقہ پر دلیل حصر کے انداز میں بیان کرتے ہیں تاکہ اس کی حقیقت اچھی طرح واضح اور منکشف ہوجائے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ کسی بھی موجود شئے کا تمام صفات اور تمام احوال کے اعتبار سے بالقوہ ہونا جائز نہیں ہے یعنی یہ جائز نہیں ہے کہ کسی موجود شئے کو کوئی بھی صفت اور کوئی بھی حالت بالفعل حاصل ہی نہ ہو بلکہ ہر صفت اور ہر حالت کی اس میں صرف استعداد ہی استعداد ہو کسی بھی صفت یا حالت کا بالفعل تحقق و وجود نہ ہو اس لئے کہ اگر ایسا ہوا تو شئے موجود کا وجود بھی بالقوہ ہوگا کیونکہ وجود بھی تو صفات وحالات میں سے ایک صفت وحالت ہے اور

جب وجود بالقوۃ ہوگا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شئے موجود کا ابھی بالفعل وجود نہیں ہوا بلکہ اس میں موجود ہونے کی صلاحیت واستعداد ہے تو شئے موجود موجود ہی نہیں ہوگی حالانکہ ہم نے اس کو موجود فرض کیا ہے پس خلاف مفروض لازم آئیگا پس معلوم ہوا کہ کوئی شئے موجود تمام وجوہ کے اعتبار سے بالقوۃ نہیں ہوسکتی اور جب ایسا ہے تو وہ شئے موجود اب دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ من کل الوجوہ بالفعل ہوگی یا بعض وجوہ کے اعتبار سے بالقوہ اور بعض وجوہ کے اعتبار سے بالفعل ہوگی جو موجود من کل الوجوہ بالفعل ہو اس کو موجود کامل کہا جاتا ہے جس کیلئے تمام صفات اور تمام حالات وکمالات بالفعل متحقق ہوتے ہیں کوئی صفت اور کوئی کمال اس کا ایسا نہیں ہے جو اس وقت موجود و متحقق نہو بلکہ آئندہ اس کے حصول کی توقع اور امید ہو، موجود کامل کی مثال باری تعالیٰ ہیں کہ وہ من کل الوجوہ بالفعل ہیں ان کیلئے تمام صفات وکمالات بالفعل متحقق ہیں کوئی صفت کوئی کمال ایسا نہیں ہے کہ اسوقت موجود نہ ہو آئندہ موجود ہونے والا ہو اگر ایسا ہوا تو باری تعالیٰ کی ذات میں نقص لازم آئے گا۔ کیونکہ کمال کا بالفعل حاصل نہ ہونا نقص ہے اور باری تعالیٰ تمام نقائص وعیوب سے منزہ ومقدس ہیں اور جب باری تعالیٰ من کل الوجوہ بالفعل ہیں کسی بھی لحاظ سے بالقوۃ نہیں پایا تو کسی صفت کا قوت سے فعل کی طرف منتقل ہونے کا تصور ہی نہیں ہوسکتا لہٰذا باری تعالیٰ کے حق میں حرکت کا متصور ہونا محال ہے، فلاسفہ کے نزدیک کیونکہ عقول عشرہ بھی تمام وجوہ کے اعتبار سے بالفعل ہیں اس لئے موجود کامل کی مثال میں باری تعالیٰ کے ساتھ عقول عشرہ کو بھی پیش کر دیا گیا ہے، اور جو موجود بعض وجوہ سے بالقوہ اور بعض وجوہ سے بالفعل ہو تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو قوت سے فعل کی طرف انتقال دفعۃً واحدۃً یعنی ایک دم لمحۂ واحدہ میں ہوگا یا تدریجاً یعنی آہستہ آہستہ ایک زمانہ میں ہوگا اگر قوت سے فعل کی طرف انتقال دفعۃً واحدہ ہو تو اس کو کون وفساد کہا جاتا ہے اور اگر تدریجاً ہو تو اس کو حرکت کہتے ہیں کون وفساد کی مثال جیسے پانی کا ہوا سے بدل جانا۔ پانی کو مثلاً جب گرم کیا جاتا ہے تو وہ حرارت کی وجہ سے ہوا میں تبدیل ہوجاتا ہے تو پانی کا مادہ اگرچہ بالفعل صورت مائیہ کے ساتھ متصف ہے لیکن اس میں صورت ہوائیہ کو قبول کرنے کی استعداد وصلاحیت موجود ہے پس صورت ہوائیہ اس میں بالقوۃ موجود ہے حرارت کی وجہ سے صورت ہوائیہ قوت سے فعل کی طرف منتقل ہوجاتی ہے یعنی اب وہ بالفعل صورت ہوائیہ سے متصف ہوجاتا ہے اور یہ انتقال دفعۃً واحدہ ہوتا ہے کہ ایک لمحہ پہلے صورت مائیہ تھی اور ایک لمحہ بعد فوراً صورت ہوائیہ پیدا ہوگئی اس انتقال کا نام کون وفساد ہے، کون کے معنی پیدا ہونا اور فساد کے معنی فاسد اور ختم ہوجانا کیونکہ اس میں ایک صورت فاسد اور ختم ہوگئی اور دوسری صورت پیدا ہوگئی اس لئے اس کو کون وفساد کہا جاتا ہے، اور حرکت کی مثال ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں جیسے گرم پانی کا ٹھنڈا ہوجانا کہ اس میں برودت کو قوت سے فعل کی طرف منتقل ہونے میں ایک زمانہ لگتا ہے پس یہ انتقال تدریجاً ہوتا ہے،

اگر کسی کے ذہن میں یہ اشکال پیدا ہو کہ جس طرح پانی حرارت سے برودت کی طرف رفتہ رفتہ تدریجاً منتقل ہوتا ہے اسی طرح پانی کو جب ہم گرم کرتے ہیں تو مثلاً ایک پیالہ پانی رفتہ رفتہ ہی بھاپ بن کر ہوا میں تبدیل ہوتا ہے اور اس تبدیلی میں ایک زمانہ لگتا ہے نہ کہ دفعۃً واحدۃً۔ تو پھر اس انتقال کو دفعی کیوں کہا گیا ہے اور اس کا نام کون وفساد کیوں رکھا گیا

اس انقلاب کو بھی حرکت کہنا چاہئے اس اشکال کا حل یہ ہے کہ اگرچہ پیالے اور برتن میں بھرے ہوئے پورے پانی کو تو ہوا میں تبدیل ہونے کیلئے ایک زمانہ لگتا ہے دفعۃ واحدہ تبدیل نہیں ہوتا لیکن جتنے اجزاء اور جتنے قطرے پانی کے ہوا بنتے جاتے ہیں وہ دفعۃ واحدہ ہی ہوا بنتے ہیں کہ ایک لمحہ قبل خالص پانی کا قطرہ تھا اور ایک لمحہ بعد فوراً خالص ہوا میں تبدیل ہوگیا ایسا نہیں کہ پہلے خالص پانی تھا پھر درمیان میں کچھ دیر تک بَیْنَ بَیْنَ کا معاملہ رہا کہ نہ خالص پانی رہا اور نہ خالص ہوا بلکہ کچھ کچھ صفت پانی کی اور کچھ کچھ صفت ہوا کی رہی پھر کچھ زمانہ کے بعد خالص ہوا میں تبدیل ہوگیا بلکہ جو جزو بھی ہوا میں تبدیل ہوا وہ فوراً لمحہ واحدہ میں ہوا بنا ہے پس یہ انتقال دفعی ہے نہ کہ تدریجی بخلاف پانی کے حرارت سے برودت کی طرف منتقل ہونے کے کہ یہ انتقال تدریجی ہے کیونکہ گرم پانی لمحہ واحدہ میں ٹھنڈا نہیں ہوتا بلکہ پانی کا ہر ہر جزء پہلے خالص گرم ہوتا ہے پھر درمیان میں بَیْنَ بَیْنَ کی کیفیت پیدا ہوجاتی ہے کہ کچھ گرم کچھ ٹھنڈا پھر کچھ دیر کے بعد خالص ٹھنڈا ہوجاتا ہے پس یہ انتقال تدریجی ہے فَافْهَمْ وَتَذَكَّرْ فَاِنَّهٗ مُفِيْدٌ وَنَشْكُرُ فَاِنَّ الْعِلْمَ بِالشُّكْرِ يَزِيْدُ۔

اوعلی التدریج فھو الحرکۃ - تدریج کے معنی آہستہ آہستہ، رفتہ رفتہ، تھوڑا تھوڑا، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ بالکل آہستہ آہستہ چیونٹی کی چال کی طرح انتقال ہوتا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ لمحۂ واحدہ اور آنِ واحد میں انتقال نہیں ہوتا بلکہ ایک زمانہ لگتا ہے خواہ وہ زمانہ قلیل ہو یا کثیر کیونکہ حرکت سریعہ (تیز) بھی ہوتی ہے اور بطیئہ یعنی ہلکی اور سست بھی ہوتی ہے، حرکت سریعہ میں زمانہ قلیل اور حرکت بطیئہ میں زمانہ کثیر خرچ ہوتا ہے)

اقول فیہ بحث امّا اوّلا الخ - شارح حرکت اور کون وفساد کی تعریف پر دو طرح اعتراض کرتے ہیں اول یہ کہ انسان جب پیدا ہوتا ہے تو ابتدا میں اس کا نفس صفات کمالیہ مثلاً علم، سخاوت، شجاعت وغیرہ سے خالی ہوتا ہے مگر اس میں ان صفات کو حاصل کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے پھر بعد میں اس کو یہ صفات حاصل ہوجاتی ہیں پس نفس کی ان صفات کا قوت سے فعل کی طرف خروج ہوتا ہے اب یہ خروج دو حال سے خالی نہیں یا تو دفعۃً واحدہ ہوتا ہے یا تدریجاً، اگر دفعۃً واحدہ ہو تو اس کو کون وفساد کہنا چاہئے اور اگر تدریجاً ہو تو اس کا نام حرکت رکھنا چاہئے حالانکہ نہ تو اس کو حرکت کہا جاتا ہے اور نہ کون وفساد یعنی عُرف میں نہ تو یوں کہا جاتا ہے کہ نفس نے صفاتِ کمالیہ کی طرف حرکت کی ہے اور نہ یہ کہا جاتا ہے کہ نفس میں کون وفساد واقع ہوا ہے، پس حرکت اور کون وفساد کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ غیر حرکت اور غیر کون وفساد پر یہ تعریفیں صادق آرہی ہیں،

دوسرا اشکال یہ ہے کہ مقولات عشرہ میں سے بعض مقولات میں انتقال دفعۃً واحدۃً ہوتا ہے اس کے باوجود اس انتقال کا نام کون وفساد نہیں رکھا جاتا جیسے مقولۂ جِدَہ یعنی مِلک، مقولۂ فعل، مقولۂ انفعال اور مقولۂ متیٰ میں بعض حکماء کے نزدیک انتقال دفعۃً واحدۃً ہوتا ہے،

اوّلاً ان مقولات مذکورہ کی تعریفات سمجھئے - جِدَةٌ، عِدَةٌ کے وزن پر مصدر ہے وَجَدَ یَجِدُ (ضَرَبَ) جِدَةٌ بمعنی پانا مالدار ہونا مقولۂ جِدَہ کو مقولۂ مِلک بھی کہا جاتا ہے مِلک بھی مصدر ہے بمعنی مالک ہونا، یہ تینوں

یعنی پانا، مالدار ہونا، مالک ہونا قریب المعنی ہیں۔ اصطلاح مناطقہ وفلاسفہ میں جِدَۃ یا مِلک اس ہیئت کو کہا جاتا ہے جو جسم کو حاصل ہوتی ہے کسی شئے کے احاطہ کرنے کی وجہ سے۔ خواہ کل کا احاطہ ہو یا بعض کا جیسے لباس پہننے یا چادر اوڑھنے یا پگڑی اور ٹوپی وغیرہ پہننے سے جو انسان کے کل بدن یا بعض بدن کا احاطہ ہوتا ہے اور اس احاطہ سے اس کو ایک ہیئت حاصل ہوتی ہے یہ جِدَۃ اور مِلک ہے، جب پگڑی یا ٹوپی یا چادر وغیرہ اوپر نیچے کو یا ادھر اُدھر کو ہوتی ہے تو اس سے احاطہ کی ہیئت بدل جاتی ہے اور ایک مِلک سے دوسرے مِلک کی طرف انتقال ہوتا ہے یہ انتقال بعض لوگوں کے نزدیک دفعۃً واحدۃً ہوتا ہے تو اس کا نام کون وفساد رکھنا چاہئے حالانکہ اس کو کون وفساد نہیں کہا جاتا،

فعل کے معنی کام کرنا، اثر کرنا، اصطلاح میں فعل وہ ہیئت ہے جو جسم کو حاصل ہوتی ہے غیر میں اثر کرنے کی وجہ سے جیسے کسی شئے کو توڑنا، کاٹنا، گرم کرنا وغیرہ،

انفعال کے معنی اثر قبول کرنا اور اصطلاح میں انفعال وہ ہیئت ہے جو جسم کو حاصل ہوتی ہے غیر سے اثر قبول کرنے کی وجہ سے جیسے ٹوٹنا، کٹ جانا، گرم ہو جانا، جب کسی شئے کو توڑا جائے اور وہ ٹوٹ جائے یا کاٹا جائے اور وہ کٹ جائے تو توڑنا اور کاٹنا تو فعل (اثر کرنا) ہے اور ٹوٹنا اور کٹ جانا یہ انفعال (اثر قبول کرنا) ہے متیٰ کے معنی زمانہ اور اصطلاح میں متیٰ کے معنی وہ ہیئت ہے جو کسی شئے کو حاصل ہوتی ہے زمانہ میں ہونے کی وجہ سے جیسے صبح کے وقت میں یا شام کے وقت میں ہونے کی ہیئت متیٰ ہے، اب اشکال یہ ہے کہ ایک فعل سے دوسرے فعل کی طرف اور ایک انفعال سے دوسرے انفعال کی طرف ایسے ہی ایک متیٰ سے دوسرے متیٰ کی طرف انتقال بھی بعض حکماء کے نزدیک دفعی ہے لہٰذا اس کو کون وفساد کہنا چاہئے حالانکہ اس کو کون وفساد نہیں کہا جاتا پس کون وفساد کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی کیونکہ غیر کون وفساد پر کون وفساد کی تعریف صادق آرہی ہے،

بعض شراح ومحشین نے ان دونوں اعتراضوں کے جوابات دئیے ہیں اعتراض اول کے ۲ دو جواب ہیں۔

① حرکت اور کون فساد کی یہ تعریف حکمائے متقدمین کی رائے پر ہے جو تعریفات میں جامعیت اور مانعیت کا اعتبار نہیں کرتے چنانچہ وہ لوگ تعریف بالاخص اور تعریف بالاعم کے قائل ہیں یعنی خاص کی تعریف اعم کے ساتھ اور عام کی تعریف خاص کے ساتھ کر دیتے ہیں مثلاً ابھی قریب میں آپ نے پڑھا ہے کہ مکان خاص ہے حیز عام ہے یہ لوگ مکان کی تعریف حیز کے ساتھ اور حیز کی تعریف مکان کے ساتھ کر دیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ جب خاص کی تعریف عام کے ساتھ کی جائے گی تو وہ دخول غیر سے مانع نہیں ہوگی اور جب عام کی تعریف خاص سے کی جائے گی تو اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہوگی۔ بہر حال متقدمین جب جامعیت ومانعیت کا اعتبار ہی نہیں کرتے تو ان کی بیان کردہ تعریفات پر جامع نہونے یا مانع نہ ہونے کا اعتراض کرنا بے سود ہے ② دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم کو یہ تسلیم ہی نہیں ہے کہ

ھ مقولات عشرہ میں سے ہم نے یہاں سے متعلق زیر بحث چار مقولات (جِدَہ، فعل، انفعال اور متیٰ) کی تشریح کی ہے باقی مقولات کی تشریح شرح ہذا کے صفحہ ۱۹۱ پر آرہی ہے فانتظر ۱۲

نفس کے انتقال فی الصفات کو حرکت یا کون و فساد نہیں کہا جاتا ہے کیونکہ بعض لوگ تو صفات کے حصول کو کون سے تعبیر کرتے ہیں بلکہ خود آپ بھی ان صفات کے کون کے قائل ہیں کیونکہ آپنے "یحصل للنفس صفات لم تکن لہا" کہا ہے کہ جو صفات نفس کو حاصل نہیں تھی وہ حاصل ہو جاتی ہیں اور حصول اور کون دونوں کے معنیٰ ایک ہی ہیں پس آپ ایک طرف تو صفات کے کون کے قائل ہیں اور دوسری طرف یہ کہتے ہیں کہ اس کو کون نہیں کہا جاتا ۔ اور بعض لوگ صفات کے حصول کو حرکت سے تعبیر کرتے ہیں چنانچہ صاحب مطارحات فرماتے ہیں کہ نفس پر حرکت فی الکیف ہوتی ہے کہ وہ صفت نقصان سے صفت کمال کی طرف حرکت کرتا ہے، نیز نفس کے احوال میں سے کوئی حالت یا نفس کا شوق کسی چیز کے متعلق بڑھتا ہے تو وہ کمی سے زیادتی کی طرف حرکت کرتا ہے اس لئے یہ اشکال کرنا کہ ان کا نام حرکت یا کون و فساد نہیں رکھا جاتا غلط ہے ،

دوسرے اعتراض کا بھی ایک جواب تو وہی ہے کہ یہ متقدمین کی رائے پر مبنی ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ ان مقولات میں بعض لوگوں کے نزدیک انتقال دفعی ہے تو اس سے کیا ہوتا ہے اکثر حضرات کے نزدیک ان میں انتقال تدریجی ہوتا ہے اور وہ حضرات ان میں حرکت کے قائل ہیں چنانچہ شارح آئندہ بیان کریں گے کہ ان سب مقولات میں حرکت پائی جاتی ہے حرکت فی الملک حرکت فی الفعل حرکت فی الانفعال حرکت فی المتیٰ وغیرہ کا بیان تفصیل کے ساتھ عنقریب آرہا ہے فانتظر۔

قال ارسطو الحرکۃُ قد تُطلق علی کونِ الجسم بحیثُ ایُّ حدٍّ من حدودِ المسافۃ یُفرضُ لا یکون ھو قبل اَن الوصول الیہ ولا بعدہٗ حاصلاً فیہ ویسمّیٰ الحرکۃ بمعنی التوسّط وھی صفۃٌ شخصیۃ موجودۃ فی الخارج دفعۃً مستمرۃٌ من المبدأ الی المنتھیٰ تستلزمُ اختلافَ نِسَبِ المتحرکِ الی حدودِ المسافۃ فھی باعتبارِ ذاتھا مستمرۃ وباعتبارِ نسبتھا الی تلک الحدودِ سیّالۃٌ فباستمرارھا وسیلانھا تفعل فی الخیالِ امراً ممتدًّا غیرَ قارٍّ یُطلق علیہ الحرکۃ بمعنی القطع فانہ لما ارتسم نسبۃُ المتحرکِ الی الجزءِ الثانی فی الخیال قبل اَن تزولَ نسبتہٗ الی الجزء الاول عنہ یتخیّل بہ امرٌ ممتدٌّ ینطبقُ علی المسافۃ کما یحصلُ من القطرۃِ النازلۃِ والشعلۃِ الجوّالۃ امرٌ ممتدٌّ فی الحسِّ المشترکِ فیُریٰ ذالک خطًّا اودائرۃً والحرکۃُ بھذا المعنیٰ لا وجودَ لھا الّا فی التوھم لانّ المتحرکَ مالم یصل الی المنتھیٰ لم توجد الحرکۃ بتمامھا واذا وصلَ الیہ فقد انقطعت الحرکۃ ۔

ترجمہ ارسطو نے کہا ہے کہ حرکت کبھی تو بولی جاتی ہے جسم کے ہونے پر ایسی حیثیت کے ساتھ کہ مسافت کی حدود میں سے جس حد کو بھی فرض کیا جائے وہ جسم اس حد تک پہنچنے سے پہلے اور اس کے بعد اس حد میں حاصل نہ ہو اور اس کا نام حرکت بمعنی التوسط (حرکت متوسطہ) رکھا جاتا ہے اور یہ ایسی معین صفت ہے جو خارج میں ایک دم موجود ہوتی ہے مبدأ سے لیکر منتہیٰ تک لگاتار جاری رہتی ہے جو مستلزم ہوتی ہے متحرک کی نسبتوں

کے مختلف ہونے کو مسافت کی حدود کی طرف، پس یہ (حرکت متوسطہ) اپنی ذات کے اعتبار سے مستمرّہ (مسلسل جاری رہنے والی) ہوتی ہے اور ان حدود کی طرف اپنی نسبت کے اعتبار سے سیّالہ (ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف زائل ہونے والی اور بہنے والی) ہوتی ہے پس اپنے جاری رہنے اور بہنے کی وجہ سے خیال کے اندر ایسی دراز چیز (لمبی لکیر سی) پیدا کردیتی ہے جو برقرار رہنے والی نہیں ہوتی اس (دراز لکیر) پر حرکت بمعنی القطع (حرکت قطعیہ) کا اطلاق ہوتا ہے اس لئے کہ جب متحرک کی نسبت (مسافت کے) جزء ثانی کی طرف خیال میں نقش ہوجاتی ہے اس کی جزء اول کی طرف نسبت کے زائل ہونے سے پہلے خیال سے تو اس (نقش ہوجانے) کی وجہ سے ایک دراز چیز خیال میں آتی ہے جو مسافت پر منطبق ہوتی ہے جیسا کہ اوپر سے گرنے والے قطرے سے اور گھومنے والے انگارے سے ایک دراز شے حس مشترک میں حاصل ہو جاتی ہے پس یہ خط یا دائرہ دکھائی دیتا ہے اور اس معنیٰ کے اعتبار سے حرکت کا کوئی وجود نہیں ہوتا مگر وہم میں اس لئے کہ متحرک جب تک منتہیٰ تک نہیں پہنچا وہ حرکت پوری موجود نہیں ہوئی اور جب منتہیٰ تک پہنچ گیا تو حرکت ختم ہوگئی۔

تشریح قال ارسطو الحرکۃ الخ۔ شارح اس عبارت سے فلاسفہ مشائین کے معلم اول ارسطاطالیس (ارسطو) کے حوالہ سے حرکت کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں حرکت متوسطہ حرکت قطعیہ، ان میں سے حرکت متوسطہ تو خارج میں موجود ہوتی ہے حرکت قطعیہ موجود فی الخارج نہیں ہوتی بلکہ توہم میں موجود ہوتی ہے ،

ارسطو کے اس قول کو نقل کرنے سے شارح کا مقصود ایک مسئلہ اختلافیہ کا فیصلہ کرنا ہے دراصل حرکت کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ موجود ہوتی ہے یا معدوم، بعض لوگ تو کہتے ہیں کہ حرکت موجود ہوتی ہے چنانچہ صاحب تجرید فرماتے ہیں کہ حرکت کا وجود بالکل بدیہی ہے اس پر دلیل قائم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ معدوم ہوتی ہے اور دلیل اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر حرکت موجود ہو تو تین حال سے خالی نہیں یا تو زمانہ ماضی میں ہوگی یا مستقبل میں یا حال میں، زمانہ ماضی اور مستقبل میں تو ظاہر ہے کہ اس کا کوئی وجود نہیں ہے بلکہ معدوم ہے زمانہ ماضی تو گذر گیا اور مستقبل ابھی آیا نہیں، اور زمانۂ حال میں اگر موجود ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو منقسم ہوگی یا غیر منقسم، غیر منقسم ہونا محال ہے اس لئے کہ اگر حرکت غیر منقسم ہوئی تو چونکہ حرکت مسافت پر منطبق ہوتی ہے یعنی حرکت کا ایک ایک جزء مسافت کے ایک ایک جزء پر واقع ہوتا ہے اس لئے حرکت کے غیر منقسم ہونے سے مسافت کا بھی غیر منقسم ہونا لازم آئے گا اور مسافت جسم کی دوری اور پیمائش کا نام ہے پس جسم اور جوہر کا غیر منقسم ہونا لازم آئے گا اور جوہر غیر منقسم جزء لایتجزّیٰ کہلاتا ہے پس جزء لایتجزّیٰ کا وجود لازم آئے گا حالانکہ جزء لایتجزّیٰ باطل ہے جیسا کہ صا۱۷ پر مفصلاً گذر چکا ہے۔ اور اگر حرکت زمانۂ حال میں منقسم ہے تو اس کا نصف حصہ ماضی میں اور نصف حصہ مستقبل میں ہوگا اور اوپر معلوم ہوچکا ہے کہ ماضی اور مستقبل میں حرکت معدوم ہے پس زمانِ حال میں بھی حرکت معدوم ہی ہوگی، شارح اس نزاع و اختلاف کا فیصلہ فرماتے ہیں کہ ارسطو کے بیان کے مطابق حرکت کی دو قسمیں ہیں ایک حرکت متوسطہ جو خارج میں موجود ہوتی ہے اور دوسری حرکت قطعیہ جو موجود فی الخارج نہیں ہوتی پس جو لوگ حرکت کے موجود ہونیکے قائل ہیں انھوں نے حرکت متوسطہ مراد لی ہے اور جو حرکت

کو معدوم کہتے ہیں وہ حرکت قطعیہ مراد لیتے ہیں فلا نزاع بینہما۔

الحرکۃ قد تطلق علی کون الجسم الخ حرکت متوسطہ کی تعریف کرتے ہیں کہ حرکت متوسطہ جسم کا اس طور پر ہونا ہے کہ مسافت کی حدود میں سے جس حد کو بھی فرض کیا جائے وہ جسم اس حد میں نہ تو اس حد تک پہنچنے سے پہلے موجود ہو اور نہ بعد میں موجود رہے مسافت کے حدود سے مراد مسافت کے اطراف یعنی کنارے ہیں جن کو مبدأ اور منتہی سے تعبیر کیا جاتا ہے مثلاً ایک کلومیٹر کی مسافت ہے اس کا ایک مبدأ ہے جس سے اس مسافت کا آغاز ہوتا ہے اور ایک منتہی ہے جہاں وہ مسافت پوری ہو جاتی ہے اب آپ اس ایک کلومیٹر کی مسافت کے درمیان ہر میٹر پر نشان لگا دیجئے پس ہر میٹر پر لگے ہوئے بہت سے نشانات یہ ہر میٹر کیلئے مبدأ اور منتہی ہیں یعنی ہر میٹر کی حدود ہیں نکدا مبدأ ـــــــــــــــــــ منتہی ، مثلاً یہ آٹھ میٹر کی مسافت ہے اس کے شروع اور اخیر میں جو مبدأ اور منتہی لکھا ہوا ہے یہ تو پوری مسافت کا مبدأ اور منتہی ہے اور درمیان میں جو نشانات لگے ہوئے ہیں یہ ہر پہلے میٹر کا منتہی اور ہر بعد کے میٹر کا مبدأ ہیں ان ہی کو حدود سے تعبیر کیا گیا ہے، اب اگر کوئی جسم مبدأ اول سے لیکر منتہائے آخر تک حرکت کرے تو ظاہر ہے کہ وہ درمیان کی حدود میں سے ہر حد پر ہو کر گذرے گا یعنی ہر حد پر پہنچے گا اور فوراً آگے بڑھ جائے گا ان تمام حدود میں سے جس حد کو بھی لیا جائے وہ جسم متحرک نہ تو اس حد پر پہنچنے سے پہلے اس حد میں موجود تھا بلکہ اس سے تھوڑا اُدھر تھا اور نہ پہنچنے کے بعد اس حد میں موجود رہا بلکہ فوراً آگے بڑھ گیا کیونکہ اگر حد پر پہنچنے سے پہلے یا بعد میں بھی اسی حد میں موجود رہا تو وہ متحرک ہی نہیں رہے گا بلکہ ساکن ہو جائے گا حالانکہ اس کو متحرک مانا گیا ہے پس خلاف مفروض لازم آئے گا۔ پس ان حدود پر پہنچنے اور آگے گذر جانے کی جو حالت جسم کو حاصل ہوتی چلی جا رہی ہے اسی حالت کا نام حرکت متوسطہ ہے،

فتسمی الحرکۃ بمعنی التوسط اس کا نام حرکت متوسطہ اس واسطے رکھا گیا ہے کہ یہ مبدأ اور منتہی کے وسط (درمیان) کی حالت ہے،

وھی صفۃ شخصیۃ الخ۔ حرکت متوسطہ کی تعریف کرنے کے بعد اس کی مزید تحقیق و توضیح فرماتے ہیں کہ حرکت متوسط ایک صفت شخصیہ ہوتی ہے جو خارج میں دفعۃً موجود ہوتی ہے مبدأ سے لیکر منتہی تک مسلسل جاری رہتی ہے اور مسافت کی حدود کی طرف متحرک کی نسبتیں اور تعلقات بدلتے رہتے ہیں صفت شخصیہ تو اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ جب مبدأ معین اور منتہی معین اور مسافت بھی متعینہ ہے تو ظاہر ہے کہ یہ حرکت بھی ایک حالت متعینہ ہوگی اور ظاہر ہے کہ یہ حالت خارج میں موجود بھی ہے ہر شخص اپنی آنکھوں سے اس چیز کا ادراک کرتا ہے کہ جسم ہر حد پر پہنچنے کے وقت ایسی حالت کے ساتھ متصف ہے کہ نہ تو وہ حالت اس حد تک پہنچنے سے قبل حاصل تھی اور نہ بعد میں حاصل رہی اس لئے یہ حالت کوئی فرضی اور وہمی چیز نہیں ہے بلکہ موجود فی الخارج ہے اسی لئے موجودۃ فی الخارج کہا گیا ہے۔ اور دفعۃً جو کہا گیا ہے وہ اس لئے کہ ہر حد پر پہنچنا اور اس سے گذرنا ایک دم اور ایک آن میں

میں ہوتا رہتا ہے اس میں کوئی دیر نہیں لگتی، اس کے بعد فرمایا مستمرۃ من المبدأ الی المنتھی یعنی مبدأ سے لیکر منتہیٰ تک بحالت مسلسل جاری رہتی ہے کیونکہ یہ حالت اگر مسلسل جاری نہ رہے ختم ہو جائے تو جسم متحرک ہی نہ رہے گا بلکہ ساکن ہو جائیگا اس لئے جب تک وہ جسم حرکت کرتا رہیگا اس کی یہ حالت مسلسل مستمر رہے گی۔ پھر کہا گیا ہے تستلزم اختلاف نسب المتحرك الی حدود المسافۃ یعنی مسافت کی حدود کی طرف جسم متحرک کی نسبتیں مختلف ہوتی رہتی ہیں کہ جسم متحرک کی نسبت اور اس کا تعلق اب اس حد کے ساتھ ہے اب اس حد کے ساتھ ہوگیا اور اب اس حد کے ساتھ ہوگیا وہٰکذا، کیونکہ جسم کا تعلق اگر ایک ہی حد کے ساتھ رہے تو اس صورت میں بھی جسم کا متحرک ہونیکے بجائے ساکن ہونا لازم آئے گا،

فھی باعتبار ذاتھا مستمرۃ الخ۔ یہ حرکت متوسطہ اپنی ذات کے اعتبار سے تو مستمرہ ہے یعنی یہ حالت ہر ہر آن کے اندر پیدا ہوتی رہتی ہے اس حالت کے پیدا ہونے میں زمانہ نہیں لگتا اور ایک ایک آن میں پیدا ہوتے ہوئے یہ حالت مبدأ سے لیکر منتہیٰ تک باقی اور جاری رہتی ہے پس یہ حالت اپنی ذات کے اعتبار سے آنیہ ہے زمانیہ نہیں ہے مگر مسافت کی حدود کی طرف نسبت کرنے کے اعتبار سے یہ زمانیہ اور سیالہ ہے یعنی اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ مسافت کی حدود کی طرف اسکی نسبت بدلتی جارہی ہے کہ ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف زائل اور منتقل ہو رہی ہے تو اس لحاظ سے یہ حرکت زمانیہ ہے کیونکہ نسبتوں کی تبدیلی میں زمانہ لگتا ہے اور یہ پانی کی طرح گویا بہتی چلی جاتی ہے کہ جس طرح بہتا ہوا پانی ایک مکان سے زائل ہو کر دوسرے مکان کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اسی طرح اس حرکت میں بھی ہوتا ہے پس اس اعتبار سے یہ حرکت سیالہ (بہنے والی) ہے،

فباستمرارھا وسیلانھا الخ حرکت متوسطہ کی تعریف اور تحقیق مکمل ہو چکی اب اس عبارت سے حرکت قطعیہ کی تعریف و تشریح کرتے ہیں، حرکت قطعیہ اس امر ممتد کو کہا جاتا ہے جو حرکت متوسطہ کے استمرار اور سیلان کی وجہ سے خیال میں پیدا ہوتا ہے یعنی جب متحرک مبدأ سے لیکر منتہیٰ تک حرکت متوسطہ کرتا ہے تو مبدأ سے منتہیٰ تک قوت خیالیہ میں ایک لمبی لکیر سی نقش ہو جاتی ہے جو غیر قار ہوتی ہے قارّ اسم فاعل کا صیغہ ہے قرّ یقرّ (ض) قرارًا سے بمعنی ٹھہرنا، برقرار رہنا، غیر قار کے معنی غیر مجتمع الاجزاء یعنی اس امر ممتد کے اجزاء وجود خارجی میں مجتمع نہیں ہوتے یعنی اس کو قرار نہیں ہوتا ایک دم سے نظر آتی ہے اور ختم ہو جاتی ہے، اس امر ممتد کے پیدا ہونے کو حرکت قطعیہ کہا جاتا ہے قطعیہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ قطع کے معنی طے کرنے کے آتے ہیں کیونکہ متحرک کے مسافت کو قطع کرنے (طے کرنے) کی وجہ سے یہ امر ممتد پیدا ہوتا ہے اس لئے اس کو حرکت قطعیہ کہتے ہیں۔

تفعل فی الخیال الخ خیال یہ حواس خمسہ باطنہ میں سے ایک قوت حاسہ ہے جو دماغ کے تین حصوں میں سے حصۂ اول کے پچھلے جزء میں رکھی ہوئی ہے یہ محسوسات کو صورتوں کو محفوظ کرلیتی ہے جس کی مفصل تشریح انشاء اللہ عنصریات کے بیان میں فصل فی الحیوان کے تحت آئے گی صفحہ ۶۱۱ پر ملاحظہ فرمائیے۔

فانہ لما استمر نسبۃ المتحرك الخ۔ امر ممتد (لمبی سی لکیر) پیدا ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں جس کا حاصل

یہ ہے کہ جب متحرک مبدأ سے لیکر منتہیٰ تک ایک مسافت میں حرکت کرتا ہے تو وہ مسافت کے اجزاء میں سے ہر جزء پر ہوکر گذرتا ہے تو جس وقت متحرک مسافت کے جزء اول پر پہنچتا ہے تو اس کے وہاں ہونے کی صورت کا آنکھ ادراک کرتی ہے اور قوت حس مشترک اس صورت محسوسہ کو قبول کرلیتی ہے پھر قوت خیال اس کو محفوظ کرلیتی ہے اس طرح مسافت کے جزء اول کے ساتھ متحرک کی جو نسبت ہوتی ہے وہ خیال میں نقش ہوجاتی ہے ابھی یہ نسبت اور صورت زائل نہیں ہوتی کہ متحرک مسافت کے جزء ثانی پر پہنچ جاتا ہے پھر وہاں ہونے کی صورت پہلے کی طرح نقش ہوجاتی ہے اور ابھی یہ دوسری صورت زائل نہیں ہوتی ہے کہ تیسرے جزء پر پہنچنے کی صورت سامنے آجاتی ہے اسی طرح منتہیٰ تک سلسلہ چلتا رہتا ہے پس تمام اجزائے مسافت کے ساتھ متحرک کی نسبتیں یکے بعد دیگرے خیال میں نقش ہوجانے کی وجہ سے ایک لمبی لکیر سی دکھائی دیتی ہے جو خارج میں موجود نہیں ہوتی صرف حس مشترک اور خیال میں وہمی طور پر اس کا وجود ہوتا ہے جیساکہ اوپر سے گرنے والے پانی کے قطرے میں اس کا مشاہدہ ہوتا ہے کہ جب بارش وغیرہ کا قطرہ اوپر سے گرتا ہے تو اگرچہ خارج میں وہ ایک قطرہ ہی ہوتا ہے مگر نیچے تک تیزی کے ساتھ حرکت کرنے کی وجہ سے ایک لمبا خط (لکیر) دکھائی دیتا ہے اسی طرح شعلۂ جوالہ (گھومنے والے انگارے) میں اس کا مشاہدہ ہوتا ہے یعنی آپ ایک لکڑی کے سرے پر آگ لگا کر بجھا دیجئے تو لکڑی کا سرا جل کر شعلہ (انگارہ) بن جاتا ہے اب اس لکڑی کو تیزی سے گھمائیے تو ایک دائرہ نظر آئے گا اسی دائرہ کو شعلۂ جوالہ کہتے ہیں۔ جوالہ۔ جال یجول (ن) جولاناً سے ہے بمعنی گھومنا، یہ دائرہ بھی خارج میں موجود نہیں ہوتا صرف وہمی طریقہ پر محسوس ہوتا ہے، خارج میں تو ایک شعلہ اور انگارہ ہوتا ہے،

فی الحس المشترک حس مشترک حواس خمسہ باطنہ میں سے ایک قوت حاسہ ہے جو دماغ کے تین حصوں میں سے حصۂ اول کے اگلے جزء میں رکھی ہوئی ہے یہ حواس ظاہرہ سے ادراک کی جانے والی صورتوں کو قبول کرلیتی ہے اس کی بھی مفصل تشریح عنصریات کے بیان میں آئے گی ان شاء اللہ۔ (ص۶۰۰ پر ملاحظہ فرمائیے)

والحرکۃ بھذا المعنی الخ حرکت قطعیہ کا خارج میں وجود نہیں ہوتا یہ صرف وہمی طریقہ پر موجود ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جب تک متحرک منتہیٰ تک نہیں پہنچ پاتا اس وقت تک یہ امر ممتد بتمامہ موجود نہیں ہوتا اور جب متحرک منتہیٰ تک پہنچ جاتا ہے تو پہنچتے ہی یہ امر ممتد فوراً ختم ہوجاتا ہے اس لئے اس کا خارج میں کوئی وجود نہیں جیساکہ ہم ابھی اوپر بتا چکے ہیں کہ خارج میں تو صرف ایک قطرہ یا ایک شعلہ کا وجود ہے البتہ حرکت کرنے کی وجہ سے وہمی طریقہ پر خط مستقیم اور دائرہ دکھائی دیتا ہے،

واما السکونُ فھو عدمُ الحرکۃِ عما من شانہ ان یتحرک فالمجردات غیرُ متحرکۃٍ ولا ساکنۃٍ اذ لیس من شانہا الحرکۃُ فالتقابلُ بینہما تقابلُ العدمِ والملکۃِ وقیل السکونُ ھو الاستقرارُ زماناً فیما یقع فیہ الحرکۃُ فالتقابلُ بینہما تقابلُ التضادِ

ترجمہ اور بہر حال سکون پس وہ حرکت کا نہ ہونا ہے اس چیز سے جس کی شان میں سے یہ ہے کہ وہ حرکت کرے پس مجردات نہ تو حرکت کرنے والے ہیں اور نہ ساکن، اس لئے کہ ان کی شان میں سے حرکت کرنا نہیں ہے پس تقابل ان دونوں (سکون وحرکت) کے درمیان تقابلِ عدم والملکہ ہے اور کہا گیا ہے کہ سکون وہ ٹھہر جانا ہے ایک زمانہ تک اس مسافت میں جس میں حرکت واقع ہوتی ہے پس تقابل ان دونوں کے درمیان تقابلِ تضاد ہے

تشریح واما السکون الخ ۔ حرکت کی تعریف وتحقیق کے بعد سکون کی تعریف کرتے ہیں کہ سکون کے معنی حرکت کا نہ ہونا ہے اس چیز سے جس کی شان حرکت کرنے کی ہو یعنی جس موجود شے میں حرکت کی صلاحیت ہے وہ اگر حرکت نہ کرے تو اس کے حرکت نہ کرنے کا نام ہی سکون ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جن چیزوں کی شان حرکت کرنے کی نہیں ہے ان کے حرکت نہ کرنے کو سکون نہیں کہا جائے گا پس ایسی چیزیں نہ تو متحرک کہلائیں گی اور نہ ساکن جیسے مجردات یعنی باری تعالیٰ اور عقولِ عشرہ ان کے بارے میں حرکت کے بیان کے شروع میں ص۲۹۷ پر گذر چکا ہے کہ ان کی شان حرکت کرنے کی نہیں ہے کیونکہ یہ من کل الوجوہ بالفعل ہیں کسی بھی لحاظ سے بالقوہ نہیں ہیں تو جب ان کی شان متحرک ہونے کی نہیں ہے تو ان کے عدم حرکت کو سکون نہیں کہا جائیگا پس مجردات نہ تو متحرک ہیں اور نہ ساکن ہیں۔

فالتقابل بینهما الخ۔ شارح فرماتے ہیں کہ سکون کی جو یہ تعریف کی گئی ہے اس تعریف کی بنا پر حرکت اور سکون کے درمیان تقابل تقابلِ عدم والملکہ ہے، اس کو سمجھنے کیلئے اولاً تقابل کی تعریف اور اس کے اقسام کا جاننا ضروری ہے تقابل کہتے ہیں کون الشیئین بحیث یمتنع اجتماعهما فی محلٍ واحدٍ فی آنٍ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ دو چیزوں کا اس حیثیت سے ہونا کہ ان دونوں کا ایک محل میں ایک وقت میں ایک ہی جہت سے جمع ہونا محال ہو پھر تقابل کی چار قسمیں ہیں تقابلِ تضاد، تقابلِ تضایف، تقابلِ عدم والملکۃ، تقابلِ ایجاب وسلب، دلیلِ حصر ان کی یہ ہے کہ دو متقابل چیزیں دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں وجودی[عہ] ہوں گی یا دونوں وجودی نہیں ہوں گی بلکہ ایک وجودی اور دوسری عدمی ہوگی اگر دونوں وجودی ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ دونوں وجودی چیزیں متضائفین ہوں گی یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسری پر موقوف ہوگا یا متضائفین نہیں ہوں گی اگر متضائفین نہیں ہیں تو تقابلِ تضاد ہے جیسے سواد اور بیاض کہ یہ دونوں وجودی ہیں اور متضائفین بھی نہیں ہیں کیونکہ سواد کا سمجھنا بیاض پر اور بیاض کا سمجھنا سواد پر موقوف نہیں ہے اور اگر متضائفین ہیں تو تقابل تضایف ہے جیسے ابوت اور بنوت (باپ ہونا، بیٹا ہونا) کہ یہ دونوں وجودی ہیں اور متضائفین بھی ہیں کہ باپ کا سمجھنا بیٹے کے سمجھنے پر اور بیٹے کا سمجھنا باپ کے سمجھنے پر موقوف ہے جیسا کہ ہم ص۹۵ سطر۱ پر ذکر کر چکے ہیں، اور اگر ایک شئے وجودی اور دوسری عدمی ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو عدمی شئے محض عدمی ہوگی یا محض عدمی نہیں ہوگی بلکہ اس میں وجودی کی بھی صلاحیت ہوگی اگر وجودی کی بھی اس میں صلاحیت ہے تو

عہ وجودی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حرف سلب اس کے مفہوم کا جز نہ ہو پس عدمی وہ ہے کہ حرف سلب اسکے مفہوم کا جز ہو ۱۲

تقابلِ عدم والملکہ ہے جیسے عمیٰ اور بصر (نابینا ہونا اور بینا ہونا) دیکھئے عمیٰ کا مفہوم عدمی ہے اور بصر کا مفہوم وجودی ہے مگر عمیٰ محض عدمی نہیں ہے بلکہ اس میں وجودی کی صلاحیت ہے کیونکہ عمیٰ کے معنی ہیں عَدمُ البصرِ عمّا من شانہ ان یکونَ بصیرًا، ایسی چیز میں بصر کا نہ ہونا جس کی شان بصیر ہونے کی ہو یعنی اندھا اس کو کہا جائے گا جس میں بصیر ہونے کی صلاحیت ہو مگر اس میں بصارت نہ ہو اسی لئے پتھر کو اندھا نہیں کہا جاتا ہے حالانکہ جس طرح اندھے آدمی میں بصارت نہیں ہوتی اسی طرح پتھر میں بھی بصارت نہیں ہوتی مگر چونکہ پتھر میں بصیر ہونے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے اس کو اندھا نہیں کہا جاتا انسان یا حیوان کو اندھا کہا جاتا ہے کہ اس کی شان بصیر ہونے کی ہے پس عمیٰ اور بصر کے درمیان تقابل عدم والملکہ ہے اور اگر عدمی محض عدمی ہے تو تقابلِ ایجاب وسلب ہے جیسے فرسیت اور لافرسیت کہ فرس ہونا وجودی ہے اور لافرس ہونا محض عدمی ہے اسی طرح انسانیت اور لاانسانیت انسان ہونا وجودی اور لاانسان ہونا محض عدمی ہے، اس کے بعد سمجھئے کہ حرکت اور سکون کے درمیان تقابل عدم والملکہ ہے کیونکہ حرکت وجودی شے ہے اس لئے کہ اس کے مفہوم " الخروج من القوۃ الی الفعل علی سبیل التدریج " میں حرفِ سلب داخل نہیں ہے اور سکون عدمی شئے ہے مگر محض عدمی نہیں بلکہ اس میں وجودی کی صلاحیت ہے کیونکہ سکون محض عدم الحرکۃ کا نام نہیں ہے بلکہ عدم الحرکۃ عن ما من شانہ ان یتحرک کو سکون کہا جاتا ہے کہ حرکت کا نہ ہونا ایسی چیز میں جس میں حرکت کرنے کی صلاحیت اور شان ہو پس حرکت اور سکون کے درمیان تقابل عدم و الملکہ ہوا، اسکو عدم والملکہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں عدم کیساتھ ملکہ یعنی صلاحیت بھی موجود ہے :-

وقیل السکون الخ۔ شارح سکون کی ایک اور تعریف ذکر کرتے ہیں جس کے اعتبار سے حرکت اور سکون کے درمیان تقابل تضاد ہے، تعریف یہ ہے الاستقرار زمانًا فیما یقع فیہ الحرکۃ کسی شے کا ایک زمانہ تک ٹھہر جانا اس مسافت میں جس میں حرکت واقع ہوتی ہے سکون کی یہ تعریف وجودی ہے کیونکہ حرف سلب اس میں داخل نہیں ہے تو حرکت اور سکون دونوں وجودی ہوئے اور دونوں متضائفین بھی نہیں ہیں کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف نہیں ہے سکون کی تعریف میں اگرچہ حرکت کا ذکر آیا ہے مگر حرکت کی تعریف میں سکون کا ذکر نہیں ہے پس سکون کا سمجھنا اگرچہ حرکت کے سمجھنے پر موقوف ہے مگر حرکت کا سمجھنا سکون کی معرفت پر موقوف نہیں ہے اس لئے یہ دونوں متضائفین نہیں ہیں۔ اور آپ ابھی پڑھ چکے ہیں کہ جو دو چیزیں وجودی ہوں اور متضائفین نہ ہوں ان کے درمیان تقابل تضاد ہوتا ہے لہٰذا حرکت اور سکون کے درمیان بھی تقابل تضاد ہوگا۔

وکلُّ جسمٍ متحرّكٍ فلہٗ محرّكٌ غیرُ جسمیّتہٖ إذ لو تحرّكَ الجسمُ بماهو جسمٌ لكانَ كلُّ جسمٍ متحرّكًا علی الدوام والتالی کاذبٌ فالمقدّم مثلُهٗ ثمّ الحرکۃُ باعتبارِ مقولۃٍ هی فیها علی اربعۃِ اقسامٍ معنی وقوع الحرکۃِ فی مقولۃٍ هو ان الموضوعَ یتحرکُ من نوعِ تلك المقولۃِ الی نوعٍ اٰخرَ منها او من صنفٍ الی صنفٍ او من فردٍ الی فردٍ حرکۃ فی الکمّ کالنموّ هو ازدیادُ حجمِ

الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضمّ اليه ويُداخله في جميع الاقطار على نسبة طبيعيةٍ بخلاف السِّمَن فانه زيادةٌ في الاجزاء الزائدة والاجزاءُ الاصلية في بعض الحيوانات هي المتولدةُ من المنيّ كالعظم والعصب والرباط والزائدةُ فيه المتولدةُ من الدم كاللحم والشحم والسّمين والذبول هو انتقاصُ حَجْمِ الاجزاء الاصلية للجسم بما ينفصلُ عنه في جميع الاقطار على نسبةٍ طبيعيةٍ بخلاف الهُزال فانه انتقاصٌ عن الاجزاء الزائدة

ترجمہ اور ہر متحرک جسم کے لئے ایک محرّک ہوتا ہے اس کی جسمیت کے علاوہ اس لئے کہ اگر جسم جسم ہونے کی وجہ سے حرکت کرے تو ہر جسم ہمیشہ حرکت کرنے والا ہوگا اور تالی کاذب ہے پس مقدم بھی اسی کے مثل ہے پھر حرکت اس مقولہ کے اعتبار سے جس میں حرکت واقع ہوتی ہے چار اقسام پر ہے مقولہ میں حرکت واقع ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ایک معین شئے اس مقولہ کی ایک نوع سے اس کی دوسری نوع کی طرف حرکت کرے یا ایک صنف سے دوسری صنف کی طرف یا ایک فرد سے دوسرے فرد کی طرف (پہلی قسم) مقدار میں حرکت جیسے بڑھنا وہ جسم کے اجزاء اصلیہ کی مقدار کا زیادہ ہوجانا ہے اس چیز کی وجہ سے جو اس جسم کی طرف ملائی جائے اور جسم کے اندر تمام اطراف میں داخل ہوجائے طبعی تناسب پر بخلاف موٹاپے کے اس لئے کہ وہ اجزاء زائدہ میں زیادتی ہوتا ہے اور اجزاء اصلیہ بعض حیوانات میں وہ ہوتے ہیں جو منی سے پیدا ہوتے ہیں جیسے ہڈی اور پٹھا اور رباط، اور اجزاء زائدہ اس میں وہ ہیں جو خون سے پیدا ہوتے ہیں جیسے گوشت، چربی اور رواج، اور گھٹنا اور وہ جسم کے اجزاء اصلیہ کا کم ہوجانا ہے اس چیز کی وجہ سے جو اس سے جدا ہو تمام اطراف میں طبعی تناسب پر، بخلاف دُبلے پن کے۔ اس لئے کہ وہ اجزاء زائدہ کا کم ہونا ہے

تشریح وکل جسم متحرک الخ مصنفؒ یہاں سے حرکت کے متعلقات اور اقسام کو بیان کرتے ہیں، یہ بات یاد رکھو کہ حرکت کے لئے چھ چیزوں کا ہونا ضروری ہے ؏۱ متحرک (حرکت کرنے والی چیز) ؏۲ محرّک (حرکت کرانے والی چیز) ؏۳ مامنہُ الحرکۃ (جہاں سے حرکت شروع ہو) جس کو مبدأ حرکت کہا جاتا ہے ؏۴ ما الیہ الحرکۃ (جہاں تک حرکت ہو) جس کو منتہائے حرکت کہتے ہیں ؏۵ مافیہ الحرکۃ (جس میں حرکت واقع ہو) جس کو مسافت بھی کہا جاتا ہے ؏۶ مقدار حرکت (جس سے حرکت کا اندازہ لگایا جائے) جس کو زمانہ کہتے ہیں، ان چھ چیزوں کا ہونا کیوں ضروری ہے ہم ہر ایک کی وجہ بیان کرتے ہیں، متحرک کا ہونا تو اس لئے ضروری ہے کہ حرکت ایک عرض ہے اور ہر عرض کیلئے معروض کا ہونا ضروری ہے جس کو وہ عرض عارض اور لاحق ہو لہٰذا حرکت کیلئے بھی ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جس کو حرکت عارض اور لاحق ہو اور ظاہر ہے کہ جس شئے کو حرکت عارض ہو وہ متحرک ہے پس حرکت کے لئے متحرک کا ہونا ضروری ہوا، اور محرّک کا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ حرکت ممکن اور حادث ہوتی ہے یعنی عدم

سے وجود میں آنے والی ہوتی ہے) اور ہر وہ چیز جو عدم سے وجود میں آئے اس کے لئے ایک محدث اور موجد وفاعل (عدم سے وجود میں لانے والا) ہونا ضروری ہے پس حرکت کیلئے بھی ایک محرک (حرکت کرانے والا) ہونا ضروری ہوا مامنہ الحرکۃ اور ما الیہ الحرکۃ یعنی مبدأ حرکت اور منتہائے حرکت کا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ حرکت سے ایک شے کو ترک کرنا اور دوسری شئے کو طلب کرنا مقصود ہوتا ہے جس شئے کو ترک کیا جائیگا اس سے حرکت کی ابتدا ہوگی اور جس شئے کو طلب کیا جائے گا اس پر حرکت کی انتہا ہوگی، مثلاً حرکت فی المکان کرتے ہوئے ایک شخص اپنے گھر سے مسجد تک جاتا ہے تو گھر کو چھوڑتا ہے اور مسجد کو طلب کرتا ہے پس گھر مبدأ متروک اور مسجد منتہیٰ مطلوب ہوئی اس لئے حرکت کے واسطے مبدأ اور منتہیٰ کا ہونا ضروری ہوا۔ مافیہ الحرکۃ یعنی مسافت وغیرہ کا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ حرکت میں تدریج ہوتی ہے اور تدریج وآہستگی کیلئے ظاہر ہے کہ دوری اور مسافت کا ہونا ضروری ہے۔ اور مقدار حرکت کا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ حرکت سریعہ اور بطیئہ ہوتی ہے یعنی تیز اور سست ہوتی ہے اور سرعۃ اور بطوء کا پتہ حرکت کی مقدار سے چلتا ہے اس لئے حرکت کیلئے مقدار کا ہونا ضروری ہے جس کو زمانہ کہا جاتا ہے، زمانہ ہی کے ذریعہ حرکت کی سرعت اور بطوء کا علم ہوتا ہے کہ اگر زمانۂ قلیل میں مسافت کثیرہ طے ہوگئی تو حرکت سریعہ ہے اور اگر اس کے برعکس ہے تو بطیئہ ہے۔

مصنف نے یہاں ان امور ستہ میں سے صرف تین کو بیان کیا ہے، محرِّک، مافیہ الحرکۃ، مقدار حرکت (زمانہ) کیونکہ متحرک، مبدأ حرکت اور منتہائے حرکت کا وجود بدیہی ہے اور ان سے متعلق کوئی ایسی خاص بحث بھی نہیں ہے جس کو ذکر کیا جائے۔ مثلاً متحرک تو ہر وہ چیز ہے جو حرکت کرے اب دنیا میں کتنی بے شمار چیزیں ہیں جو حرکت کر رہی ہیں ان کو بیان کرنا گویا تمام متحرکات کی فہرست تیار کرنا ہے جس کیلئے عمر طویل اور دفاتر لاتحصیٰ درکار ہوں گے یہی حال مبدأ اور منتہیٰ کا ہے، اب رہی تین چیزیں چونکہ ان سے متعلق کچھ خاص بحث ہے اس لئے ان کو بیان کرتے ہیں اور چونکہ زمانہ سے متعلق کچھ زائد تحقیق تھی اس لئے اس کو آئندہ مستقل ایک فصل میں ذکر فرمایا ہے اس کے بعد یہ سمجھو کہ ماتن نے تو متن کی عبارت میں کلّ متحرک فرمایا ہے شارح نے درمیان میں جسم کا اضافہ کیا ہے اس لئے کہ کلّ متحرک کو مطلق رکھنے میں دعویٰ عام ہوتا ہے کہ ہر متحرک خواہ وہ جسم ہو یا غیر جسم اس کے لئے محرک کا ہونا ضروری ہے اور دلیل اس کی جو اذ لو تحرك الجسم الخ کہکر بیان کی گئی ہے وہ جسم کے ساتھ مخصوص ہے پس دعویٰ عام اور دلیل خاص ہونے کی وجہ سے دونوں میں مطابقت نہیں رہے گی اس لئے شارح نے جسم کا اضافہ کر دیا تاکہ دعویٰ بھی خاص ہو جائے اور دعویٰ و دلیل میں مطابقت ہو جائے

قولہٗ محرّكٌ غیر الجسمیۃ الخ محرک کے بارے میں تو مصنف یہ بیان کرتے ہیں کہ ہر جسم متحرک جو حرکت کرتا ہے اس کیلئے اس کی جسمیت کے علاوہ کوئی دوسرا ہی محرک ہوا کرتا ہے یعنی جسم خود اپنے جسم ہونے کی وجہ حرکت نہیں کرتا بلکہ جسم کو حرکت کرانے والی اس کی جسمیت کے علاوہ کوئی اور ہی شئے ہوتی ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر جسم خود اپنی جسمیت کی وجہ سے حرکت کرے تو جسمیۃ تو اس کے اندر ہمیشہ موجود ہے جب تک جسم موجود رہیگا

اس میں جسمیت رہے گی پس ہر جسم کا ہمیشہ متحرک ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ کاذب ہے کیونکہ بعض اجسام ساکن ہیں بعض متحرک ہیں اور متحرک بھی ہر وقت نہیں ہیں کبھی حرکت کرتے ہیں کبھی ساکن ہو جاتے ہیں پس معلوم ہوا کہ جسم متحرک کا محرک جسمیت کے علاوہ کوئی دوسری چیز ہے۔

والتالی کاذب فالمقدم مثلہ دلیل مقدم اور تالی پر مشتمل ہے مقدم لو تحرك الجسم بما ھو جسم ہے اور تالی لکان کل جسم متحرکا علی الدوام ہے جب تالی یعنی ہر جسم کا متحرک علی الدوام ہونا کاذب ہے تو تالی کے کاذب ہونے سے مقدم بھی کاذب ہوتا ہے پس ہر جسم کا خود اپنی جسمیت کی وجہ سے حرکت کرنا بھی کاذب ہے کما مر آنفاً۔

ثم الحرکۃ باعتبار مقولۃ ھی فیھا الخ۔ اس عبارت سے ما فیہ الحرکۃ (جس میں حرکت واقع ہوتی ہے) کو بیان کرتے ہیں، مصنف نے اگرچہ حرکت کے اقسام (حرکت فی الکم، حرکت فی الکیف، حرکت فی الاین، حرکت فی الوضع) کو بیان کیا ہے مگر اسی سے ما فیہ الحرکۃ کا بیان بھی ہو جاتا ہے یعنی یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ کم، کیف، این وضع ان چار چیزوں میں حرکت واقع ہوتی ہے، کم، کیف، این، وضع یہ مقولات عشرہ میں سے چار مقولات ہیں جن میں حرکت واقع ہوتی ہے حرکت کے یہ اقسام اربعہ مقولہ ہی کے اعتبار سے ہیں ورنہ تو حرکت کے اور بھی متعدد اقسام ہیں جن کا بیان اپنے اپنے مقام پر آتا رہے گا، اسی لئے شارح نے فرمایا باعتبار مقولۃ ھی فیھا یعنی حرکت کی یہ تقسیم مقولہ کے اعتبار سے ہے جس کے تحت چار قسمیں ہیں، اس مقام کو سمجھنے کیلئے اولاً مقولات عشرہ کی تشریح ضروری ہے، مقولات مقولہ کی جمع ہے جو قول سے اسم مفعول کا صیغہ ہے جس کے معنی بولی جانے والی شئے، مقولات دس ہیں جن میں سے ایک جوہر ہے اور نو اعراض ہیں، وہ نو اعراض یہ ہیں، کم، کیف، این، وضع، اضافت، ملک، فعل، انفعال، ان کو مقولات اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ عالم کائنات میں جتنی بھی اشیاء ہیں ان پر ان مقولات عشرہ میں سے کوئی نہ کوئی مقولہ ضرور بولا جاتا ہے، عالم کی کوئی شئے ان مقولات عشرہ سے خالی اور باہر نہیں ہے یعنی عالم کی کسی بھی شئے کو لیا جائے یا تو وہ جوہر ہے یا عرض پھر عرض میں سے یا تو وہ کیف ہے یا کم، یا این کے قبیل سے ہے یا وضع کے، یا متی ان پر صادق آتا ہے یا اضافت یا تو اس پر ملک کا اطلاق ہوتا ہے یا فعل و انفعال کا، بہرحال ان مقولات عشرہ میں سے کوئی نہ کوئی مقولہ اس پر ضرور بولا جاتا ہے، اب ہم مقولات عشرہ کی تعریف کرتے ہیں۔

(۱) مقولۂ جوہر۔ جوہر اس چیز کو کہا جاتا ہے، جو قائم بالذات ہو یعنی اپنے قیام میں دوسرے کا محتاج نہ ہو جیسے جسم، جوہر کے مقابلہ میں عرض ہے عرض قائم بالغیر کو کہا جاتا ہے جو اپنے قیام میں دوسرے کا یعنی جسم وغیرہ کا محتاج ہوتا ہے جیسے جسم کی سیاہی، سفیدی وغیرہ،

(۲) مقولۂ کم، کم کے معنی لغت میں مقدار کے آتے ہیں اور اصطلاح میں کم کی تعریف یہ ہے ھو عرض یقبل القسمۃ لذاتہ وہ ایسا عرض ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرے جیسے لمبائی چوڑائی

موٹائی، اعداد اور زمانہ وغیرہ۔

(۳) مقولۂ کیف، کیف کے معنی لغت میں صفت اور حالت کے آتے ہیں اور اصطلاح میں کیف کی تعریف یہ ہے ھو عرضٌ لا یقتضی قسمۃً ولا عدمھا ولا نسبۃً۔ وہ ایسا عرض ہے جو نہ تقسیم کا تقاضا کرے اور نہ عدم تقسیم کا اور نہ نسبت کا جیسے حرارت، برودت وغیرہ۔

(۴) مقولۂ اَین۔ اَین کے معنی لغت میں مکان کے ہیں اور اصطلاح میں اَین اس حالت کو کہا جاتا ہے جو کسی شئے کو مکان میں متمکن ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے جیسے گھر میں ہونے یا مسجد میں ہونے کی حالت۔

(۵) مقولۂ وضع۔ وضع کے معنی لغت میں جگہ کے بھی آتے ہیں اور ہیئت کے بھی، اور اصطلاح میں وضع اس ہیئت کو کہا جاتا ہے جو جسم کو حاصل ہوتی ہے اس کے بعض اجزاء کی نسبت کرنے سے بعض اجزاء کی طرف جیسے کھڑے ہونے، بیٹھنے اور لیٹنے کی ہیئت یا وضع اس حالت کو کہا جاتا ہے جو جسم کو امور خارجیہ کی طرف نسبت کرنے سے حاصل ہوتی ہے جیسے کسی جسم کا کسی دوسرے جسم کے مقابل اور محاذی وغیرہ ہونا،

(۶) مقولۂ اضافت، اضافت کے معنی لغت میں نسبت اور تعلق کے آتے ہیں اور اصطلاح میں اضافت اس نسبت کو کہا جاتا ہے جو ایسی دو چیزوں کے درمیان ہو جن میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو، جیسے ابوّت (باپ ہونا) اور بنوّت (بیٹا ہونا) ان میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہے، یہ چھ۶ مقولات کی تعریفات ہوئیں باقی چار مقولات (ملک، متی، فعل، انفعال) کی تعریفات و تشریح ہم ص۲۹۹ پر بیان کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ کیجئے۔

اس کے بعد یہ سمجھئے کہ ان مقولات عشرہ میں سے مقولۂ جوہر میں تو حرکت واقع نہیں ہوتی البتہ اعراض والے مقولات تسعہ میں حرکت واقع ہوتی ہے، مقولۂ جوہر میں حرکت واقع نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر مقولۂ جوہر میں حرکت واقع ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جسم ایک طبیعت جوہریہ سے انتقال کرے دوسری طبیعت جوہریہ کی طرف بایں طور کہ پہلی طبیعت جوہریہ فاسد ہو کر دوسری طبیعت جوہریہ پیدا ہو جائے مثلاً جوہر ماء جوہر ہوا کی طرف منتقل ہو جائے اور آپ ص۲۹۷ پر پڑھ چکے ہیں کہ پانی کا ہوا سے تبدیل ہونا دفعۃً واحدۃً ہوتا ہے تدریجاً نہیں، اور حرکت کیلئے انتقال تدریجی ضروری ہے پس معلوم ہوا کہ جوہر میں حرکت واقع نہیں ہوتی۔

بہر حال مقولۂ جوہر کے علاوہ مقولات تسعہ میں حرکت واقع ہوتی ہے اب سوال یہ ہے کہ پھر تو مقولہ کے اعتبار سے حرکت کی اقسام نو ہونی چاہئیں اور مصنف نے صرف چار قسمیں بیان کی ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کے کلام میں ان ہی چار میں انحصار مقصود نہیں ہے حرکت تو ان کے علاوہ باقی پانچ مقولات میں بھی واقع ہوتی ہے البتہ مصنف نے جو صرف چار کا ذکر کیا ہے وہ اس وجہ سے کہ ان چاروں میں حرکت بلا واسطہ ہوتی ہے اور اُن پانچوں میں حرکت بالواسطہ یعنی انہی چاروں میں سے کسی کے واسطے سے ہوتی ہے جیسا کہ شارح اس کو آئندہ تفصیل سے بیان کریں گے پس بلا واسطہ حرکت ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے مصنف نے علی الوجہ اقسام

فرمادیا اور یہ بتلادیا کہ اصل حرکت ان چاروں میں ہوتی ہے اور باقی ہیں ان کے تابع ہوکر پائی جاتی ہے
معنی وقوع الحرکۃ فی مقولۃ الخ۔ مقولہ میں حرکت واقع ہونے کا مطلب بیان کرتے ہیں کہ اس کی تین صورتیں
ہیں ۱ کوئی متحرک اس مقولہ کی ایک نوع سے دوسری نوع کی طرف حرکت کرے ۲ مقولہ کی ایک صنف سے
دوسری صنف کی طرف حرکت کرے ۳ مقولہ کے ایک فرد سے دوسرے فرد کی طرف حرکت کرے، اب اس کو سمجھنے کے
لئے نوع، صنف اور فرد کی تعریف سمجھئے، نوع کی تعریف تو آپ منطق کی کتابوں میں پڑھی ہے ھو کلی مقول
علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ماھو وہ ایسی کلی ہے جو ماھو کے جواب میں ایسے افراد کثیرہ
پر بولی جائے جن کی حقیقتیں متفق اور متحد ہوں جیسے انسان، فرس، بقر وغیرہ، صنف کی تعریف ھو النوع
المقید بقید کلی وہ ایسی نوع ہے جس کو قید کلی سے مقید کیا گیا ہو جیسے الانسان الرومی انسان کو رومی
ہونے کی قید کے ساتھ مقید کردیا گیا ہے اور رومی یہ قید کلی ہے جزئی نہیں۔ کیونکہ رومی کا اطلاق روم کے ہر
باشندے پر ہوتا ہے اور فرد کی تعریف ھو النوع المقید بقید شخصی۔ ایسی نوع جو کسی جزئی اور شخصی
قید سے مقید ہو جیسے زید، عمر، بکر وغیرہ کہ یہ سب انسان ہیں جو اپنی معین اور خاص صورت شکل وغیرہ کے ساتھ
مقید ہیں اور خاص صورت وشکل یہ قید جزئی ہے،
اب اس کے بعد مذکورہ بالا تینوں صورتوں کی مثالیں سنئے، صورت اولی یعنی حرکت من نوع الی نوع کی مثال
یہ ہے کہ مقولۂ کیف کی دو نوع ہیں حرارت اور برودت، اب اگر پانی حرارت سے برودت کی طرف حرکت کرتا ہے
یعنی گرم پانی ٹھنڈا ہوجاتا ہے تو یہ مقولۂ کیف کی ایک نوع سے حرکت ہے دوسری نوع کی طرف، صورت ثانیہ
یعنی حرکت من صنف الی صنف کی مثال جیسے مقولۂ کیف کی نوع حرارت کی دو صنفیں ہیں ایک حرارت شدیدہ
دوسری حرارت ضعیفہ یعنی حرارت کو جب شدت کی قید کے ساتھ مقید کردیا گیا تو یہ صنف بن گئی، شدت اور
ضعف ایک قید کلی ہے کیونکہ شدت اور ضعف کا کوئی درجہ متعین نہیں ہے کہ کتنی شدید اور کتنی ضعیف حرارت ہے
اس لئے اس میں عموم ہے پس یہ قید کلی ہوئی بہرحال جب پانی حرارت شدیدہ سے حرارت ضعیفہ کی طرف حرکت کرے
یہ حرکت من صنف الی صنف ہوئی، صورت ثالثہ یعنی حرکت من فرد الی فرد کی مثال جیسے حرارت کا درجہ
متعین کردیا جائے مثلاً سو نمبر کی حرارت سے حرکت ہو پچاس نمبر کی حرارت کی طرف، اب چونکہ حرارت کا درجہ
متعین ہوگیا یعنی اس کے ساتھ قید شخصی اور جزئی لگادی گئی تو یہ فرد معین ہوگیا پس یہ حرکت من فرد الی
فرد ہے،
حرکۃ فی الکم کالنمو الخ حرکت کے اقسام اربعہ میں سے پہلی قسم حرکت فی الکم ہے جسکو حرکت کمیہ بھی کہتے
ہیں یعنی ایک مقدار سے دوسری مقدار کی طرف حرکت کرنا، ماتن نے حرکت کمیہ کی دو مثالیں پیش کی ہیں ۱
نمو یعنی بڑھنا ۲ ذبول یعنی گھٹنا، یعنی ایک مثال تو ایسی پیش کی ہے جس میں مقدار صغیر سے انتقال ہوتا ہے
مقدار کبیر کی طرف جیسے نمو اور دوسری مثال ایسی پیش کی ہے جو پہلی کے برعکس ہے یعنی مقدار کبیر سے انتقال

ہو مقدار صغیر کی طرف جیسے ذبول، لیکن حرکت کمیہ ان ہی دو قسموں میں منحصر نہیں ہے بلکہ اس کی چھ قسمیں ہیں نمو، سمن، تخلخل، ذبول، ھزال، تکاثف، ہم اس کی دلیل حصر بیان کرتے ہیں جس سے ان اقسام ستہ کی تعریفات بھی معلوم ہو جائیں گی، دلیل حصر یہ ہے کہ حرکت کمیہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس میں مقدار صغیر سے انتقال ہوگا مقدار کبیر کی طرف یا مقدار کبیر سے انتقال ہوگا مقدار صغیر کی طرف، احتمال اول میں پہلی تین قسمیں نکلتی ہیں۔ نمو، سمن، تخلخل، اور احتمال ثانی میں اخیر کی تین قسمیں (ذبول، ھزال، تکاثف) نکلتی ہیں جس کی تشریح اس طرح ہے کہ اگر مقدار صغیر سے مقدار کبیر کی طرف انتقال ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو یہ انتقال کسی شے کے اضافہ کرنے اور ملانے سے ہوگا یا بغیر اضافہ کئے۔ اگر اضافہ اور انضمام سے ہے یعنی مقدار صغیر والے جسم میں خارج سے کسی چیز کو ملایا جائے اس ملانے اور اضافہ کرنے سے اس کی مقدار بڑھ جائے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو اس خارجی شئے کو ملانے سے اس جسم کے اجزاء اصلیہ میں زیادتی ہوگی یا اجزاء زائدہ میں، اگر اجزاء اصلیہ میں زیادتی ہو تو اس کو نمو کہا جاتا ہے اور اگر اجزاء زائدہ میں زیادتی ہو تو اس کو سمن کہتے ہیں اور اگر بغیر کسی شئے کے اضافہ کئے مقدار بڑھ جائے تو اس کو تخلخل کہا جاتا ہے اور اگر مقدار کبیر سے انتقال ہو مقدار صغیر کی طرف تو دو حال سے خالی نہیں یا تو یہ انتقال یعنی مقدار کا گھٹ جانا اس میں سے کسی شے کے جدا کر دینے اور نکال دینے کی وجہ سے ہوگا یا بغیر نکالے اگر نکال دینے کی وجہ سے ہوگا تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو اس شئے کو نکال دینے کی وجہ سے اجزاء اصلیہ میں کمی واقع ہوگی یا اجزاء زائدہ میں اگر اجزاء اصلیہ میں کمی واقع ہو تو اس کو ذبول کہتے ہیں اور اگر اجزاء زائدہ میں کمی واقع ہو تو اس کو ہزال کہا جاتا ہے اور اگر بغیر کسی شئے کے جدا ہوئے اور نکلے مقدار گھٹ جائے تو اس کو تکاثف کہتے ہیں، اب ہم ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تعریف و تشریح کرتے ہیں۔

(۱) نُمُو۔ کے معنی لغت میں بڑھنے کے آتے ہیں اور اصطلاحی تعریف یہ ہے ھو ازدیاد حجم الاجزاء الاصلیۃ للجسم بما ینضمّ الیہ ویداخلہ فی جمیع الاقطار علی نسبۃ طبیعیۃ جسم کے اجزاء اصلیہ کی مقدار کا بڑھ جانا اس چیز کی وجہ سے جو اس جسم کی طرف ملائی جائے اور تمام اطراف (طول، عرض، عمق) میں اس کے اندر داخل ہو جائے طبعی تناسب کے مطابق جیسے انسان و حیوان کے جسم کی مقدار بڑھتی ہے کہ چھوٹا بچہ رفتہ رفتہ بڑا ہوتا جاتا ہے وہ اس طرح کہ وہ باہر سے غذائیں کھاتا ہے وہ غذائیں اس کے جسم کے ساتھ مل جاتی ہیں اور اس کے جسم کے اطراف ثلثہ میں داخل ہو جاتی ہیں جس سے اس کے اجزاء اصلیہ یعنی ہڈیوں اور پٹھوں وغیرہ میں اضافہ ہو جاتا ہے کہ اس کا طول بھی بڑھ جاتا ہے اور چوڑائی و موٹائی بھی زیادہ ہو جاتی ہے اور یہ اضافہ انسان کے بدن کا جو ایک طبعی تناسب ہوتا ہے اس کے مطابق ہوتا ہے مثلاً رانوں میں اضافہ ذرا زیادہ ہوتا ہے، پنڈلیوں میں اس سے کم اور انگلیوں میں اس سے کم ہوتا ہے، غرض کہ انسان کے بدن کے اعضاء کی جو طبعی طور پر مناسب ساخت اور بناوٹ ہوتی ہے اس کے مطابق ہر ہر عضو میں

اضافہ ہوتا ہے،

(۲) سِمَن۔ کے معنی لغت میں فربہ یعنی موٹا ہونا اور اصطلاحی تعریف اسکی یہ ہے ھوازدیادحجم الاجزاء الزائدۃ للجسم بما ینضم الیہ فی جمیع الاقطار علی نسبۃ طبیعیۃ یعنی باہر سے کسی چیز کے ملانے بڑھانے کی وجہ سے جسم کے اجزار زائدہ کی مقدار کا تمام جوانب میں تناسب طبعی کے مطابق بڑھ جانا، نمو اور سمن دونوں کی تعریف ایک ہی ہے صرف اجزار اصلیہ اور اجزار زائدہ کا فرق ہے کہ نمو اجزار اصلیہ کا بڑھنا ہے اور سمن اجزار زائدہ کا بڑھنا ہے جیسے کوئی انسان موٹا ہونے کی دوائیں اور غذائیں کھاتا ہے اس سے اس کے اجزار زائدہ یعنی گوشت چربی وغیرہ میں اضافہ ہو کر خوب موٹا ہو جاتا ہے،

(۳) تخلخل۔ کے معنی لغت میں کسی چیز کے اجزار کا ملاہوا نہ ہونا بیچ بیچ میں سے خالی ہونا اور اصطلاحی تعریف اسکی یہ ہے ھوازدیادُ مقدارِ الجسم من غیر ان ینضمّ الیہ غیرہ جسم کی مقدار کا بڑھ جانا کسی دوسری چیز کو اس میں ملائے بغیر۔ یعنی بغیر کسی شئے خارجی کے اضافہ کئے جسم کی مقدار بڑھ جائے جیسے ایک فٹ لمبی ربڑ کو کھینچ کر دو فٹ کے برابر کر دیا جائے کہ اس میں مقدار صغیر سے مقدار کبیر کی طرف انتقال ہو گیا ہے بغیر کسی شئے کے اضافہ کئے،

(۴) ذُبول۔ بروزن حصول، اس کے معنی لغت میں گھٹ جانا، مرجھا جانا، اور اصطلاح میں ذبول کے معنی انتقاصُ حجمِ الاجزاءِ الاصلیۃِ بما ینفصلُ عنہ فی جمیع الاقطارِ علی نسبۃٍ طبیعیۃٍ، جسم کے اجزار اصلیہ کی مقدار کا کم ہو جانا اس چیز کی وجہ سے جو اس سے جدا ہو جائے تمام اطراف میں طبعی تناسب پر، جیسے بڑھاپے کے زمانہ میں انسان کے بدن میں کمی واقع ہو جاتی ہے جس سے اس کے اجزار اصلیہ یعنی ہڈیوں اور پٹھوں وغیرہ کی مقدار طول عرض عمق تمام اطراف میں گھٹ جاتی ہے،

(۵) ھُزال، کے معنی لغت میں لاغری یعنی دبلا ہو جانا ہے اور اصطلاحی تعریف یہ ہے ھوانتقاصُ حجمِ الاجزاء الزائدۃ للجسم بما ینفصل منہ فی جمیع الاقطار علی نسبۃٍ طبیعیۃٍ ذبول اور ہزال کی تعریف میں بھی صرف اجزار اصلیہ اور زائدہ کا فرق ہے، آدمی کسی بیماری وغیرہ کی وجہ سے دبلا اور کمزور ہو جاتا ہے اعضاء بدن میں کمی واقع ہو جاتی ہے اس کے اجزار زائدہ یعنی گوشت اور چربی وغیرہ کی مقدار تمام اطراف میں کم ہو جاتی ہے اور ان دونوں میں بھی کمی کا واقع ہونا طبعی تناسب پر ہوتا ہے یعنی ہر ہر عضو میں اس کی طبعی ساخت اور بناوٹ کے مناسب کمی ہوتی ہے،

(۶) تکاثف کے معنی لغت میں گاڑھا ہو جانا، گنجان ہو جانا اور اصطلاح میں تکاثف کے معنی ہیں انتقاص مقدار الجسم من غیر ان ینفصل عنہ جزءٌ جسم کی مقدار کا کم ہو جانا اس سے کسی جزء کو جدا کئے اور نکالے بغیر۔ جیسے کھینچی ہوئی دو فٹ کی ربڑ کو چھوڑ دینا کہ وہ پھر ایک فٹ کی مقدار پر آجائے تو دیکھو ربڑ کی مقدار کم ہو گئی اور اس میں سے کسی جزء کو نکالا نہیں گیا۔

علیٰ نسبۃ طبیعیۃ جار مجرور سے مل کر ازدیاد مصدر کے متعلق ہے یعنی نمو اور سمن کے اندر جسم کی مقدار کا زیادہ ہونا طبعی تناسب پر ہوتا ہے اس قید سے ورم کو نکالنا مقصود ہے کیونکہ جب کسی عارض بیماری وغیرہ کی وجہ سے بدن کے کسی حصہ پر ورم آجاتا ہے تو اس میں جو زیادتی ہوتی ہے وہ طبعی تناسب کے خلاف ہوتی ہے چنانچہ اعضاء کی ساخت کی حد سے متجاوز ہو کر بے تکی سی ہو جاتی ہے پس ورم کو نمو اور سمن نہیں کہا جائیگا

والاجزاء الاصلیۃ ۔ کیونکہ نمو اور سمن کی تعریف میں اجزاء اصلیہ اور زائدہ کا ذکر آیا ہے اس لئے شارح ان کی تشریح کرتے ہیں کہ اجزاء اصلیہ وہ ہوتے ہیں جو حیوانات میں منی سے پیدا ہوتے ہیں جیسے ہڈی، پٹھا اور رباط، رباط وہ چیز کہلاتی ہے جس بدن کے اعضاء کے جوڑوں کو آپس میں ملایا جاتا ہے جیسے ہڈیوں کے سروں میں گوندا ور رالا سا ہوتا ہے، اور اجزاء زائدہ وہ ہیں جو خون سے پیدا ہوتے ہیں جیسے گوشت چربی اور رِواج، رواج کی تشریح عنقریب آرہی ہے،

فی بعض الحیوانات الخ شارح نے بعض الحیوانات کہا ہے اس لئے کہ حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حوا علیہا السلام کے اجزاء اصلیہ منی سے پیدا نہیں ہوئے بلکہ مٹی وغیرہ سے تیار کئے گئے ہیں۔

ھی المتولدۃ من المنی حیوانات کے اعتبار سے منی کہدیا ہے ورنہ مراد اس سے منی اور اس کے قائم مقام چیز ہے اس لئے کہ نباتات کے اجزاء منی سے تیار نہیں ہوتے بلکہ بیج سے تیار ہوتے ہیں جو نباتات میں منی کے قائم مقام اور اس کے درجہ میں ہوتا ہے اس لئے یہاں پر زیادہ مناسب عبارت اسطرح ہے الاجزاء الاصلیۃ ھی ما یتولد من المنی او مما بمنزلتہ،

والشحم والسمین ۔ شحم کے معنی چربی، اور سمین کے معنی رِواج، سمین بھی شحم (چربی) کی طرح ہوتی ہے فرق دونوں میں یہ ہے کہ شحم زیادہ نرم ہوتی ہے اور سمین اس سے کم نرم ہوتی ہے ہندی زبان میں اس کو رِواج کہتے ہیں۔

وقد عدّ العلّامۃ فی شرح القانون السِمَنَ والھُزالَ ایضاً من اقسام الحرکۃ الکمیۃ وھٰھنا بحث اذ الحرکۃ فی مقولۃٍ یستدعی امرًا واحدًا بعینہٖ یتوارد علیہ افرادُ تلک المقولۃ وظاھرٌ ان افرادَ المقدار فی النمو والذبول لا تتوارد علیٰ شئٍ واحدٍ بعینہٖ لان المقدارَ الکبیرَ فی النمو لم یعرض لما کان لہٗ المقدارُ الصغیرُ بل المقدارُ الکبیر انما یعرض لما کان لہٗ المقدارُ الصغیرُ مع امرٍ اٰخرَ یُنْضَمُّ الیہ وھٰذا المجموعُ غیرُ ما کان لہٗ المقدارُ الصغیر سواء کان متصلاً واحدًا اَوْلا وکذا المقدارُ الصغیرُ فی الذبول لم یعرض لما کان لہٗ المقدارُ الکبیرُ بل المقدارُ الصغیرُ انما ھو یعرضُ لجزءِ ما کان لہٗ المقدارُ الکبیرُ فمحلاَّ المقدارِ الکبیرِ والصغیرِ فی حالتیَ النمو والذبول متغایران فلیسا من الحرکۃ الکمیۃ وکذا الحالُ فی السِّمَنِ والھُزالِ فتنحصرُ حینئذٍ فی

التخلخل والتكاثف وأرادوا بالتخلخل ههنا ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره وبالتكاثف ان ينتقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء

ترجمہ اور علامہ (قطب الدین شیرازی) نے شرح القانون میں سمن اور ہزال کو بھی حرکت کمیہ کے اقسام میں سے شمار کیا ہے اور اس جگہ بحث (اعتراض) ہے اس لئے کہ کسی بھی مقولہ کے اندر حرکت ایک ایسی معین چیز کا تقاضا کرتی ہے جس پر اس مقولہ کے افراد یکے بعد دیگرے آتے رہیں اور ظاہر ہے کہ نمو اور ذبول میں مقدار کے افراد ایک معین چیز پر وارد نہیں ہوتے اس لئے کہ نمو کے اندر مقدار کبیر اس شئے کو عارض نہیں ہوتی جس کیلئے مقدار صغیر تھی بلکہ اس شئے کو عارض ہوتی ہے جس کیلئے مقدار صغیر تھی ساتھ ساتھ اس دوسری چیز کے جو اس کی طرف ملتی ہے اور یہ مجموعہ اس کے علاوہ ہے جس کے لئے مقدار صغیر تھی برابر ہے کہ وہ (مجموعہ) متصل واحد ہو یا نہ ہو اور ایسے ہی مقدار صغیر ذبول کے اندر اس چیز کو عارض نہیں ہوتی جس کیلئے مقدار کبیر تھی بلکہ مقدار صغیر اس چیز کے جزء کو عارض ہوتی ہے جس کے لئے مقدار کبیر تھی پس مقدار کبیر اور صغیر کے دونوں محل نمو اور ذبول کی حالتوں میں متغایر ہیں پس یہ دونوں (نمو اور ذبول) حرکت کمیہ میں سے نہیں ہیں اور یہ ہی حال سمن اور ہزال میں ہے پس اسوقت (حرکت کمیہ) منحصر ہو جاتی ہے تخلخل اور تکاثف میں اور مراد لیا ہے فلاسفہ نے تخلخل سے اس جگہ یہ کہ جسم کی مقدار اس کی طرف دوسرے جزء کو ملائے بغیر زیادہ ہو جائے اور تکاثف سے یہ (مراد لیا) کہ جسم کی مقدار اس سے کسی جزء کو جدا کئے بغیر کم ہو جائے۔

تشریح وقد عدّ العلامۃ الخ مصنف نے حرکت کمیہ کی مثال میں صرف دو قسموں (نمو اور ذبول) کو پیش کیا ہے لیکن علامہ قطب الدین شیرازی نے شرح القانون کے اندر حرکت کمیہ کے وہی چھ اقسام ذکر کئے ہیں جن کی تفصیل ہم بیان کر چکے ہیں یعنی نمو اور ذبول کے ساتھ انھوں نے سمن اور ہزال اور اسی طرح تخلخل اور تکاثف کو بھی حرکت کمیہ کے اقسام میں شمار کیا ہے، شارح نے یہاں سمن اور ہزال کے بارے میں تو کہدیا ہے کہ علامہ نے ان کو حرکت کمیہ میں شمار کیا ہے لیکن تخلخل اور تکاثف کا ذکر نہیں کیا حالانکہ علامہ نے شرح القانون میں تخلخل اور تکاثف کو بھی حرکت کمیہ میں شمار کیا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ تخلخل اور تکاثف کو حرکت کمیہ میں شمار کرنے پر شارح کو کوئی اعتراض نہیں اعتراض تو نمو و ذبول اور سمن و ہزال کے متعلق ہے کہ ان کو حرکت کمیہ میں شمار کرنا درست نہیں جیساکہ آگے وههنا بحث الخ میں اعتراض کی تفصیل آرہی ہے، اسلئے یہاں صرف سمن اور ہزال کا ہی ذکر کیا ہے غرض کہ شارح کو ماتن اور علامہ دونوں پر اعتراض ہے کہ نمو اور ذبول سمن اور ہزال کو حرکت کمیہ کے اقسام میں شمار کرنا درست نہیں ہے، حرکت کمیہ تو صرف تخلخل اور تکاثف میں منحصر ہے جیساکہ شارح آئندہ اس کی وضاحت فرمائیں گے،

فی شرح القانون، القانون شیخ رئیس ابو علی بن سینا کی مصنفہ علم طب کی ایک کتاب ہے، علامہ

قطب الدین شیرازی نے اس کی شرح کی ہے جس کو شرح القانون کہا جاتا ہے،

وھھنا بحث اذ الحرکۃ الخ نمو اور ذبول، سمن اور ہزال کو حرکت کمیہ میں شمار کرنے پر شارح اعتراض کرتے ہیں جس کا ذکر ہم نے ابھی کیا تھا اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ کسی بھی مقولہ میں جب حرکت واقع ہوتی ہے تو اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ ایک معین شئے جس کو حرکت لاحق ہو رہی ہے وہ بعینہ وبشخصہ باقی رہے اور اس پر اس مقولہ کے افراد یکے بعد دیگرے آتے رہیں جیسے کوئی جسم حرکت فی الاین کرتا ہے یعنی مثلاً مکانِ اعلیٰ سے مکانِ اسفل کی طرف حرکت کرتا ہے تو وہ جسم معین بعینہ باقی رہتا ہے اور مقولہ این کے افراد اس پر یکے بعد دیگرے وارد ہوتے رہتے ہیں کہ پہلے اس کو مکانِ اعلیٰ لاحق تھا اور اب مکانِ اسفل لاحق ہوگیا، اس جسم متحرک میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوتی اور کوئی تغیر نہیں آتا خلاصہ یہ ہوا کہ حرکت فی المقولہ کے لئے یہ ضروری ہے کہ جس شئے کو مقولہ کا ایک فرد لاحق ہوا ہے بعینہ اسی شئے کو مقولہ کا دوسرا فرد لاحق ہونا چاہئے، اور نمو و ذبول میں ایسا نہیں ہوتا کہ ایک ہی معین شئے پر مقدار کے متعدد افراد یکے بعد دیگرے آتے ہوں کیونکہ ابھی آپ پڑھ چکے ہیں کہ نمو میں جو مقدار بڑھتی ہے وہ خارج سے کسی شے کے اضافہ کرنے اور ملانے سے بڑھتی ہے پس نمو میں جس چیز کو مقدار صغیر لاحق تھی بعینہ اسی کو مقدار کبیر لاحق نہیں ہوتی بلکہ اس کو اور خارج سے ملائی ہوئی دوسری چیز کو یعنی دونوں کے مجموعہ کو لاحق ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مجموعہ بعینہ وہ نہیں ہے جس کو مقدار صغیر لاحق تھی پس مقدار صغیر اور کبیر کا محل ایک نہیں رہا متغایر ہو گیا، اسی طرح ذبول میں جو مقدار کم ہوتی ہے وہ اس کے کچھ حصہ کو نکال دینے کی وجہ سے ہوتی ہے پس اس میں بھی جس چیز کو مقدار کبیر لاحق تھی بعینہ اسی کو مقدار صغیر لاحق نہیں ہوتی کیونکہ مقدار کبیر تو کل کو لاحق تھی اور مقدار صغیر اس کے جزء کو لاحق ہو رہی ہے کچھ حصہ نکل جانے کی وجہ سے، اس میں بھی مقدار کبیر اور صغیر کے محل بدل گئے، یہی حال سمن اور ہزال کا ہے کیونکہ ان دونوں میں بھی مقدار کا بڑھنا اور کم ہونا خارج سے اضافہ کرنے، اور اس میں سے کچھ اجزاء نکل جانے کی وجہ سے ہوتا ہے، حاصل یہ ہے کہ خارج سے کوئی اضافہ نہ ہونا چاہئے اور نہ اس میں سے کچھ نکالا جائے بغیر اضافہ کئے مقدار بڑھ جائے اور بغیر نکالے مقدار گھٹ جائے تب اس کو حرکت کمیہ میں شمار کیا جا سکتا ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ ایسا صرف تخلخل اور تکاثف میں ہوتا ہے اس لئے حرکت کمیہ صرف تخلخل اور تکاثف میں منحصر ہو جاتی ہے نمو اور ذبول سمن اور ہزال کو حرکت کمیہ میں شمار کرنا غلط ہے اسی لئے شارح فرماتے ہیں فتنحصر حینئذٍ فی التخلخل والتکاثف۔

واراد وا بالتخلخل ھٰھنا الخ۔ شارح تخلخل اور تکاثف کی تعریف کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اگرچہ تخلخل اور تکاثف کے بہت سے معانی آتے ہیں لیکن اس جگہ یعنی حرکت فی الکم میں شمار کرنے کے مقام میں تخلخل سے جو معنی فلاسفہ نے مراد لئے ہیں وہ یہ ہیں ھو ازدیادُ مقدار الجسم من غیر ان ینضمّ الیہ غیرُہٗ جسم کی مقدار کا بڑھ جانا دوسری شئے کو اس کی طرف ملائے بغیر۔ اور تکاثف کے معنی مرادی یہ ہیں ھو انتقاص مقدار الجسم من غیر ان ینفصل عنہ جزءٌ جسم کی مقدار کا کم ہو جانا اس سے کسی جزء کو جدا کئے بغیر

جیسا کہ ہم ص۳۱۳ پر اس کی تشریح کر چکے ہیں، اور یہاں پر یہ معنی مراد لینے کی وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ حرکتِ کمیہ میں اسی کو شمار کیا جا سکتا ہے جس میں بغیر اضافہ کئے مقدار بڑھ جائے اور بغیر نکالے مقدار کم ہو جائے، تخلخل اور تکاثف کے جو دوسرے معانی اور اطلاقات ہیں وہ اگلی عبارت میں آ رہے ہیں۔

وقد يُطلق التخلخلُ على الانتفاش وهو اَن تتَبَاعدَ الاجزاءُ ويُدخِلها جسمٌ غريبٌ كالقُطنِ المنفوشِ والتكاثفُ على الاندماج وهو اَن تَتَقاربَ الاجزاءُ بحيثُ يخرجُ مابينها من الجسمِ الغريبِ كالقطنِ الملفوفِ بعدَ نَفشِه وقد يُطلقان على رِقّةِ القِوام وغِلظِه. ومادلّ على تحققهما اَنّ القارورةَ الضيّقةَ الرأسِ اذا كُبّت على الماء فلا يدخلها الماءُ اصلاً فاذا مُصّت مصًّا قويًّا ثم كُبّت عليه دَخَلها الماءُ وما ذلك لخلاءٍ حَدَث فيها بالمصّ لامتناعه بل لانّ المصّ اَخرجَ بعضَ الهواءِ واَحدثَ فى الهواءِ الباقى تخلخلاً فكبُرَ حجمُه بحيثُ يشغلُ مكانَ الخارج ايضًا ثم اَوجدَ فيه البردُ الذى فى الماء تكاثفًا فصَغُرَ حجمُه وعادَ بطبعه الى مقدارِه الذى كان له قبلَ المصّ فدَخَل فيها الماءُ ضرورةَ امتناع الخلاءِ هكذا قالوا واقول الظاهرُ اَنّ التكاثفَ ههنا ليس لبردِ الماءِ فان التجربةَ شاهدةٌ بان القارورةَ المذكورةَ اذا كُبّت على الماءِ الحارّ جدًّا يدخلُ فيها.

ترجمہ اور تخلخل کبھی بولا جاتا ہے انتفاش (دُھنے اور پھیل جانے) پر اور وہ یہ ہے کہ اجزاء دور دور ہو جائیں اور ان کے اندر کوئی اجنبی جسم داخل ہو جائے جیسے دُھنی ہوئی روئی اور تکاثف (بولا جاتا ہے) اندماج (سکڑ جانے اور اکٹھا ہو جانے) پر اور وہ یہ ہے کہ اجزاء قریب قریب ہو جائیں اس طور پر کہ ان اجزاء کے درمیان جو جسم اجنبی ہے وہ نکل جائے جیسے وہ روئی جس کو دُھننے کے بعد لپیٹ دیا جائے اور کبھی یہ دونوں بولے جاتے ہیں مادہ کے پتلا ہو جانے اور اس کے گاڑھا ہو جانے پر اور اس چیز میں سے جو ان دونوں (تخلخل اور تکاثف) کے متحقق ہونے پر دلالت کرتی ہے یہ ہے کہ تنگ مُنہ والی شیشی کو جب پانی پر اوندھا کیا جائے تو اس میں بالکل پانی داخل نہیں ہوتا پس جب اس شیشی کو قوت کے ساتھ چوسا جائے پھر پانی پر اوندھا کیا جائے تو اس میں پانی داخل ہو جاتا ہے، اور نہیں ہے یہ (دخولِ ماء) اس خلاء کی وجہ سے جو اس میں چوسنے کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہے خلاء کے محال ہونے کی وجہ سے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ چوسنے نے بعض ہوا کو نکال دیا اور باقی ہوا میں تخلخل پیدا کر دیا پس اس کی مقدار بڑی ہو گئی اس طرح کہ وہ خارج ہونے والی (ہوا) کے مکان کو بھی بھر دیتی ہے پھر اس (ہوا) میں اس ٹھنڈک نے جو پانی کے اندر ہے تکاثف کو موجود کر دیا پس اس (ہوا) کی مقدار چھوٹی ہو گئی اور وہ اپنی طبیعت سے اپنی اسی مقدار کی طرف لوٹ گئی جو اس کیلئے چوسنے سے پہلے تھی پس اس (شیشی) میں پانی داخل ہو گیا خلاء کے محال ہونے کے ضروری ہونے کی وجہ سے، لوگوں نے اسی طرح کہا ہے اور میں کہتا ہوں کہ ظاہر یہ ہے کہ

تکاثف اس جگہ پانی کی ٹھنڈک کی وجہ سے نہیں ہے اس لئے کہ تجربہ اس بات کا گواہ ہے کہ مذکورہ شیشی کو جب تیز گرم پانی پر اوندھا کیا جائے تو اس میں پانی داخل ہو جاتا ہے ،

تشریح وقد يطلق التخلخل الخ تخلخل اور تکاثف کے دوسرے معنی بیان کرتے ہیں کہ کبھی تخلخل کا اطلاق انتفاش پر اور تکاثف کا اطلاق اندماج پر ہوتا ہے، انتفاش کے معنی دُھنے اور پھیل جانے کے آتے ہیں یعنی کسی جسم کے اجزاء پھیل جائیں اور دور دور ہوجائیں اور ان کے درمیان اجنبی جسم داخل ہوجائے جیسے روئی کو جب دُھن دیا جاتا ہے تو اس کے اجزاء دور دور ہوجاتے ہیں اور ان کے درمیان ہوا داخل ہوجاتی ہے اور روئی کی مقدار بڑھ جاتی ہے ، یہ حرکت کمیہ والا تخلخل نہیں ہے اس لئے کہ روئی کی مقدار کا بڑھنا باہر سے ہوا کے اجزاء داخل ہونے کی وجہ سے ہوا ہے اور حرکت کمیہ والے تخلخل میں بغیر کسی شے کے اضافہ کے مقدار بڑھتی ہے جیسا کہ اس سے پہلے معلوم ہوچکا ہے ، اور اندماج کے معنی سکڑ جانا، اکٹھا ہوجانا یعنی جسم کے اجزاء کا قریب قریب ہوجانا اس طرح کہ ان کے درمیان جو اجنبی جسم ہے وہ نکل جائے جیسے دُھنی ہوئی روئی کو جب دُبا دیا اور لپیٹ دیا جاتا ہے تو اس کے پھیلے ہوئے اجزاء اکٹھے اور قریب قریب ہوجاتے ہیں اور ان کے درمیان جو ہوا کے اجزاء داخل ہوگئے تھے وہ نکل جاتے ہیں جس سے اس کی مقدار چھوٹی ہوجاتی ہے ، اس اندماج کو تکاثف کہہ دیتے ہیں مگر یہ بھی حرکتِ کمیہ والا تکاثف نہیں ہے اس لئے کہ اس میں جو مقدار کم ہوئی ہے یہ اجنبی جسم کے نکل جانے کی وجہ سے ہوئی ہے اور تکاثف میں مقدار کا چھوٹا ہونا بغیر کسی شے کے نکالے ہوتا ہے جیسا کہ پہلے معلوم ہوچکا ہے ، ہاں ان دونوں (انتفاش اور اندماج) کو حرکت فی الوضع میں شمار کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ ان دونوں میں روئی کے اجزاء کی وضع اور ترتیب میں انتقال اور تغیر پایا جارہا ہے

وقد يطلقان الخ :۔ تخلخل اور تکاثف کے ایک اور معنی بیان کرتے ہیں کہ تخلخل کا اطلاق کسی شے کے قوام یعنی مادہ کے پتلا ہوجانے پر اور تکاثف کا اطلاق قوام کے گاڑھا ہوجانے پر ہوتا ہے ، جیسے کسی چیز میں پانی زیادہ ڈال دیا جائے اور وہ پتلی ہوجائے تو یہ تخلخل ہے اور پانی کم ہوجانے کی وجہ سے وہ گاڑھی ہوجائے تو یہ تکاثف ہے ، اس معنی کے اعتبار سے بھی یہ دونوں حرکت کمیہ کے قبیل سے نہیں ہیں کیونکہ اس میں بھی مقدار کا بڑھنا گھٹنا پانی وغیرہ کے اضافہ اور کمی سے ہوا ہے البتہ اس معنی کے اعتبار سے ان کو حرکت فی الکیف میں داخل کیا جاسکتا ہے کیونکہ رِقت اور غلظت کیفیات میں سے ہیں ۔

على رقة القوام :۔ قوام بکسر القاف اس چیز کو کہا جاتا ہے جس سے کسی شے کا قیام ہو یعنی اصل اور مادہ جس سے کوئی چیز تیار کی جائے ،

ومما دل على تحققهما الخ ۔ شارح یہاں سے حرکت کمیہ والے تخلخل اور تکاثف کی مثال بیان کرتے ہیں جن میں مقدار کا بڑھنا اور گھٹنا بغیر انضمام شئے اور بغیر انفصال شے کے ہوتا ہے ، چنانچہ فرماتے ہیں کہ تخلخل اور تکاثف کے تحقق پر دلالت کرنے والی چیز یہ ہے کہ ایک تنگ منہ والی شیشی لیجائے اور ایک برتن میں

پانی بھر لیا جائے اس شیشی کو جب اوندھا کر کے پانی میں داخل کیا جائے گا تو اس کے اندر پانی بالکل داخل نہیں ہوگا کیونکہ شیشی کے اندر ہوا بھری ہوئی ہے اور ہوا کے نکلنے کا کوئی راستہ نہیں ہے کیونکہ شیشی کا منہ الٹا ہو کر پانی کے اندر ہے اور ہوا کا زور اوپر کی طرف ہوتا ہے کیونکہ ہوا کا مکان پانی کے اوپر ہوتا ہے اس لئے پانی میں الٹی ہوئی شیشی میں سے ہوا نہیں نکل سکتی اور ہوا کے ہوتے ہوئے پانی شیشی میں داخل نہیں ہوسکتا ورنہ تداخلِ اجسام لازم آئے گا جو کہ محال ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر آپ اس شیشی کو پانی کے اندر سیدھا کر دیں تو فوراً ہوا پانی کو چیرتی ہوئی بڑ بڑ کی آواز کرتی ہوئی اوپر کو نکل جائے گی اور پانی شیشی میں داخل ہوجائے گا، بہرحال جب آپ تنگ منہ والی شیشی کو پانی پر اوندھا کریں تو اس میں پانی داخل نہیں ہوتا لیکن اگر پانی میں داخل کرنے سے قبل اس شیشی سے منہ لگا کر اس کو قوت کے ساتھ چوس لیں جس سے اس کی بعض ہوا نکل کر منھ کے اندر چلی جائے اور پھر ایک دم اسکو پانی میں اوندھا کر دیں تو اس میں پانی داخل ہوجائے گا جتنے حصہ کی ہوا نکلی ہے اتنے حصہ میں پانی داخل ہوجائے گا۔ یہ پانی جو شیشی میں داخل ہو رہا ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ شیشی کے آدھے حصہ میں ہوا رہ گئی اور آدھا حصہ خالی ہوگیا تھا جس کو پانی نے پُر کر دیا کیونکہ خلاء تو محال ہے یعنی ایسی خالی جگہ کا پایا جانا جہاں اجسام میں سے کوئی بھی جسم نہ ہو محال ہے اس لئے یہ کہا جائیگا کہ جب شیشی کو چوسا گیا اور اس کی مثلاً آدھی ہوا منھ میں چلی گئی تو باقی آدھی ہوا میں تخلخل پیدا

ع۵ یہ فضاء میں جو ہم کو خالی جگہ نظر آتی ہے یہ خالی نہیں ہے بلکہ اس پوری فضاء میں ہوا بھری ہوئی ہے جہاں بھی کوئی خالی جگہ ہوتی ہے وہاں ہوا موجود ہوتی ہے، فلاسفہ کے یہاں جو دو قاعدے مسلّم ہیں ایک یہ کہ خلاء محال ہے دوسرا یہ کہ تداخلِ اجسام محال ہے اس کا مشاہدہ اور تجربہ آپ دن رات کرتے رہتے ہیں، مثلاً آپ قلم میں روشنائی بھرتے ہیں آپ ذرا ربڑ کو دبائے بغیر قلم کو روشنائی میں ڈالیں تو ربڑ میں روشنائی داخل نہیں ہوگی کیونکہ ربڑ میں ابھی ہوا بھری ہوئی ہے اگر اس کے ہوتے ہوئے روشنائی داخل ہوجائے تو تداخل اجسام لازم آئے گا اور یہ محال ہے، پھر جب آپ ربڑ کو دبا کر اس کی ہوا نکال دیں اور ربڑ کو چھوڑ دیں تو فوراً اس کے اندر روشنائی چڑھ جاتی ہے کیونکہ اگر روشنائی نہ چڑھے تو ربڑ میں خلاء لازم آئے گی اس لئے کہ ہوا اس کی نکل چکی ہے دوسری نئی ہوا اس کے اندر داخل نہیں ہوسکتی کیونکہ قلم کا منھ روشنائی میں ڈوبا ہوا ہے اس لئے ربڑ کو چھوڑ دینے کے بعد اس میں روشنائی کا چڑھنا ضروری ہوا خلاء کے محال ہونے کی وجہ سے،
ایسے ہی انجکشن میں اس کا مشاہدہ ہوتا ہے کہ انجکشن لگانے کیلئے سیرنج (پچکاری) میں دوا چڑھانے سے پہلے اسکی ہوا کو باہر نکالنا پڑتا ہے ورنہ تداخلِ اجسام لازم آئے گا اور ہوا نکالنے کے بعد جب پچکاری کو پیچھے کی طرف کھینچا جاتا ہے تو اس میں دوا کا چڑھنا ضروری ہوتا ہے ورنہ خلاء لازم آئے گی، ایسے ہی اگر آپ ایک برتن میں سے پانی پلاسٹک وغیرہ کی کسی پائپ کے ذریعہ دوسرے برتن میں منتقل کرنا چاہیں تو اگر آپ پائپ کا ایک کنارہ پانی میں ڈال دیں تو پائپ کے اندر ابھی پانی نہیں چڑھے گا اس لئے کہ پائپ میں ہوا موجود ہے اور پانی کی طبیعت خود اوپر چڑھنے کی ہے نہیں کہ وہ خود اوپر کو چڑھ کر ہوا کو دھکا دیکر نکال دے اور پائپ میں بھر جائے اس لئے پائپ کی ہوا کو نکالنا ضروری ہوگا اگر ہوا نکالے بغیر اس میں پانی چڑھ جائے تو تداخلِ اجسام لازم آئے گا اور یہ محال ہے اب اگر آپ پائپ کا ایک کنارہ پانی میں ڈال کر دوسرے کنارہ سے منھ لگا کر زور سے چوسیں اور اس کی ہوا منھ کے اندر کھینچ لیں تو پائپ میں پانی چڑھنا شروع ہوجائے گا اور آپ کے (باقی اگلے صفحہ پر)

ہوگیا کہ اس آدھی ہوا کی مقدار بڑھ کر پوری شیشی کے برابر ہو گئی اور اس نے پوری شیشی کو پُر کردیا اور ظاہر ہے کہ شیشی میں مسامات اور سوراخ نہ ہونے کی وجہ سے باہر سے ہوا اندر داخل نہیں ہو سکتی جس کے اضافہ سے مقدار بڑھ جائے پس یہی کہا جائیگا کہ آدھی شیشی کی ہوا کی مقدار باہر سے کسی شے کے اضافہ کئے اور ملائے بغیر بڑھ کر پوری شیشی کے برابر ہوگئی اور اسی کا نام تخلخل ہے پھر جب اس شیشی کو پانی میں اوندھا کیا گیا تو پانی کی برودت کی وجہ سے پوری شیشی میں پھیلی ہوئی ہوا سکڑ کر آدھے حصہ میں چلی گئی جس سے اس کی مقدار بغیر کچھ نکالے چھوٹی ہوگئی اور آدھے حصہ میں پانی داخل ہوگیا، اور ہوا کی مقدار کا بغیر کچھ نکالے سکڑ کر چھوٹا ہو جانا اسی کا نام تکاثف ہے، اس طرح ہوا کے اندر حرکت کمیہ والے تخلخل اور تکاثف کا تحقق ہوتا ہے،

القارورۃ الضیقۃ الرأس قارورہ کے معنی شیشی کے آتے ہیں ضیقۃ الرأس کے معنی تنگ منھ والی، یہ قید اس لئے لگائی ہے کہ چوڑے اور کشادہ منھ والی شیشی کو منھ سے چوسنا دشوار ہوتا ہے اس میں یہ احتمال رہے گا کہ شاید شیشی کا پورا منھ اپنے منھ میں نہ آیا ہو شیشی کے منھ کے بعض حصہ سے چوسا گیا اور بعض حصہ سے ہوا اندر داخل ہوگئی پس خلاء لازم نہیں آئے گی اور تخلخل بھی ثابت نہیں ہوگا

مُصَّتْ - مَصَّ یَمُصُّ (ن) مَصًّا بمعنی چوسنا سے ماضی مجہول کا صیغہ ہے، نائب فاعل اسکا قارورہ ہے
کُبَّتْ - کَبَّ یَکُبُّ (ن) کَبًّا بمعنی اوندھا کرنا، الٹا کرنا سے ماضی مجہول کا صیغہ ہے،

اَوْجَدَ فیہ البردُ الذی - اَوْجَدَ ایجاد باب افعال سے ماضی معروف کا صیغہ ہے البَرْدُ اس کا فاعل ہے اور تکاثفاً اَوْجَدَ کا مفعول ہے یعنی پانی میں جو ٹھنڈک ہے اس نے ہوا میں تکاثف پیدا کردیا۔

ھٰکذا قالوا واقول الظاھر الخ اور جو کہا گیا ہے کہ پانی کی برودت نے ہوا میں تکاثف پیدا کردیا شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ لوگوں نے اگرچہ یہی کہا ہے لیکن میں یہ کہتا ہوں کہ ظاہر یہ ہے کہ یہاں تکاثف پانی کی برودت سے پیدا نہیں ہوا کیونکہ اگر برودت اس کا سبب ہوتی تو گرم پانی سے تکاثف پیدا نہ ہوتا حالانکہ تجربہ سے یہ بات ثابت ہے کہ اگر شیشی چوس کر نہایت تیز گرم پانی پر اوندھی کی جائے تب بھی اسمیں پانی داخل ہو جاتا ہے اور ہوا اسکڑ جاتی ہے اس میں تکاثف پیدا ہو جاتا ہے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) منھ تک پانی پہنچ جائے گا کیونکہ پائپ کی ہوا منھ میں نکل چکی ہے اگر اس میں پانی بھی نہ چڑھے تو خلاء لازم آئے گی اور یہ محال ہے، بہرحال جب پانی آپ کے منھ تک پہنچ جائے تو پائپ کا وہ کنارہ منھ سے نکال کر دوسرے خالی برتن میں چھوڑ دیں تو آپ دیکھیں گے کہ پائپ کے ذریعہ ایک برتن سے دوسرے برتن میں پانی منتقل ہونے کا ایک سلسلہ شروع ہو جائے گا اور اس برتن کا سارا پانی دوسرے برتن میں چلا جائیگا لیکن اگر آپ پانی میں سے پائپ کا کنارہ نکال کر پھر ڈالیں تو پانی چڑھنا بند ہو جائے گا کیونکہ اب پائپ میں ہوا بھر چکی ہے اس ہوا کو چوس کر دوبارہ نکالنا پڑے گا، تو دیکھئے مذکورہ طریقہ سے پائپ کے ذریعہ جو ایک برتن سے دوسرے برتن میں خود بخود پانی منتقل ہو رہا ہے کیا یہاں کوئی الیکٹرک مشین اور موٹر لگا ہوا ہے؟ یا لگائی ہیں بلکہ یہ دو مشینوں کے ذریعہ منتقل ہو رہا ہے ایک مشین خلاء کے محال ہونے کی اور دوسری مشین تداخل اجسام کے محال ہونے کی لگی ہوئی ہے خوب سمجھ لو۔ ۱۲ محمد انور عفرلہٗ

وحركةٌ في الكيف كتسخّن الماءِ وتبرّدهٖ مع بقاء صورته النوعية وتسمّى هذه الحركة استحالةً وحركةٌ في الاينِ وهي انتقال الجسم من مكانٍ الى مكانٍ بل من اينٍ الى اينٍ اٰخر على سبيل التدريج وتسمّى نقلةً وحركةٌ في الوضع وهي ان تكونَ للجسمِ حركةٌ على الاستدارة فانّ كل واحدٍ من اجزائه يباين اي يفارق كلَّ واحدٍ من اجزاءِ مكانه لو كان له مكانٌ ويلازم كلّه مكانَه فقد اختلف نسبةُ اجزائه الى اجزاء مكانه على التدريج اقول ههنا بحثٌ اذ قد عُلِمَ مما سبق انّ الحركة في الوضع هي الانتقال من وضعٍ الى اٰخر تدريجًا ولا نسلّم انّ ذلك الانتقال منحصرٌ في ما ذكره فانّ القائم اذا قعدَ ينتقل من وضعٍ الى وضعٍ مع انه لا يتحرك على الاستدارة وثبوتُ الحركة الاينية له لا ينافي ذلك

ترجمہ اور (دوسری قسم) کیفیت میں حرکت (ہے) جیسے پانی کا گرم ہونا اور اس کا ٹھنڈا ہونا اس کی صورت نوعیہ کے باقی رہنے کے ساتھ اور اس حرکت کا نام استحالہ (بدلنا) رکھا جاتا ہے اور (تیسری قسم) اَیْنْ میں حرکت (ہے) اور وہ جسم کا ایک مکان سے (دوسرے) مکان کی طرف منتقل ہونا ہے بلکہ ایک اَیْن سے دوسرے اَیْن کی طرف آہستگی کے طریقہ پر اور اس کا نام نُقلہ (منتقل ہونا) رکھا جاتا ہے اور (چوتھی قسم) وضع میں حرکت (ہے) اور وہ یہ ہے کہ جسم کیلئے گھومنے کے طریقہ پر حرکت ہو اس لئے کہ اس کے اجزاء میں سے ہر واحد مبائن یعنی جُدا ہو جاتا ہے اپنے مکان کے اجزاء میں سے ہر واحد سے اگر اس کیلئے مکان ہو اور پورا مجموعہ اپنے مکان پر ثابت رہتا ہے پس اس کے اجزاء کی نسبت اپنے مکان کے اجزاء کی طرف آہستہ آہستہ بدل گئی، میں کہتا ہوں اس جگہ اعتراض ہے اس لئے کہ گذشتہ کلام سے یہ معلوم ہوا ہے کہ حرکت فی الوضع وہ ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف آہستہ منتقل ہونا ہے اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ انتقال اس چیز میں منحصر ہے جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے اس لئے کہ کھڑا ہونے والا جب بیٹھ جائے تو وہ ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف منتقل ہوتا ہے باوجودیکہ وہ گھومنے کے طریقہ پر حرکت نہیں کرتا اور حرکت اینیہ کا اس کیلئے ثابت ہونا اسکے منافی نہیں ہے۔

تشریح وحركة في الكيف الخ حرکت فی المقولہ کے اقسام اربعہ میں سے دوسری قسم حرکت فی الکیف ہے یعنی کیفیت کی ایک نوع سے دوسری نوع کی طرف حرکت ہونا، جیسے پانی کا گرم ہونا اور اس کا ٹھنڈا ہونا یعنی پانی کا برودت سے حرارت کی طرف اور حرارت سے برودت کی طرف منتقل ہونا،

كتسخّن الماء الخ تسخّن باب تفعّل کا مصدر ہے بمعنی گرم ہونا سخونۃ بمعنی حرارت سے ماخوذ ہے،

مع بقاء صورته النوعية یعنی حرکت فی الکیف اس وقت کہلائے گی جب کہ پانی کی صورت نوعیہ باقی رہے صرف کیفیت میں تبدیلی واقع ہو بایں طور کہ حرارت سے برودت کی طرف یا برودت سے حرارت کی طرف منتقل ہو جائے، کیونکہ اگر پانی کی صورت نوعیہ بھی بدل جائے یعنی صورت مائیہ زائل ہو کر صورت ہوائیہ پیدا ہو گی تو یہ انتقال حرکت نہیں بلکہ کون و فساد کہلائیگا کیونکہ یہ انتقال دفعی ہوگا تدریجی نہ ہوگا جیسا کہ آپ صفحہ ۲۹۷ پر مفصل پڑھ چکے ہو،

ولتسمی ھذہ الحرکۃ استحالۃ ۔ حرکت فی الکیف کا دوسرا نام استحالہ ہے، استحالہ باب استفعال کا مصدر ہے بمعنی بدلنا، ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہونا،

وحرکۃ فی الاین الخ ۔ تیسری قسم حرکت فی الاین ہے مصنف نے حرکت فی الاین کی تعریف کی ہے وھی انتقال الجسم من مکان الی مکان اٰخر جسم کا ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہونا، شارح فرماتے ہیں۔ بل من اَین الی اَین اٰخر کہ تعریف میں مکان کے بجائے اَین کہنا چاہئے تھا کیونکہ این مکان کو نہیں کہا جاتا بلکہ اَین اس حالت کو کہا جاتا ہے جو کسی جسم کو مکان میں آنے کے بعد حاصل ہوتی ہے، ممکن ہے مصنف نے مکان سے مراد مجازاً اَین لیا ہو یا پھر یہ توجیہ کرلی جائے کہ حالۃ حاصلۃ محذوف ہے اور مراد یہ ہے انتقالُ الجسم من حالۃ حاصلۃ من مکان الی حالۃ حاصلۃ من مکان اٰخر،

ولتسمی نُقلۃ ، حرکت فی الاین کو نُقلہ بھی کہا جاتا ہے، نُقلہ شعلہ کے وزن پر انتقال ہی کے معنی میں ہے،

وحرکۃ فی الوضع الخ ۔ چوتھی قسم حرکت فی الوضع ہے، وضع کے معنی آپ پہلے پڑھ چکے ہیں کہ وضع اس ہیئت کو کہا جاتا ہے جو کسی شے کو اس کے بعض اجزاء کی بعض اجزاء کی طرف نسبت کرنے سے حاصل ہوتی ہے جیسے کھڑے ہونے بیٹھنے اور لیٹنے وغیرہ کی ہیئت، حرکت فی الوضع کی تعریف ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف تدریجاً منتقل ہونا ہے جیسے کھڑا ہونیوالا بیٹھ جائے یا لیٹ جائے یا بیٹھنے والا کھڑا ہوجائے یہ حرکت فی الوضع ہے، مصنف نے جو یہ فرمایا ہے وھی ان تکون للجسم حرکۃ علی الاستدارۃ کہ حرکت فی الوضع یہ ہے کہ جسم گھومنے کے طریقہ پر حرکت کرے یہ حرکت فی الوضع کی تعریف نہیں ہے جس سے یہ شبہ ہو کہ حرکت فی الوضع حرکت علی الاستدارہ ہی میں منحصر ہے بلکہ یہ حرکت فی الوضع کی صرف ایک مثال ہے گویا مصنف کی عبارت میں حرف تشبیہ محذوف ہے اور عبارت اس طرح ہے کما اذا تکون للجسم حرکۃ علی الاستدارۃ پس حرکت فی الوضع کی ایک مثال تو وہ ہوئی جو ابھی اوپر گذری ہے کہ کھڑا ہونیوالا بیٹھ جائے یا لیٹ جائے یا بیٹھنے والا کھڑا ہوجائے اور ایک مثال حرکت علی الاستدارہ ہے جو مصنف نے بیان کی ہے جیسے گیند اپنے مرکز پر رہتے ہوئے گھومتی رہے یا چکی کا پاٹ اپنے مرکز پر رہتا ہوا گھومتا ہے یہ بھی حرکت فی الوضع ہے کیونکہ اس میں چکی کے پتھر یا گیند کا ہر ہر جزء اس کے مکان کے ہر ہر جزء سے جدا ہوتا رہتا ہے کہ یہ جزء اب مکان کے اس جزء میں ہے اور اب دوسرے جزء میں چلا گیا اور اب تیسرے جزء میں چلا گیا اس طرح اس کے اجزاء کی نسبت اس کے مکان کے اجزاء کی طرف بدلتی رہتی ہے البتہ جسم کا پورا مجموعہ اپنے مکان پر ثابت اور لازم رہتا ہے مکان سے جدا نہیں ہوتا کیونکہ وہ مرکز پر رہتے ہوئے گھوم رہا ہے صرف اجزاء کی نسبت بدل رہی ہے اور اجزاء کی نسبت کا بدلنا یہ وضع کا بدلنا ہے پس گویا یہ جسم ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف منتقل ہو رہا ہے اور یہی حرکت فی الوضع ہے۔

لو کان لہ مکان ۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ فلک الافلاک کیلئے حرکت وضعیہ ثابت ہے جیسا کہ آئندہ فلکیات کی بحث میں بیان کیا جائے گا انشاء اللہ، حالانکہ اس کیلئے مکان نہیں ہوتا جیسا کہ صفحہ ۲۷۵ پر معلوم ہو چکا ہے پس یفارق کل واحد من اجزاءہ مکانہ کہنا صحیح نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ اجزاء جسم کا مکان

اجزاء سے مفارق ہونے کا اعتبار صرف اس چیز میں کیا گیا ہے جس کے لئے مکان ہو مطلقاً اعتبار نہیں کیا گیا ہے لیکن اس سے بہتر جواب یہ ہے کہ "اجزاء مکانہ" میں مکان سے مراد حیز ہے گویا خاص بولکر عام مراد لیا گیا ہے اور فلک الافلاک کیلئے اگرچہ مکان نہیں ہوتا لیکن اس کیلئے حیز ہوتا ہے کما مر علی ص ۲۷۶

وَیلازم کلہ مکانہ ۔ اور جسم کا پورا مجموعہ اپنے مکان پر ثابت اور لازم رہتا ہے اس سے جدا نہیں ہوتا چنانچہ چکی کا پاٹ گھومتا ہوا پورا کا پورا ایک ہی جگہ رہتا ہے اگرچہ اس کے اجزاء کا مکان بدلتا رہتا ہے جس سے مجموعہ کی وضع تو بدلتی رہتی ہے مگر اس کا مکان نہیں بدلتا، مصنف نے یہ ایسی مثال پیش کی ہے جس میں صرف حرکت وضعیہ پائی جاتی ہے کوئی دوسری حرکت نہیں، ورنہ حرکت وضعیہ کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ گیند کو لڑھکایا جائے وہ بھی حرکت علی الاستدارہ کرتی ہے اور اس کی وضع بدلتی رہتی ہے مگر ساتھ ساتھ اس کا مکان بھی بدلتا رہتا ہے پس اس میں حرکت وضعیہ کے ساتھ ساتھ حرکت اینیہ بھی پائی جاتی ہے، ایسے ہی قائم جب بیٹھ جائے یا قاعد کھڑا ہو جائے یا لیٹ جائے تو اس کی اگرچہ وضع بدلتی ہے مگر ساتھ ساتھ مکان بھی بدلتا جاتا ہے اس میں بھی حرکت وضعیہ کیساتھ حرکت اینیہ متحقق ہوتی ہے، یہ مثالیں خالص حرکت وضعیہ کی نہیں ہیں اس لئے مصنف نے ان دونوں مثالوں کے بجائے ایسی مثال بیان کی ہے جس میں خالص حرکت وضعیہ موجود ہے حرکت اینیہ نہیں فافہم۔

اقول ھٰھنا بحث الخ شارح حرکت فی الوضع کی تعریف پر اعتراض کرتے ہیں یہ اعتراض شرح حکمۃ العین سے ماخوذ ہے مگر تعجب یہ ہے کہ شارح نے اقول کہکر اسکو اپنی طرف منسوب کر دیا ہے ممکن ہے کہ شرح حکمۃ العین میں دیکھے بغیر شارح کے ذہن میں براہ راست یہ اشکال پیدا ہوا ہو، اشکال یہ ہے کہ جب حرکت فی الاین انتقال من این الی این آخر علی التدریج کو کہا جاتا ہے تو حرکت فی الوضع کی تعریف انتقال من وضع الی وضع آخر علی سبیل التدریج ہونی چاہئے جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ حرکت فی الوضع میں صرف وضع بدل جانی چاہئے حرکت علی الاستدارہ ہو یا نہو، اور مصنف نے یہاں پر حرکت فی الوضع کی تعریف حرکت علی الاستدارہ سے کی ہے جس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ حرکت فی الوضع حرکت علی الاستدارہ میں منحصر ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ قائم جب بیٹھ جاتا ہے تو وہ ایک وضع سے دوسری وضع کیطرف منتقل ہوتا ہے حالانکہ وہ حرکت علی الاستدارہ نہیں کرتا تو دیکھو انتقال من الوضع الی وضع بغیر حرکت علی الاستدارہ کے پایا جا رہا ہے پس حرکت وضعیہ کو حرکت علی الاستدارہ میں منحصر کر دینا اور اس کے ساتھ تعریف کرنا درست نہیں ہے، مگر اس اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ پچھلے صفحہ پر گذر چکا ہے کہ مصنف کی عبارت ہی ان تکون للجسم حرکۃ علی الاستدارۃ یہ حرکت وضعیہ کی تعریف نہیں ہے اور حرکت وضعیہ کو حرکت علی الاستدارہ میں منحصر کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ یہ تو صرف ایک مثال ہے اور حرف تشبیہ محذوف ہے یعنی کما اذا تکون للجسم حرکۃ علی الاستدارۃ تعریف تو حرکت وضعیہ کی وہی ہے جو آپ نے ذکر کی ہے یعنی الانتقال من وضع الی وضع آخر علی سبیل التدریج۔

وثبوت الحرکۃ الاینیۃ الخ ۔ سوال مقدر کا جواب ہے کہ قائم اذا قعد کو آپ نے حرکت فی الوضع کی مثال

میں پیش کیا ہے حالانکہ اس میں تو حرکت اینیہ پائی جارہی ہے کیونکہ قائم جب بیٹھ جاتا ہے تو اس کا مکان بدل جاتا ہے پس اس کو حرکت فی الوضع کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں ہے، جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر اس میں حرکت اینیہ پائی گئی تو کیا ہوا یہ دیکھو کہ حرکت فی الوضع ہے یا نہیں ظاہر ہے کہ اس میں حرکت فی الوضع متحقق ہے کیونکہ قائم کی وضع قاعد کی وضع سے متغایر ہے پس ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف انتقال متحقق ہے اس کے ساتھ ساتھ اگر حرکت اینیہ بھی پائی گئی تو یہ قابل اشکال بات نہیں ہے اس لئے کہ حرکت اینیہ حرکت وضعیہ کے منافی نہیں ہے دونوں جمع ہوسکتی ہیں لہٰذا حرکت فی الوضع کی مثال میں اس کو پیش کرنا درست ہے،

والاظهر ان الحركة واقعة في بواقي مقولات العرض ايضا اما الاضافة فلانه اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء اخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الاخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع اخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم اخر ثم تحرك منه في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجيا واما الملك فلان العمامة اذا تحركت الى النزول او الصعود فلاشك انه يتغير هيأة احاطتها بالتدريج تبعا لحركتها في الاين واما الفعل والانفعال فلانه اذا تحرك الجسم من سخونة الى اشد منها بالتدريج تحرك من تسخين الى تسخين اقوى منه كذلك واذا زاد الاستعداد في قابل السخونة اشتد التسخين۔

ترجمہ اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ حرکت عرض کے باقی مقولات میں بھی واقع ہوتی ہے بہرحال اضافت (میں) پس اس لئے کہ جب یہ فرض کیا جائے کہ ایک پانی دوسرے پانی سے زیادہ گرم ہو اور وہ کیف میں حرکت کرے یہاں تک کہ اس کی گرمی دوسرے پانی کی گرمی سے کمزور ہو جائے پس بیشک یہ پانی اضافت کی ایک نوع سے مراد لیتا ہوں میں اشدیت کو اس کی دوسری نوع اضعفیت کو مراد لیتا ہوں کی طرف تدریجاً منتقل ہوا ہے، اسی طرح جب کوئی جسم سب سے اوپر کے مکان میں ہو پھر حرکت فی الاین کرے یہاں تک کہ وہ سب سے نیچے کے مکان میں آجائے یا ایک جسم دوسرے جسم سے مقدار کے لحاظ سے چھوٹا ہو پھر وہ کم کے اندر حرکت کرے یہاں تک کہ وہ اس سے بھی چھوٹا مقدار والا ہو جائے یا کوئی جسم اپنی وضعوں میں سے سب سے اشرف وضع پر ہو پھر وہ ایسی وضع کی طرف حرکت کرے جو اس کی اوضاع میں سے بہت زیادہ خسیس (گھٹیا درجہ کی) ہے پس جسم ان صورتوں میں بھی ایک اضافت سے دوسری اضافت کی طرف تدریجاً منتقل ہو رہا ہے اور بہرحال ملک پس اس لئے کہ پگڑی جب نیچے اترنے یا اوپر چڑھنے کی طرف

حرکت کرے تو کوئی شک نہیں ہے کہ عمامہ کے احاطہ کرنے کی ہیئت آہستگی کے ساتھ بدل جاتی ہے اس کی حرکت فی الاین کے تابع ہو کر اور بہرحال فعل اور انفعال پس اس لئے کہ جب جسم ایک حرارت سے اس سے زیادہ سخت حرارت کی طرف آہستگی کے ساتھ حرکت کرے تو وہ ایک گرم ہونے سے اس سے زیادہ قوی گرم ہونے کی طرف اسی طرح (تدریجاً) حرکت کرے گا اور جب حرارت کو قبول کرنے والی چیز میں استعداد بڑھے گی تو گرم کرنا زیادہ ہوگا،

تشریح والاظهران الحركة الخ صفحہ ۳۱ پر کہا گیا تھا کہ مصنف نے اگرچہ حرکت کے اقسام اربعہ بیان کئے ہیں مگر حرکت ان ہی چار مقولات میں منحصر نہیں ہے بلکہ دیگر پانچ مقولات (اضافت، متی، فعل، انفعال اور متیٰ) میں بھی حرکت واقع ہوتی ہے البتہ مذکورہ مقولات اربعہ (کم، کیف، این، وضع) میں حرکت بلاواسطہ واقع ہوتی ہے اور ان پانچ میں حرکت بالواسطہ یعنی انہی چاروں میں سے کسی ایک کے تابع ہو کر واقع ہوتی ہے چنانچہ شارح یہاں سے اسی بات کو بیان کرتے ہیں کہ زیادہ ظاہر یہ ہے کہ حرکت باقی مقولات خمسہ میں بھی واقع ہوتی ہے، مقولۂ اضافت میں تو چاروں کے واسطہ سے واقع ہوتی ہے، اسی لئے شارح حرکت فی الاضافۃ کی چار مثالیں بیان کرتے ہیں ایک حرکت فی الکیف کے تابع ہو کر دوسری حرکت فی الاین کے تابع ہو کر تیسری حرکت فی الکم کے تابع ہو کر چوتھی حرکت فی الوضع کے تابع ہو کر

اما الاضافۃ فلانہ الخ یہ حرکت فی الاضافۃ تبعاً للحرکۃ فی الکیف کی مثال ہے، جیسے ایک پانی زیادہ سخت گرم ہو اور دوسرا پانی کم گرم ہو تو ایک میں اشدیت اور دوسرے میں اضعفیت ہے، اشدیت اور اضعفیت یہ دونوں مقولۂ اضافت کی دو نوعیں ہیں اشدیت کا سمجھنا اضعفیت پر اور اضعفیت کا سمجھنا اشدیت پر موقوف ہے اب اگر یہ زیادہ تیز گرم پانی کیف میں حرکت کرے یعنی حرارت شدیدہ سے ضعیفہ کیطرف حرکت کرے کہ اس تیز گرم پانی کی حرارت کم ہو کر کم گرم پانی سے بھی زیادہ ضعیف اور ہلکی ہو جائے تو دیکھو تیز گرم پانی میں پہلے اشدیت تھی اب اس میں اضعفیت آگئی ہے تو یہ اضافت کی ایک نوع (اشدیت) دوسری نوع (اضعفیت) کی طرف تدریجاً انتقال ہے لہذا یہ حرکت فی الاضافت ہے لیکن اصل حرکت کیف میں ہوئی ہے کیونکہ پانی نے حرارت شدیدہ سے حرارت ضعیفہ کیطرف حرکت کی ہے اس کے ضمن میں حرکت فی الاضافۃ پائی گئی دوسرے پانی کی طرف نسبت کرنے کے اعتبار سے،

وکذلک اذا کان جسم الخ یہ دوسری صورت (حرکت فی الاضافۃ تبعاً للحرکۃ فی الاین) کی مثال ہے کہ ایک جسم اوپر والے مکان میں ہے دوسرا جسم اس سے نیچے ہے تو دیکھو اوپر والے جسم میں اعلویت اور نیچے والے جسم میں اسفلیت ہے اور اعلویت و اسفلیت بھی اضافات میں سے ہیں کہ ہر ایک کا سمجھنا دوسری پر موقوف ہے اب اگر اوپر والا جسم حرکت فی الاین کرے یعنی اوپر والا جسم حرکت فی الاین کرتا ہوا نیچے آئے یہاں تک کہ نیچے والے جسم سے بھی نیچے پہنچ جائے تو دیکھو اس اوپر والے جسم میں پہلے اعلویت تھی اور اب دوسرے جسم سے بھی نیچے آجانے کی وجہ سے اس میں اسفلیت آگئی ہے پس یہ ایک اضافت (اعلویت) سے دوسری اضافت (اسفلیت) کی طرف انتقال ہے یہ حرکت فی الاضافۃ ہے مگر اصل حرکت فی الاین ہوئی ہے کہ جسم اوپر سے نیچے آگیا ہے اور اس کے تابع ہو کر حرکت فی الاضافۃ متحقق ہو رہی ہے کہ وہ جسم اعلویت سے اسفلیت کی طرف منتقل ہو رہا ہے،

اوکان اصغر مقدارًا الخ۔ یہ تیسری صورت (حرکت فی الاضافۃ تبعًا للحرکۃ فی الکم) کی مثال ہے کہ ایک جسم دوسرے جسم سے مقدار میں چھوٹا ہو مثلًا ایک ربڑ ایک فٹ لمبی ہے اور دوسری ربڑ دو فٹ لمبی ہے، اب ایک فٹ والی ربڑ حرکت فی الکم کرے یعنی اس کو کھینچا جائے یہاں تک کہ دو فٹ سے بھی زیادہ ہوجائے تو دیکھو اب تک اس پہلی ربڑ میں اصغریت تھی اور اب حرکت فی الکم کرنے یعنی کھینچنے کے بعد اس میں اس دوسری ربڑ کے اعتبار سے اکبریت آگئی ہے پس یہ اصغریت سے اکبریت کی طرف حرکت ہوئی، اصغریت اور اکبریت اضافی چیزوں میں سے ہے پس یہ ایک اضافت سے دوسری اضافت کی طرف حرکت ہے مگر اصل حرکت کم کے اندر ہوئی ہے اس کے تابع ہوکر حرکت فی الاضافت پائی گئی،

اوکان علی اشرف اوضاعہ الخ۔ یہ چوتھی صورت (حرکۃ فی الاضافۃ تبعًا للحرکۃ فی الوضع) کی مثال ہے کہ ایک جسم دوسرے جسم کے اعتبار سے اشرف وضع پر ہے دوسرا جسم اس سے ادنیٰ درجہ کی وضع پر ہے اب اگر پہلا جسم حرکت فی الوضع کرے یہاں تک کہ ادنیٰ اور ارذل وضع والے جسم سے بھی ادنیٰ اور گھٹیا وضع پر ہوجائے تو دیکھو اب تک پہلے جسم میں دوسرے جسم کے اعتبار سے اشرفیت تھی اور اب اس جسم آخر کے اعتبار سے اس میں ارذلیت اور اخسیت آگئی ہے پس یہ ایک اضافت (اشرفیت) سے دوسری اضافت (اخسیت اور ارذلیت) کی طرف حرکت ہوئی مگر اصل حرکت وضع کے اندر ہوئی ہے اس کے تابع ہوکر حرکت فی الاضافت پائی جا رہی ہے،

واما الملك فلان العمامۃ الخ۔ اب تک تو مقولۂ اضافت میں حرکت کا بیان تھا جو چاروں مقولات کے واسطہ سے متحقق ہوتی ہے اب یہاں سے مقولۂ مِلک میں حرکت کا بیان ہے جو صرف حرکت فی الاین کے تابع ہوکر پائی جاتی ہے، مِلک کی تعریف آپ صفحہ ۲۹۵ پر پڑھ چکے ہیں کہ مِلک وہ ہیئت ہے جو کسی جسم کو احاطہ کرنے کے بعد حاصل ہوتی ہے خواہ کل جسم کا احاطہ ہو یا بعض کا جیسے قمیص پہننا چادر اوڑھنا عمامہ اور ٹوپی پہننا وغیرہ، حرکت فی المِلک تبعًا للحرکۃ فی الاین کی مثال پیش کرتے ہیں کہ عمامہ جو سر پر بالکل درست رکھا ہوا ہے اگر وہ نیچے کو ہوکر پیشانی پر آجائے یا اوپر کو ہوجائے تو دیکھو عمامہ اصل میں تو حرکت فی الاین کر رہا ہے لیکن اس کے تابع ہوکر احاطہ کرنے کی ہیئت بھی بدلتی جا رہی ہے یعنی حرکت فی المِلک ہو رہی ہے پس یہ حرکت فی المِلک ہے جو حرکت فی الاین کے تابع ہوکر متحقق ہو رہی ہے،

واما الفعل والانفعال الخ مقولۂ فعل اور مقولۂ انفعال میں حرکت، حرکت فی الکیف کے ساتھ پائی جاتی ہے بایں طور کہ پانی جب حرکت فی الکیف کرتا ہے یعنی ایک سخونت (حرارت) سے دوسری سخونت کی طرف مثلًا حرارتِ خفیفہ سے حرارتِ شدیدہ کی طرف حرکت کرتا ہے تو چونکہ سخونت کے پیدا ہونے کے لئے مُسَخِّن (گرم کرنے والی چیز جیسے آگ) کی تاثیر ضروری ہے جب مسخن کی تاثیر خفیف ہوگی تو سخونت وحرارت بھی خفیف ہوگی اور جب اس کی تاثیر شدید ہوگی تو حرارت بھی شدید ہوگی کیونکہ ظاہر ہے کہ جب آگ زیادہ جلے گی تو پانی بھی زیادہ گرم ہوگا اور جب آگ کم جلے گی تو پانی بھی کم گرم ہوگا، اور مسخن کی تاثیر یہ مقولۂ فعل ہے اور ظاہر ہے کہ مسخن کی تاثیر کے شدید وضعیف ہونے سے متسخن (گرم ہونے والی شئ) کا تسخن (حرارت کو قبول کرنا) بھی شدید وضعیف ہوگا اور تسخن یعنی حرارت کو قبول کرنا یہ انفعال ہے پس اس طرح فعلِ ضعیف سے فعلِ شدید کی طرف اور انفعالِ ضعیف سے انفعالِ شدید کی طرف انتقال پایا جائیگا

اور یہ حرکت فی الفعل والانفعال ہے پس حرکت فی الکیف کے ساتھ حرکت فی الفعل والانفعال متحقق ہورہی ہے،
اب اس مقام پر ایک بات قابلِ غور یہ ہے کہ یہاں یہ تو معلوم ہورہا ہے کہ حرکت فی الکیف کے ساتھ حرکت فی الفعل والانفعال
پائی جاتی ہے لیکن ان میں سے کونسی حرکت اصل اور کونسی تابع ہے یہ متعین نہیں ہوا بلکہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حرکت فی
الفعل والانفعال اصل ہے اور حرکت فی الکیف تابع ہے اس لئے کہ مسخّن کی تاثیر اور متسخّن کے تاثر کے بعد ہی حرکت فی الکیف
متحقق ہوگی اور یہ اس مقام کے مقتضیٰ کے خلاف ہے کیونکہ گفتگو تو اس سلسلہ میں ہے کہ حرکت فی الفعل و الانفعال حرکت فی الکیف
کے تابع ہوکر متحقق ہوتی ہے پس یہاں پر یا تو یہ توجیہ کی جائے کہ شارح کا مقصود صرف یہ بیان کرنا ہے کہ مقولۂ فعل اور مقولۂ
انفعال میں حرکت کا تحقق ہوتا ہے رہی یہ بات کہ حرکت فی الکیف اصل ہے اور یہ دونوں تابع ہیں یا اس کا برعکس ہے؟
یہ شارح کا مقصود ہی نہیں ہے اب اگر حرکت فی الفعل والانفعال اصل اور حرکت فی الکیف تابع ہوجائے تو مقصود کے لئے
مُضر نہیں ہے، یا پھر یوں کہا جائے کہ فعل اور انفعال سے مراد تاثیر اور تأثر نہیں ہے بلکہ وہ حالت مراد ہے جو تاثیر اور تأثر
کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ حالت کا حصول بعد میں ہوتا ہے پہلے تسخین اور تسخّن کی وجہ سے حرکت فی
الکیف متحقق ہوگی پھر اس حالت کا حصول ہوگا پس حرکت فی الکیف اصل اور حرکت فی الفعل والانفعال اس کے تابع ہوئی۔

واذا ازداد الاستعداد فی قابل السخونۃ الخ شارح یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ مادیات کے اندر فاعل کی تاثیر منفعل کی
استعداد پر موقوف ہوتی ہے جب تک منفعل کسی شئے کے لئے مستعد اور تیار نہیں ہوگا اس میں فاعل کوئی اثر نہیں کرسکتا مثلاً
کسی جسم میں اگر سواد کو قبول کرنے کی صلاحیت نہو تو فاعل کی طرف سے اس جسم میں سواد کا فیضان نہیں ہوسکتا، ایسے ہی جو
چیز مثلاً پگھلنے کی صلاحیت نہیں رکھتی آپ اس کو پگھلانے لگیں تو پگھلانا اس میں مؤثر نہیں ہوتا اور وہ پگھلنے کو قبول
نہیں کرتی، پھر فاعل کی تاثیر منفعل کے اندر اس کے استعداد کے مرتبہ کے اعتبار سے ہوتی ہے اگر استعداد ضعیف ہے تو
تاثیر بھی ضعیف ہوتی ہے اور اگر استعداد قوی ہے تو فاعل کی تاثیر بھی قوی ہوتی ہے، پس پانی جب حرارت میں حرکت کریگا
اور اس کی استعداد حرکت کو قبول کرنے کی بڑھے گی تو مسخّن کی تاثیر بھی اس میں زیادہ ہوگی اور مسخّن کی تاثیر تسخین ہے
اور مسخّن کا تسخین ضعیف سے تسخین شدید کی طرف حرکت کرنا یہی حرکت فی الفعل ہے اور متسخّن کا تسخّن ضعیف سے
تسخّن شدید کی طرف حرکت کرنا یہ حرکت فی الانفعال ہے پس حرکت فی الکیف کے تابع ہوکر مقولۂ فعل اور انفعال میں
حرکت پائی گئی۔

وقال الشیخ فی الشفاء یشبہ ان یکون الانتقال فی متیٰ دفعیًا اِذ الانتقالُ من سَنۃٍ
الیٰ سنۃٍ ومن شہرٍ الیٰ شہرٍ یکون دفعۃً وذٰلک لانّ اجزاء الزمان متصلٌ بعضہا ببعضٍ
والفصلُ المشترکُ بینہا ھو الاٰنُ فاذا فُرِضَ زمانانِ یشترکانِ فی اٰنٍ فقبلَ ذٰلک الاٰنِ یستمرُّ
للموضوع مَتاہُ بالقیاس الی الزمانِ الاوّل وبعدَہٗ یستمرُّ لہٗ مَتاہُ بالقیاسِ الی الزمانِ الثانی
وذٰلک الاٰنُ نہایۃُ وجودِ الاوّلِ وبدایۃُ حصولِ الثانی فلا تدریجَ فی الانتقالِ ویَرِدُ علیہ
اَنّ الفاصلَ بین اَجزاءِ المسافۃِ حُدودٌ غیرُ منقسمۃٍ فیکون الانتقالُ من بعضِ تلک

الاجزاء الی بعض دفعیًا ایضًا ولکن اذا فرض مکانان بینہما مسافۃ منقسمۃ کان
الانتقال من احدہما الی الآخر تدریجیًا فکذا الحال فی الانتقال من زمان الی زمان
آخر بینہما زمان کالفجر والمغرب مثلاً فانہ یکون تدریجیًا لا دفعیًا

ترجمہ شیخ نے شفاء میں کہا ہے کہ حق بات یہ ہے کہ متیٰ میں انتقال دفعۃً ہونا چاہئے اس لئے کہ ایک سال سے دوسرے سال کی طرف اور ایک مہینے سے دوسرے مہینے کی طرف انتقال ایک دم ہوتا ہے اور یہ اس لئے ہے کہ زمانہ کے بعض اجزاء بعض سے متصل ہوتے ہیں اور ان کے درمیان حدِ مشترک وہ آن (لمحہ) ہے پس جب دو ایسے زمانے فرض کئے جائیں جو ایک آن میں مشترک ہوں تو اس آن سے پہلے (حرکت کرنے والی) معین شئے کیلئے اس کا متیٰ زمانہ اول کی طرف قیاس کرتے ہوئے جاری رہے گا اور اس (آن) کے بعد اس کیلئے اس کا متیٰ زمانہ ثانی کی طرف قیاس کرتے ہوئے جاری ہو جائے گا اور یہ آن زمانہ اول کے وجود کی انتہاء اور ثانی کے حصول کی ابتداء ہے پس انتقال میں کوئی آہستگی نہیں ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مسافت کے اجزاء کے درمیان فصل کرنے والی شے ایسی حدود ہیں جو غیر منقسم ہیں پس (مسافت کے) ان اجزاء میں سے بعض سے بعض کی طرف انتقال ہونا بھی دفعۃً ہوگا اور لیکن جب دو مکان ایسے فرض کئے جائیں جس کے درمیان منقسم ہونے والی مسافت ہو تو ان میں سے ایک سے دوسرے کی طرف انتقال تدریجًا ہوگا پس یہی حال ہے ایک ایسے زمانہ سے دوسرے زمانہ کی طرف منتقل ہونے ہیں جن دونوں زمانوں کے درمیان زمانہ ہو جیسے مثال کے طور پر فجر اور مغرب اس لئے کہ یہ (انتقال) تدریجی ہے نہ کہ دفعی۔

تشریح قال الشیخ فی الشفاء الخ مقولات خمسہ (اضافت، ملک، فعل، انفعال، متیٰ) میں سے پہلے چار مقولات میں حرکت کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد جب مقولہ متیٰ میں حرکت کے بیان کا نمبر آیا تو شارح نے اس بارے میں اولاً شیخ رئیس کا قول نقل کیا ہے کہ وہ مقولہ متیٰ میں حرکت واقع ہونے کا انکار کرتے ہیں پھر اس پر اعتراض کر کے یہ ثابت کر دیا کہ متیٰ میں بھی حرکت واقع ہوتی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ شیخ رئیس ابو علی بن سینا نے کتاب الشفاء میں فرمایا ہے کہ میرے نزدیک حق بات یہ ہے کہ متیٰ میں حرکت واقع نہیں ہوتی کیونکہ متیٰ میں انتقال دفعۃً واحدۃً ہوتا ہے اور حرکت کیلئے انتقال تدریجی ہونا ضروری ہے، مثلاً ایک سال سے دوسرے سال کی طرف اور ایک مہینہ سے دوسرے مہینے کی طرف انتقال ایک دم دفعۃً ہو جاتا ہے، رہی یہ بات کہ متیٰ میں انتقال دفعۃً کیوں ہوتا ہے؟ اس کی وجہ وذلک لان اجزاء الزمان الخ سے بیان کرتے ہیں کہ زمانہ کے جو اجزاء ہوتے ہیں وہ آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ متصل اور ملے ہوئے ہوتے ہیں درمیان میں جو چیز دونوں جانبوں میں مشترک ہوتی ہے وہ ایک آن (لمحہ) ہوتا ہے جس کا تعلق حصہ اولیٰ کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور حصہ ثانیہ کے ساتھ بھی، اور اس کو فصل مشترک یا حدِ مشترک کہا جاتا ہے اب اگر دو زمانے ایسے فرض کئے جائیں جو ایک آن میں مشترک ہوں جیسے لیل اور نہار، یہ دونوں طلوعِ شمس کے آن میں مشترک ہیں کہ طلوع شمس کا لمحہ لیل کے وجود کی انتہاء اور نہار کے وجود کی ابتداء ہے کوئی جسم

متیٰ میں حرکت کرے گا تو آنِ طلوعِ شمس سے پہلے پہلے تو متحرک کا متیٰ زمانۂ اول (لیل) میں مستمر اور جاری رہے گا
اور آنِ طلوع کے بعد زمانۂ ثانی (نہار) میں مستمر ہو جائے گا اور ہم بتا چکے ہیں کہ یہ آنِ طلوعِ لیل کے وجود کی انتہاء اور
نہار کے وجود کی ابتداء ہے پس رات سے دن کی طرف انتقال ایک دم دفعۃً واحدۃً ہو جائے گا تدریجاً نہیں ہوگا.
بہر حال ثابت ہوگیا کہ متیٰ میں انتقال دفعی ہوتا ہے نہ کہ تدریجی پس متیٰ میں حرکت متحقق نہیں ہوگی،

یشبہ ان یکون الخ شیخ رئیس کی عادت ہے کہ جو بات ان کے نزدیک حق ہوتی ہے اس کو لفظ یشبہ سے بیان
کرتے ہیں یہاں بھی انھوں نے یشبہ کہکر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ متیٰ میں حرکت کا واقع نہ ہونا میرے نزدیک حق ہے.
اسی لئے ہم نے یشبہ کا ترجمہ "حق بات یہ ہے" کے ساتھ کیا ہے، گویا یشبہ کے بعد للحق یا للصواب محذوف ہے.
یعنی یہ بات حق اور درستگی کے مشابہ ہے، دوسرا احتمال اس میں یہ بھی ہے کہ یہ شبہ اور شک کے معنی میں ہو یعنی شیخ
یقین کے ساتھ نہیں بلکہ شک اور شبہ کے طور پر کہتے ہیں کہ متیٰ میں حرکت واقع نہیں ہوتی اور یقین اس واسطے نہیں ہے
کہ اس پر وہ اعتراض وارد ہوتا ہے جس کو آگے شارح نے ویرد علیہ الخ سے ذکر کیا ہے، شاید شیخ نے اس اعتراض
کو محسوس کرلیا ہوگا اور ان کے ذہن میں یہ اعتراض پیدا ہوگیا ہوگا اس لئے ان کو اس بارے میں تردد اور شک ہوگیا
اس لئے انھوں نے اس کو یشبہ کہکر بیان کیا.

اذ الانتقال من سنۃٍ الی سنۃٍ الخ ایک سال سے دوسرے سال کی طرف اور ایک مہینے سے دوسرے مہینے کی
طرف انتقال دفعۃً واحدۃً یعنی ایک دم ایک آن میں ہوتا ہے مثلاً دسمبر کی اکتیسویں تاریخ کا دن گذرنے کے بعد
جو رات آئے گی اس کے بارہ بجے پر سال کی تبدیلی ہوگی مثلاً ۱۹۹۹ء سے ۲۰۰۰ء کی طرف انتقال ہوگا، اب دیکھئے کہ
بارہ بجنے سے ایک لمحہ پہلے ۱۹۹۹ء تھا اور اس لمحہ کے فوراً بعد ۲۰۰۰ء شروع ہوگیا تو دیکھو ۱۹۹۹ء سے ۲۰۰۰ء کی
طرف انتقال ایک آن میں ایک دم ہوگیا اسی طرح مہینے کو بھی اسی پر قیاس کرلیجئے،

والفصل المشترک فصل مشترک اس چیز کو کہا جاتا ہے جس کی نسبت جزئین کی طرف برابر ہوتی ہے جیسے خط
کے دو جزؤں کے درمیان نقطہ ہوتا ہے اس کا تعلق خط کے دونوں حصوں کے ساتھ برابر ہوتا ہے وہ نقطہ جس قدر جزءِ
اول کی انتہا ہے اسی قدر جزءِ ثانی کی ابتداء ہے، فصل مشترک کو حدِ مشترک بھی کہتے ہیں،

ویردُ علیہ ان الفاصلَ الخ شیخ نے جو حرکت فی المتیٰ کا انکار کیا ہے شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں یہ اعتراض
دراصل سید محقق کا ہے جو انھوں نے شرح حکمۃ العین کے حواشی میں ذکر کیا ہے، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر آپ
زمانہ کے اجزاء متصل ہونے اور ان کے درمیان فصل مشترک آن ہونے کی وجہ سے حرکت فی المتیٰ کا انکار کرتے ہیں.
تو پھر این میں بھی حرکت واقع نہ ہونی چاہئے کیونکہ مسافت کے اجزاء بھی تو آپس میں متصل ہوتے ہیں اور ان کے
درمیان فصل کرنے والی چیز غیر منقسم حدود ہوتی ہیں یعنی مسافت کے اجزاء کے درمیان نقطے فاصل بنتے ہیں مثلاً
ایک کلومیٹر کی مسافت ہے تو بالکل بیچ میں آدھے کلومیٹر پر ایک نقطہ لگا دیا جائے یہ نقطہ مسافت کے جزءِ اول اور
ثانی کے درمیان فصل مشترک ہے پس جب کوئی متحرک اس مسافت میں حرکت کرے گا تو نقطہ تک پہنچنے سے قبل جزءِ اول

میں ہوگا اور نقطہ کے فوراً بعد جزء ثانی میں چلا جائے گا پس مسافت کے جزء اول سے جزء ثانی کی طرف انتقال فوراً دفعۃً واحدۃً ہو رہا ہے لہٰذا حرکت فی الأین بھی متحقق نہ ہونی چاہئے حالانکہ حرکت فی الاین کے سبھی قائل ہیں حتیٰ کہ شیخ بھی قائل ہیں، رہی یہ بات کہ پھر حرکت فی الاین کا تحقق کیسے ہو سکتا ہے جب اس میں انتقال دفعی ہے تو شارح ولکن اذا فرض الخ کہکر اس کا حل کرتے ہیں کہ دیکھو أین میں جو انتقال تدریجی ہوتا ہے وہ اس طرح کہ دو ایسے مکان فرض کئے جائیں جن کے درمیان مسافت منقسمہ ہو جیسے مثلاً تین کلو میٹر کی مسافت ہے اور متحرک پہلے کلو میٹر سے تیسرے کلو میٹر میں پہنچتا ہے تو درمیان میں ایک کلو میٹر کی طویل مسافت موجود ہے جو منقسم ہے تو پہلے کلو میٹر سے تیسرے کلو میٹر میں منتقل ہونا دفعۃً نہیں ہوگا بلکہ تدریجاً ہوگا پس اسی طرح آپ حرکت فی المتیٰ کو سمجھ لیجئے کہ دو زمانے ایسے فرض کئے جائیں جن کے درمیان بھی ایک زمانہ ہو آن نہ ہو مثلاً فجر کا زمانہ اور مغرب کا زمانہ کہ ان کے درمیان پورے دن کا ایک طویل زمانہ ہے اب اگر کوئی متحرک فجر سے مغرب کی طرف حرکت کرے تو یہ انتقال دفعۃً نہیں ہوگا بلکہ تدریجاً ہوگا پس اس طرح حرکت فی الاین بھی متحقق ہوگی اور حرکت فی المتیٰ کا بھی تحقق ہوگا،

ونقول ایضاً الحرکۃُ إمّا ذاتیۃٌ اوعرضیۃٌ لانّ ما یُوصف بالحرکۃ إمّا ان یکونَ الحرکۃُ حاصلۃً بالحقیقۃ فیہ أوْلا بل یکونُ الحرکۃُ حاصلۃً فی شئ آخرَ یقاربہٗ ویُوصفُ ھٰذا بالحرکۃ تبعًا لذٰلک الشئ فالحرکۃُ المنسوبۃُ الی الاوّل تسمّیٰ ذاتیۃً والمنسوبۃُ الی الثانی تسمّیٰ عرضیۃً کحرکۃِ اَعْراضِ الجسمِ والحرکۃُ الذاتیۃُ إمّا طبعیۃ اوقسریۃ اوارادیۃ لانّ القوۃَ المحرّکۃَ اقول إن اراد بہا مبدأ المیل فلا یلائمُ قولہٗ إمّا ان تکونَ مُستفادۃً من خارجٍ ای امرٍ متمیزٍ عن المتحرک فی الاشارۃ الحسیّۃِ اولا تکونَ وان ارادبہا المیلَ فلا یُلائمُ قولہٗ فان لم تکن مستفادۃً من خارجٍ فإمّا اَنْ یکونَ لہا شعورٌ اولا یکونَ إذ المیلُ علیٰ ما ذکرہ الشیخ فی رسالۃ الحد وکیفیۃٌ بہا یکون الجسمُ مدافعًا لما یمانعہٗ وھی عدیمۃُ الشعورِ قطعًا فان حُمِلَتْ علی الاوّلِ فالمرادُ تحریکُہا وان حُمِلَتْ علی الثانی فیکون المرادُ ان یکونَ لمبدئِہا شعورٌ والحملُ علی الاوّلِ اَولیٰ بالعبارۃِ فإنْ کانَ لہا شعورٌ قیل مُجرّدُ الشعورِ لایکفی فی کون الحرکۃِ ارادیۃً کمافی الساقطِ من عُلوٍّ مع شعورہٖ بسقوطِہٖ بل اذا کانَ لہا شعورٌ وارادۃٌ معًا فہی الحرکۃُ الارادیۃُ اقول ھٰذا مدفوعٌ بانّ مبدأ المیلِ ہناک ھو الطبیعۃ ولاشعورَ لہا وان کانَ للمتحرک شعورٌ وان لم یکنْ لہا شعورٌ فہی الحرکۃُ الطبعیۃُ وان کانتْ مستفادۃً من خارجٍ فہی الحرکۃُ القسریّۃ فیہ اشارۃٌ الیٰ انّ فاعلَ الحرکۃِ القسریۃِ طبیعۃُ المقسورِ لا القاسرُ والّا لزم من انعدامہ انعدامُہا بل ھو مُعِدٌّ

ترجمہ | اور نیز ہم کہتے ہیں حرکت یا تو ذاتیہ ہے یا عرضیہ اس لئے کہ جو چیز حرکت کے ساتھ موصوف ہوتی ہے

یا تو حرکت حقیقۃً اسی چیز میں حاصل ہوگی یا نہیں بلکہ دوسری چیز میں حاصل ہوگی جو اس کے متصل ہو اور یہ چیز حرکت کے ساتھ اس (دوسری) چیز کے تابع ہو کر متصف ہوگی پس وہ حرکت جو پہلے (احتمال) کی طرف منسوب ہے اس کا نام ذاتیہ رکھا جاتا ہے اور جو دوسرے کی طرف منسوب ہے اس کا نام عرضیہ رکھا جاتا ہے جیسے جسم کے اعراض کی حرکت، اور حرکت ذاتیہ یا تو طبعیہ ہوگی یا قسریہ یا ارادیہ اس لئے کہ قوت محرکہ میں کہتا ہوں اگر اس (قوت محرکہ) سے مراد مبدأ میل لیا ہے پس یہ مصنف کے اس قول کے مناسب نہیں ہے " یا تو باہر سے حاصل شدہ ہوگی یعنی ایسی چیز سے جو متحرک سے اشارہ حسیہ میں ممتاز ہے یا نہیں ہوگی اور اگر اس سے مراد میل لیا تو یہ مصنف کے اس قول کے مناسب نہیں ہے۔ پس اگر وہ باہر سے حاصل شدہ نہیں ہے پس یا تو اس کیلئے شعور ہوگا یا نہیں ہوگا اس لئے کہ میل اس بناء پر جس کو شیخ نے رسالہ حدود میں ذکر کیا ہے ایسی کیفیت ہے جس کی وجہ سے جسم اس چیز کو دفع کرنیوالا ہوتا ہے جو اس کو (حرکت سے) روکتی ہے اور وہ (کیفیت) یقینی طور پر بے شعور ہے پس اگر (قوت محرکہ) اول (مبدأ میل) پر محمول کی جائے تو مراد اس (قوت محرکہ) کو حرکت دینا ہے اور اگر دوسرے (میل) پر محمول کیا جائے تو مراد یہ ہوگی کہ اس کے مبدأ کیلئے شعور ہوگا، اور اول پر محمول کرنا عبارت کے زیادہ لائق ہے پس اگر اس کے لئے شعور ہو کہا گیا محض شعور حرکت کے ارادیہ ہونے میں کافی نہیں جیساکہ اوپر سے گرنیوالے شخص میں باوجود اپنے گرنے کے شعور کے بلکہ جب اس کیلئے شعور اور ارادہ دونوں ساتھ ساتھ ہوں پس وہ حرکت ارادیہ ہے میں کہتا ہوں یہ اس طور پر دفع کر دیا گیا ہے کہ مبدأ میل اس جگہ طبیعت ہی ہے اور اس کیلئے شعور نہیں اگرچہ متحرک کے لئے شعور ہے اور اگر اس (قوت محرکہ) کے لئے شعور نہ ہو پس وہ حرکت طبعیہ ہے اور اگر (قوت محرکہ) باہر سے حاصل شدہ ہے تو وہ حرکت قسریہ ہے اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ حرکت قسریہ کا فاعل مقسور کی طبیعت ہے نہ کہ قاسر ورنہ اس (قاسر) کے معدوم ہونے سے اس (حرکت قسریہ) کا معدوم ہونا لازم آئے گا بلکہ یہ تو تیار کرنے والا ہے،

تشریح وبقول ایضا الحرکۃ الخ حرکت کی ایک تقسیم گذر چکی ہے جو مقولہ کے اعتبار سے تھی جس کے تحت چار اقسام تھے اب یہ حرکت کی دوسری تقسیم ہے قوت محرکہ کے اعتبار سے جس کے تحت تین اقسام ہیں، حرکت طبعیہ، حرکت قسریہ، حرکت ارادیہ،

اما ذاتیۃ او عرضیۃ الخ ماتن نے تو مطلقاً فرمایا ہے الحرکۃ اما طبعیۃ او قسریۃ او ارادیۃ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تین قسمیں مطلق حرکت کی ہیں خواہ وہ ذاتیہ ہوں عرضیہ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ تین قسمیں حرکت ذاتیہ کی ہیں عرضیہ کی نہیں اس لئے شارح نے اما ذاتیۃ او عرضیۃ الخ بڑھا کر اولاً حرکت کی دو قسمیں بیان کی ہیں ذاتیہ اور عرضیہ پھر آگے فرمایا والحرکۃ الذاتیۃ اما طبعیۃ الخ جس سے یہ بتلایا کہ یہ تین قسمیں مطلق حرکت کی نہیں ہیں بلکہ حرکت ذاتیہ کی ہیں،

بہرحال حرکت کی اولاً دو قسمیں ہیں ذاتیہ اور عرضیہ اس لئے کہ جو چیز حرکت کے ساتھ متصف ہوتی ہے یعنی متحرک وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو حقیقۃً اسی میں حرکت حاصل ہوگی یا حقیقۃً کسی دوسری چیز میں حاصل ہوگی اور متحرک

اس شئے آخر کے تابع ہو کر حرکت کے ساتھ متصف ہوگا اگر حقیقۃً اسی متحرک میں حرکت حاصل ہے تو اس کو حرکت ذاتیہ کہتے ہیں اور اگر حرکت شئے آخر میں حاصل ہے اور اس کے تابع اور مقارن ہو کر اس متحرک کو حرکت لاحق ہو رہی ہے تو یہ حرکت عرضیہ ہے جیسے جب کوئی جسم حرکت کرتا ہے تو اس کے اعراض (اس کا رنگ اس کی صورت شکل، لمبائی چوڑائی وغیرہ) بھی اس کے ساتھ حرکت کرتے ہیں پس جسم کی حرکت تو حرکت ذاتیہ کہلاتی ہے کیونکہ حقیقۃً یہ حرکت جسم ہی کو لاحق ہو رہی ہے اور اعراض کی حرکت حرکت عرضیہ کہلائے گی کیونکہ اعراض کو جو حرکت لاحق ہو رہی ہے یہ جسم کے تابع اور اس کے مقارن اور متصل ہونے کی وجہ سے ہو رہی ہے

والحركة الذاتية إما طبعية الخ۔ حرکت ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں طبعیہ، قسریہ، ارادیہ، دلیل حصر اس کی یہ ہے کہ حرکت ذاتیہ کی قوت محرکہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ باہر سے مستفاد (حاصل) ہوگی یا نہیں اگر باہر سے مستفاد نہیں ہے بلکہ خود متحرک کی ذات میں موجود ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے لئے شعور (علم) ہوگا یا نہیں اگر اس کو حرکت کا شعور اور علم ہے تو حرکت ارادیہ ہے جیسے انسان وحیوان اپنے نفس کے اختیار اور ارادہ سے حرکت کرتے ہیں پس ان کی قوت محرکہ خود ان کی ذات میں موجود ہے اور نفس کو حرکت کرنے کا علم اور شعور بھی ہوتا ہے یعنی وہ یہ جانتے ہیں کہ ہم حرکت کر رہے ہیں، اور اگر قوت محرکہ کیلئے شعور نہیں ہے تو حرکت طبعیہ ہے جیسے ڈھیلا اور پتھر اوپر سے نیچے کی طرف حرکت کرتا ہے کہ قوت محرکہ خود ڈھیلے و پتھر کی ذات میں موجود ہے کیونکہ پتھر و ڈھیلے کی طبیعت ثقل کی وجہ سے خود نیچے کی طرف آنے کو مقتضی ہوتی ہے البتہ ڈھیلے اور پتھر کی قوت محرکہ کیلئے کوئی شعور نہیں ہوتا کیونکہ پتھر وغیرہ کی طبیعت غیر ذی شعور ہوتی ہے اور اگر قوت محرکہ باہر سے مستفاد ہے تو اس کو حرکت قسریہ کہا جاتا ہے جیسے کسی پتھر کو نیچے سے اوپر پھینکا جائے کیونکہ پتھر میں اوپر جانے کی قوت اس کی طبیعت کے اندر داخل نہیں ہے بلکہ باہر سے یعنی رامی (پھینکنے والے) کی طرف سے حاصل ہوئی ہے وہ پھینکنے کی وجہ سے قسراً اور جبراً یعنی زبردستی اوپر کی طرف جا رہا ہے،

اقول إن ارادبها الخ۔ شارح ایک اعتراض کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ قوت محرکہ کا اطلاق مبدأ میل پر بھی ہوتا ہے اور میل پر بھی ہوتا ہے، مبدأ میل طبیعت کو کہا جاتا ہے بایں وجہ کہ میل کے معنی مائل ہونا اور مبدأ کے معنی علت اور سبب، اور کسی جہت کی طرف مائل ہونے کا سبب اور علت طبیعت ہوتی ہے مثلاً پتھر کی طبیعت نیچے کی طرف مائل ہونے کی علت ہے اور آگ کی طبیعت اوپر کی طرف مائل ہونے کی علت ہے اس طرح مبدأ میل طبیعت کو کہا جاتا ہے پس سوال یہ ہے کہ قوت محرکہ سے مراد یہاں پر کیا ہے؟ مبدأ میل (طبیعت) ہے یا میل ہے؟ دونوں صورتوں میں خرابی لازم آتی ہے اگر مبدأ میل یعنی طبیعت مراد ہے تو یہ مصنف کے قول "إما ان تكون مستفادةً من الخارج" کے مناسب نہیں ہے یعنی مصنف نے جو یہ فرمایا ہے کہ وہ قوت محرکہ یا تو باہر سے مستفاد ہوگی اس کے مناسب اور موافق نہیں ہے کیونکہ طبیعت باہر سے مستفاد نہیں ہوتی بلکہ وہ تو متحرک کی ذات کے اندر داخل ہوتی ہے اور اگر قوت محرکہ سے میل مراد ہے تو یہ مصنف کے اگلے قول "فاما ان يكون لها شعور" کے مناسب نہیں ہے یعنی اب مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ یا تو اس قوت محرکہ کیلئے شعور ہوگا اس کے مناسب نہیں ہے کیونکہ میل کے متعلق شیخ رئیس نے رسالۃ الحدود میں کہا ہے کہ میل اس کیفیت کو کہا جاتا ہے جس کی وجہ سے جسم اپنے مانع کو دفع کرتا ہے یعنی اگر کوئی چیز جسم کی حرکت میں رکاوٹ

بنے، اور اس کو حرکت کرنے سے روکے تو جسم کے اندر ایک کیفیت ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ جسم اس رکاوٹ بننے والی چیز کو دفع کرتا ہے مثلاً پتھر اوپر سے جب نیچے کی طرف آتا ہے تو اگر اس کو ہاتھ وغیرہ کے ذریعہ نیچے آنے سے روکا جائے تو پتھر ہاتھ کے ساتھ مدافعت کرے گا یعنی ہاتھ کو دھکا دیکر نیچے آنے کی کوشش کرے گا یہ بات علیحدہ ہے کہ کون غالب آئے کون مغلوب ہو اگر پتھر زیادہ طاقتور ہے وہ غالب آجائے گا اور اگر مانع طاقتور ہے تو وہ غالب آئے گا، بہرحال اس کیفیت مذکورہ کو میل کہا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ کیفیت کے اندر کوئی شعور نہیں ہوتا پس قوت محرکہ سے میل مراد لینے کی صورت میں "اما ان یکون لہا شعور" کہنا مناسب نہ ہوگا، تو دیکھو قوتِ محرکہ سے مراد خواہ مبدأ میل ہو یا میل، دونوں صورتوں میں خرابی لازم آتی ہے،

او امر متمیز عن المتحرك الخ یہ خارج کی تفسیر ہے یعنی خارج سے مراد وہ چیز ہے جو اشارہ حسیہ میں متحرک سے ممتاز ہو، خارج کی یہ تفسیر اس واسطے کی گئی ہے کہ اگر مطلقاً خارج مراد لیا جائے تو حرکت ارادیہ پر قسریہ کی تعریف صادق آئے گی کیونکہ حرکت ارادیہ کی قوتِ محرکہ نفس سے مستفاد ہوتی ہے کہ انسان کا نفس اس کو حرکت ارادیہ کرنے پر آمادہ کرتا ہے اور نفس جسم متحرک سے خارج ہے جسم مادی شئے ہے اور نفس ایک مجرد اور غیر مادی شئے ہے پس حرکت ارادیہ کی قوت محرکہ بھی خارج سے مستفاد ہونے کی وجہ سے اس پر حرکتِ قسریہ کی تعریف صادق آگئی اس لئے خارج سے مراد وہ خارج لیا گیا ہے جو اشارۂ حسیہ میں جسم متحرک سے ممتاز ہو کہ دونوں کی طرف علیحدہ علیحدہ اشارہ حسیہ ہو سکتا ہے اور نفس اگرچہ جسم متحرک سے خارج ہے مگر اشارۂ حسیہ میں جسم سے ممتاز نہیں ہے کہ دونوں کی طرف علیحدہ علیحدہ اشارہ حسیہ ہو جائے کہ نفس یہ ہے اور جسم یہ ہے پس اب حرکت ارادیہ پر قسریہ کی تعریف صادق نہیں آئے گی۔

فان حملت علی الاول الخ - اوپر جو اعتراض کیا گیا تھا کہ قوتِ محرکہ سے مراد خواہ مبدأ میل لیا جائے یا میل، دونوں ہی صورتوں میں خرابی لازم آتی ہے شارح عبارتِ متن کی توجیہ فرما کر دونوں صورتوں میں اعتراض کو دفع کرتے ہیں اسی وجہ سے شارح نے اعتراض کرتے ہوئے "لا یلائم" کہا ہے "لا یصح" نہیں کہا اس لئے کہ توجیہ ممکن ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر قوت محرکہ کو اول یعنی مبدأ میل پر محمول کیا جائے تو ایک مضاف محذوف مان لیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ تحریکِ مبدأ میل مراد ہے پس مبدأ میل یعنی طبیعت تو اگرچہ خارج سے مستفاد نہیں ہوتی لیکن اس کی تحریک یعنی اس کو حرکت دینا تو خارج سے مستفاد ہوتا ہے، اور اگر ثانی (میل) پر محمول کیا جائے تو میل سے مراد مجازاً مبدأ میل لیا جائے گا کیونکہ میل بول کر مجازاً مبدأ میل مراد لے لیا جاتا ہے پس اب شعور نہ ہونے والا اشکال ختم ہو جائے گا کیونکہ اگرچہ میل میں تو شعور نہیں ہوتا مگر مبدأ میل یعنی طبیعت میں تو شعور ہوتا ہی ہے،

والحمل علی الاول اولی الخ شارح فرماتے ہیں کہ ان دونوں توجیہوں میں سے پہلی توجیہ یعنی مبدأ میل پر محمول کرنا اور تحریک مضاف محذوف ماننا عبارتِ متن کے زیادہ لائق ہے کیونکہ قوتِ محرکہ میں محرّکہ تحریک ہی سے مشتق ہو کر اسم فاعل کا صیغہ ہے جس سے اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ مبدأ میل کی تحریک مراد ہے،

قیل مجرد الشعور لا یکفی الخ سید سند نے متن کی عبارت پر ایک اشکال کیا ہے شارح اسکو نقل کرتے ہیں

کہ ماتن کا شعور پر اکتفا کرنا درست نہیں کیونکہ حرکت کے ارادیہ ہونے کے کیلئے محض شعور کافی نہیں بلکہ شعور کے ساتھ ساتھ ارادہ ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ اگر کوئی شخص بلاقصد وارادہ اچانک اوپر سے نیچے گرجائے تو دیکھو اس کو اپنے گرنے کا شعور اور علم ہوتا ہے مگر اس حرکت کو ارادیہ نہیں کہا جاتا بلکہ طبعیہ کہا جاتا ہے اس لئے یوں کہنا چاہئے تھا فان کان لہا شعور وارادۃ فہی الحرکۃ الارادیۃ ،

فہی الحرکۃ الارادیۃ ۔ وجہ تسمیہ ظاہر ہے کیونکہ یہ حرکت متحرک کی قوت محرکہ یعنی نفس کے ارادہ اور اختیار سے حاصل ہوتی ہے اس لئے اس کو حرکت ارادیہ کہتے ہیں ،

اقول ھٰذا مدفوع الخ ۔ سید سند کے اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ ساقط من العلو کی قوت محرکہ میں شعور ہوتا ہے یہ کہنا درست نہیں ہے اس لئے کہ اس کا مبدأ میل یعنی قوت محرکہ طبیعت ہے یعنی اس کا بھاری پن ہے اور طبیعت کیلئے کوئی شعور نہیں ہے ہاں متحرک کیلئے یعنی گرنے والے انسان کیلئے شعور ہے اور حرکت کے ارادیہ ہونے کے لئے قوت محرکہ کے اندر شعور ہونا ضروری ہے محض جسم متحرک کو شعور ہونا کافی نہیں پس ساقط من العلو کی حرکت کو حرکت طبعیہ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں شعور نہیں ہے معلوم ہوا کہ حرکت کے ارادیہ ہونے کیلئے شعور ہونا کافی ہے ارادہ خواہ ہو یا نہو ،

فہی الحرکۃ الطبعیۃ کیونکہ یہ حرکت متحرک کی طبیعت کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اس لئے اسکو طبعیہ کہا جاتا ہے ،

فہی الحرکۃ القسریۃ قسر کے معنی جبر اور زبردستی کے آتے ہیں کیونکہ یہ حرکت خارج کے قسر اور جبر کی وجہ سے خلاف طبیعت پائی جاتی ہے اس لئے اس کو حرکت قسریہ کہا جاتا ہے ،

فیہ اشارۃ الی ان فاعل الحرکۃ الخ مصنف نے جو وان کانت مستفادۃ من خارج کہا ہے کہ اگر قوت محرکہ خارج سے مستفاد ہو تو حرکت قسریہ ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ حرکت قسریہ کا فاعل وہ خارج یعنی قاسر نہیں ہے کیونکہ قاسر تو باہر سے مستفاد نہیں ہوا بلکہ اس کا فاعل خود مقسور (متحرک بالحرکۃ القسریہ) کی طبیعت ہے جو قاسر کی طرف سے حاصل ہوئی ہے مثلاً جب رامی نے پتھر اوپر پھینکا تو پتھر کے اوپر جانے کا فاعل رامی نہیں ہے بلکہ پتھر کی طبیعت ہے مگر یہ طبیعت اپنی ذاتی اور اندرونی طبیعت نہیں بلکہ وہ طبیعت ہے جو رامی کی طرف سے حاصل ہوئی ہے گویا رامی نے پتھر کے اندر ایک ایسی طبیعت پیدا کر دی جس سے وہ اوپر کی طرف جا رہا ہے بہرحال پتھر کی حرکت قسریہ کا فاعل قاسر یعنی رامی نہیں ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر رامی کو فاعل مانا جائے تو فاعل کے معدوم ہونے سے فعل کا معدوم ہوجانا ضروری ہے اور یہاں رامی کے معدوم ہونے سے حرکت قسریہ معدوم نہیں ہوتی چنانچہ فرض کیجئے اگر رامی پتھر کو پھینکتے ہی فوراً مرجائے تو کیا پتھر اوپر نہیں جائیگا؟ ظاہر ہے کہ پتھر تو اوپر ضرور جائے گا تو اگر رامی اس حرکت کا فاعل ہوتا تو رامی کے مرجانے سے حرکت بھی ختم ہوجانی چاہئے تھی معلوم ہوا کہ رامی حرکت قسریہ کا فاعل نہیں البتہ یہ حرکت قسریہ کیلئے مُعِد ہے مُعِدٌ اِعداد (باب افعال) سے اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنی استعداد پیدا کر دینے والا، تیار کرنے والا، یعنی رامی نے پتھر کے اندر اوپر جانے کی استعداد پیدا کر دی ہے اور اس کو اوپر جانے کیلئے تیار کر دیا ہے اب رامی خواہ موجود رہے

یا معدوم ہوجائے جسقدر حرکت کی استعداد پیدا ہوگئی ہے اس قدر حرکت ضرور متحقق ہوگی کیونکہ مُعِدّ کا انتہاءِ فعل تک باقی رہنا ضروری نہیں مُعِدّ کا کام تو صرف فعل کی استعداد پیدا کردینا ہے، البتہ فاعل کا انتہاءِ فعل تک باقی رہنا ضروری ہے ہاں اگر کوئی شخص پتھر کو اپنے ہاتھ پر رکھ کر اوپر کی طرف اٹھاتا ہے تو یہاں رافع اس حرکت کا فاعل ہے یہی وجہ ہے کہ رافع کے معدوم ہوجانے سے حرکت بھی معدوم ہوجاتی ہے، خوب سمجھ لو۔

فصلٌ فی الزمانِ اذا فرضنا حرکۃً واقعۃً فی مسافۃٍ علی مقدارٍ معیّنٍ من السُّرعۃ وابتدأتْ معہا حرکۃٌ اُخری اَبطأُ منہا واتّفقتا فی الاخذِ والترکِ ا لاَولیٰ ترکُ الاَخذِ لتکرارہٖ وُجِدَتِ البطیئۃُ قاطعۃً لمسافۃٍ اقلَّ من مسافۃِ السریعۃِ والسریعۃُ قاطعۃً لمسافۃٍ اکثرَ منہا واذا کانَ کذٰلکَ کانَ بینَ اَخذِ السریعۃِ وترکِہا اِمکانٌ ای اَمرٌ واحدٌ غیرُ المسافتینِ والحرکتینِ مُمتدٌّ یسعُ قطعَ مسافۃٍ معیّنۃٍ بسُرعۃٍ معیّنۃٍ وقطعَ مسافۃٍ اقلَّ منہا ببُطوءٍ معیّنٍ

ترجمہ یہ فصل زمانہ کے بیان میں ہے، جب ہم ایک حرکت فرض کریں جو ایک مسافت میں تیز رفتاری کی ایک معین مقدار پر واقع ہو اور اس کے ساتھ دوسری حرکت شروع ہو جو اس سے سُست رفتار ہو اور دونوں شروع ہونے اور ختم ہونے میں متفق ہوں، لفظ اخذ کو چھوڑ دینا بہتر ہے اس کے مکرر ہوجانے کی وجہ سے تو سست رفتار والی حرکت ایک ایسی مسافت کو طے کرنے والی پائی جائے گی جو تیز رفتار حرکت کی مسافت سے کم ہوگی اور تیز رفتار حرکت اس سے زیادہ مسافت کو طے کرنے والی (پائی جائے گی) اور جب ایسا ہوگا تو تیز رفتار حرکت کے شروع ہونے اور اس کے ختم ہونے کے درمیان ایک امکانی چیز ہوگی یعنی ایسی چیز ہوگی جو دونوں مسافتوں اور دونوں حرکتوں کے علاوہ ہوگی جو معین تیز رفتاری کے ذریعہ معین مسافت کو طے کرنے اور معین سست رفتاری کے ذریعہ اس سے کم مسافت کو طے کرنے کی گنجائش رکھے گی،

تشریح فصل فی الزمان - ص۳۰ پر بتلایا گیا تھا کہ حرکت کیلئے چھ چیزوں کا ہونا ضروری ہے جن میں سے چھٹی چیز مقدارِ حرکت ہے جس کو زمانہ کہتے ہیں اس فصل میں اسی کا بیان ہے، اس فصل میں زمانہ سے متعلق تین مقاصد ہیں (۱) زمانہ کی تعریف اور اس کا اثبات (۲) زمانہ کا حرکت کیلئے مقدار ہونا (۳) زمانہ کا ازلی و ابدی ہونا،

مقصدِ اوّل، زمانہ عرف میں وقت کو کہا جاتا ہے جس کا وجود بدیہی ہے عوام و خواص سب ہی جانتے ہیں چنانچہ عوام و خواص اس کو گھنٹوں، دنوں، مہینوں اور سالوں سے متعین کرتے ہیں اس لئے نہ تو اس کی تعریف کی ضرورت ہے اور نہ اس کو ثابت کرنے کیلئے کسی دلیل کی ضرورت ہے پھر سوال یہ ہے کہ مصنف نے زمانہ کی تعریف اور اس کے اثبات کی دلیل کیوں بیان کی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر زمانہ کے عرفی معنیٰ کو بیان کرنا اور اس کے

مطلق وجود کو ثابت کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ زمانہ کی اصطلاحی حقیقت مخصوصہ کو بیان کرنا مقصود ہے جس کے فلاسفہ قائل ہیں یعنی زمانہ کا کم (مقدار) ہونا اور حرکت کیلئے مقدار ہونا وغیرہ اور ظاہر ہے کہ زمانہ کی حقیقت مخصوصہ اصطلاحیہ بدیہی چیز نہیں ہے بلکہ نظری ہے اس کی تعریف اور اس کے اثبات کی ضرورت ہے،

اس کے بعد سمجھو کہ مطلق زمانہ عرفی کے وجود پر تو سب ہی کا اتفاق ہے البتہ زمانہ کی اصطلاحی حقیقت کے بارے میں اختلاف ہے اور اس میں پانچ مذاہب ہو گئے ہیں (۱) متکلمین حضرات تو اس اعتبار سے زمانہ کا بالکل انکار کرتے ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ فلاسفہ نے زمانہ کی جو حقیقتِ اصطلاحیہ بیان کی ہے اس لحاظ سے زمانہ ازلی اور ابدی ہوتا ہے اور چونکہ اس کو فلک کی حرکت کیلئے مقدار کہتے ہیں اس لئے فلک کی حرکت کا بھی ازلی و ابدی ہونا لازم آتا ہے اور حرکتِ فلک کا ابدی و ازلی ہونا قیامت کے انکار کو مستلزم ہے جو عقیدۂ اسلامیہ کے بالکل خلاف اور کفر ہے اس لئے اس اصطلاحِ مخصوص کے اعتبار سے متکلمین نے زمانہ کا انکار کر دیا ہے، (۲) بعض حکماء متقدمین کہتے ہیں کہ زمانہ واجب الوجود ہے ان کا کہنا یہ ہے کہ زمانہ چونکہ ازلی و ابدی ہے اس لئے اس کا عدم محال ہے اور جس کا عدم محال ہو وہ واجب الوجود ہوتا ہے پس زمانہ بھی واجب الوجود ہے، (۳) بعض حکماء کہتے ہیں کہ زمانہ فلکِ اعظم ہی ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ زمانہ ہر شئے کا احاطہ کرنے والا ہوتا ہے یعنی تمام چیزوں پر حاوی اور شامل ہے اور تمام چیزوں کا احاطہ کرنے والا فلکِ اعظم ہوتا ہے جیسا کہ فلکیات کے بیان میں معلوم ہو جائیگا اور اسی لئے فلکِ اعظم کو فلک محیط بھی کہتے ہیں، پس زمانہ فلکِ اعظم ہی ہے، (۴) بعض حکماء کا کہنا یہ ہے کہ زمانہ فلکِ اعظم کی حرکت کو کہا جاتا ہے، (۵) ارسطو کا مذہب یہ ہے کہ زمانہ موجود ہے اور فلکِ اعظم کی حرکت کیلئے مقدار ہے یہی مذہب اکثر فلاسفہ کا ہے، مصنف نے اس فصل میں اسی پانچویں مذہب کو بیان کیا ہے،

اذا فرضنا حرکۃً واقعۃ الخ - زمانہ کی حقیقتِ اصطلاحیہ کے اثبات کی دلیل بیان کرتے ہیں، زمانہ کی حقیقت فلاسفہ کی اصطلاح میں یہ ہے، ھو امر ممکنٌ ممتدٌ قابلٌ للزیادۃ والنقصان غیر مجتمع الاجزاء زمانہ ایک ایسی ممکن چیز ہے جو امتداد والی ہے جو زیادتی اور نقصان کو قبول کرنے والی ہے جس کے اجزاء اکٹھے نہیں ہوتے، اس تعریف کے تین اجزاء ہیں ۱ امر ممکن ممتد ۲ قابل للزیادۃ والنقصان ۳ غیر مجتمع الاجزاء، مصنفؒ ان تینوں اجزاء کو مدلل بیان کرتے ہیں، جزء اول کی دلیل تو یہ ہے کہ ہم ایک حرکت فرض کریں جو ایک مسافت میں سرعت کی ایک مقدار معین کے ساتھ واقع ہو مثلاً یہ فرض کریں کہ ایک بس ساٹھ نمبر کی رفتار پر مسافت طے کر رہی ہے اور اسی حرکت کے ساتھ ایک دوسری حرکت فرض کریں جو پہلی حرکت سے سست رفتار ہو مثلاً ایک دوسری بس تیس نمبر کی رفتار پر مسافت طے کر رہی ہے اور یہ دونوں حرکتیں ایک ساتھ شروع ہوں اور ایک ہی ساتھ ختم ہوں مثلاً دونوں حرکتیں دس بجے شروع ہوں اور گیارہ بجے ختم ہو جائیں تو ظاہر ہے کہ سست رفتار حرکت تیز رفتار حرکت کی بہ نسبت مسافت قلیلہ طے کرے گی اور تیز رفتار حرکت سست رفتار حرکت سے زیادہ مسافت طے کریگی مثلاً ساٹھ نمبر پر چلنے والی بس ساٹھ کلو میٹر اور تیس نمبر پر چلنے والی بس تیس کلو میٹر کی مسافت طے کریگی پس حرکت سریعہ کی ابتداء سے لیکر اس کی انتہاء تک ایک ایسا امر ممکن ہوگا جس میں امتداد

اور لمبائی ہے، اور اس امر ممتد کے بارے میں مصنف فرماتے ہیں کہ یہ ایسا امر ممکن ممتد ہے جس میں مسافت قلیلہ اور مسافت کثیرہ دونوں کے طے کرنے کی گنجائش ہے بایں طور کہ اسی امر ممتد کے اندر ایک پس حرکت سریعہ معینہ کے ذریعہ ساٹھ کلومیٹر کی مسافت طے کر لیتی ہے اور اسی میں دوسری پس حرکت بطیئہ معینہ کے ذریعہ تیس کلومیٹر کی مسافت طے کرتی ہے اسی امر ممتد کا نام زمانہ ہے مثلاً دس بجے سے لیکر گیارہ بجے تک کا جو ممتد وقت ہے اسی کا نام زمانہ ہے جس میں ۳۰ کلومیٹر مسافت بھی طے ہو سکتی ہے اور اسی میں ۶۰ کلومیٹر کی مسافت بھی طے ہو سکتی بلکہ سُرعت اور بطوئ کے اختلاف کے اعتبار سے اس سے کم و بیش بھی طے ہو سکتی ہے چنانچہ بسا اوقات حرکت کے نہایت آہستہ ہونے کی وجہ سے ایک گھنٹہ میں ایک کلومیٹر کی مسافت بھی نہیں طے ہو پاتی اور حرکت کے زیادہ تیز ہونے کی وجہ سے ایک گھنٹہ میں ہزاروں کلومیٹر کی مسافت طے ہو جاتی ہے، یہ تو جزءِ اول کا اثبات ہوا، جزءِ ثانی اور جزءِ ثالث کا اثبات متن کی اگلی عبارت میں ط ۳۳۳ پر آرہا ہے،

وابتدأت معہا الخ سوال یہ ہے کہ دوسری حرکت کو اس کے ساتھ فرض کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ ایک ہی حرکت کو لیکر اگر گفتگو کی جائے کہ ایک حرکت مسافت معینہ کو طے کرتی ہے اس کے شروع ہونے اور ختم ہونے کے درمیان ایک امر ممتد ممکن ہے وہی زمانہ ہے، تو اس سے بھی تو مقصد حاصل ہو جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایک ہی حرکت کو فرض کیا جائے تو یہ وہم پیدا ہو سکتا ہے کہ وہ امر ممکن نفس حرکت یا نفس مسافت ہی ہے حرکت اور مسافت کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں ہے اس لئے دو حرکتوں کو دو مسافتوں پر فرض کیا گیا ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ امر ممکن ان دونوں حرکتوں کے علاوہ ہے کیونکہ امر ممکن تو ایک ہی ہے جس میں مسافت قلیلہ اور کثیرہ دونوں طے ہو رہی ہیں اور مسافتیں دو ہیں اور حرکتیں بھی دو ہیں پس وہ واحد امر ممکن عین حرکتین یا عین مسافتین کیسے ہو سکتا ہے کیونکہ واحد عین اثنین نہیں ہو سکتا پس معلوم ہوا کہ امر ممکن مسافتین و حرکتین کے علاوہ ہے

واتفقتا فی الاخذ والترك الخ۔ اَخذ سے مراد ابتداء (شروع ہونا) اور ترک سے مراد انتہاء (ختم ہونا) ہے دونوں حرکتوں کا ابتداء اور انتہاء میں متفق ہونا اس لئے فرض کیا گیا ہے کہ اگر اخذ اور ترک میں سے کسی ایک میں یا دونوں میں اختلاف ہو جائے کہ ایک حرکت پہلے شروع ہو جائے دوسری بعد میں، اور انتہاء دونوں کی ایک ساتھ ہو یا ابتداء تو دونوں کی ایک ساتھ ہو اور انتہاء آگے پیچھے ہو جائے یا ابتداء بھی یکے بعد دیگرے ہو اور انتہاء بھی تو ان صورتوں میں اب دو ممکن چیزیں متحقق ہو جائیں گی اور حرکتین اور مسافتین بھی دو ہیں تو کوئی یہ وہم کر سکتا ہے کہ یہ دو ممکن چیزیں دونوں حرکتوں اور مسافتوں کا عین ہے ان کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں ہے اس لئے اتفاق کی شرط لگائی ہے تاکہ امر ممکن ایک ہی رہے پس وہ عین حرکتین اور عین مسافتین نہیں ہو سکتا

الاولیٰ ترك الاخذ چونکہ اس سے قبل ابتدأت معہا کہدیا گیا ہے جس سے دونوں حرکتوں کا ایک ساتھ شروع ہونا سمجھ میں آرہا ہے اس لئے اب " فی الاخذ " کہنے کی ضرورت نہیں ہے ورنہ تکرار لازم آئے گا اس لئے بہتر یہ ہے کہ لفظِ اخذ کو ترک کر دیا جائے اور واتفقتا فی الترك پر اکتفاء کیا جائے، شارح نے الاولیٰ

کہا ہے الصواب نہیں کہا کیونکہ ممکن ہے مصنف نے "فی الاجز" وضاحت کیلئے ذکر کیا ہو،

امکان ای امرٌ واحدٌ الخ امکان سے مراد امر ممکن ہے یعنی مصدر بول کر اسم فاعل مراد ہے،

غیر المسافتین والحرکتین الخ۔ امر ممکن مسافتین اور حرکتین کے علاوہ ہے اس لئے کہ امر ممکن تو ایک ہے دس بجے سے گیارہ بجے تک اور مسافتین دو ہیں ایک ۶۰ کلو میٹر دوسری ۳۰ کلو میٹر، اسی طرح حرکتیں بھی دو ہیں ایک سریعہ ۶۰ نمبر کی رفتار والی اور دوسری بطیئہ ۳۰ نمبر کی رفتار والی، پس امر واحد ممکن عین مسافتین اور عین حرکتین نہیں ہو سکتا ان کا غیر ہی ہوگا، کیونکہ ایک دو کا عین نہیں ہوتا۔

یسع قطع مسافۃ الخ یعنی اسی ایک امر ممکن میں مسافت قلیلہ بھی طے ہو سکتی ہے اور مسافت کثیرہ بھی، اور مدار اس کا حرکت کی سرعت اور بطوء پر ہے، جتنی سریعہ حرکت ہوگی اتنی ہی زیادہ مسافت طے ہوگی اور جتنی بطیئہ ہوگی اتنی ہی مسافت کم طے ہوگی، چنانچہ ہم اس سے قبل بتا چکے ہیں کہ ایک گھنٹہ میں سیکڑوں اور ہزاروں میل بھی طے ہو جاتے ہیں اور بسا اوقات اسی ایک گھنٹہ میں ایک میل بھی طے نہیں ہو پاتا،

قال الامام هذا مبنی علیٰ وجود حرکتین تبتدیان معًا وتنتهیان معًا ولیست هذه المعیةُ الّا المعیةَ الزمانیة التی لا یمکن اثباتُها الّا بعد اثبات الزمان فیلزم الدور وایضًا هو مبنی علی وجود حرکتین احدهما اسرع والاُخریٰ ابطأ ولا یمکن اثباتُ السرعةِ والبطوءِ الّا بعدَ اثباتِ الزمانِ فیلزم دورٌ اٰخرُ واجاب بانّ الزمانَ ظاهرُ الوجودِ والعلم به حاصلٌ فانّ الاُمَمَ کلَّهم قدّروه بالساعات والایام والشهورِ والاعوام والمقصودُ بیانُ حقیقتهِ المخصوصة اعنی کونَه کمًّا ومقدارًا للحرکةِ ولاشكّ انّ العلمَ بوجودِ الزمانِ یکفینا فی ثبوت المعیّةِ والسُّرعةِ والبُطوءِ فلا دورَ اقول یمکنُ ان یُجابَ ایضًا ان ثبوتَ المعیّةِ والسُّرعةِ والبُطوءِ وَاِنْ توقّفَ علیٰ ثبوت الزمانِ فی نفسِ الامرِ لکن لا یتوقف العلم بذٰلك علی العلم بهٰذا حتی یلزمَ الدورُ

ترجمہ امام (رازی) نے کہا ہے یہ ایسی دو حرکتوں کے پائے جانے پر مبنی ہے جو دونوں ایک ساتھ شروع ہوں اور ایک ساتھ ختم ہوں اور یہ معیت نہیں ہے مگر معیت زمانیہ جس کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے مگر زمانہ کو ثابت کرنے کے بعد، پس دور لازم آئے گا اور نیز وہ دو حرکتوں کے پائے جانے پر مبنی ہے جن میں سے ایک تیز رفتار دوسری سست رفتار ہو اور تیز رفتاری اور سست رفتاری کا اثبات ممکن نہیں ہے مگر زمانہ کو ثابت کرنے کے بعد، پس دوسرا دور لازم آئے گا اور اس کا جواب اس طور پر دیا ہے کہ زمانہ کا وجود ظاہر ہے اور اس کا علم حاصل ہے اس لئے کہ تمام امتوں نے اس کو گھنٹوں، دنوں، مہینوں اور سالوں کے ساتھ متعین کیا ہے اور مقصود زمانہ کی حقیقت مخصوصہ کو بیان کرنا ہے اور مراد لیتا ہوں میں اس کے کم ہونے اور حرکت کیلئے مقدار ہونے کو اور کوئی شک نہیں کہ زمانہ کے وجود کا

علم ہم کو معیت اور سرعت وبطوء کے ثابت ہونے میں کافی ہے پس کوئی دور نہیں، میں کہتا ہوں کہ اس طرح بھی جواب دیا جانا ممکن ہے کہ معیت اور سرعت وبطور کا ثابت ہونا اگرچہ زمانہ کے نفس الامر میں ثابت ہونے پر موقوف ہے لیکن اس کا (معیت وسرعت وبطور کا) علم اس (زمانہ) کے علم پر موقوف نہیں ہے یہاں تک کہ دور لازم آئے،

تشریح قال الامام هذا مبنى الخ اثبات زمانہ کی جو دلیل بیان کی گئی ہے امام رازی نے اس پر ایک اشکال کیا ہے اور پھر خود ہی اس کا جواب دیا ہے، اشکال یہ ہے کہ اس دلیل میں دو دور لازم لازم آتے ہیں ایک تو یہ کہ اس دلیل کے پیش نظر زمانہ کو ثابت کرنا ایسی دو حرکتوں کے پائے جانے پر موقوف ہے جن کی ابتداء اور انتہاء ساتھ ساتھ ہوں اور دو چیزوں کی ابتداء وانتہاء کے ساتھ ساتھ ہونے کو معیت زمانیہ کہتے ہیں اور معیت زمانیہ کا ثبوت بغیر زمانہ کے ثبوت کے نہیں ہو سکتا پس زمانہ کا اثبات موقوف ہوا معیت زمانیہ پر اور معیت زمانیہ کا اثبات موقوف ہے زمانہ کے اثبات پر، پس زمانہ کا اثبات موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی، اور ایک ہی شئے کا موقوف اور موقوف علیہ ہونا دور کہلاتا ہے پس یہ ایک دور لازم آگیا، دوسرا دور یہ ہے کہ زمانہ کا اثبات مبنی ہے ایسی دو حرکتوں کے وجود پر جن میں سے ایک سریعہ ہو اور دوسری بطیئہ، اور سرعت وبطور کا اثبات بغیر زمانہ کے اثبات کے ممکن نہیں کیونکہ سرعت کہتے ہیں زمانۂ قلیل میں مسافت کثیرہ طے کرنے کو، اور بطور کہتے ہیں زمانۂ کثیر میں مسافت قلیلہ طے کرنے کو، تو دیکھو زمانہ کا اثبات موقوف ہوا سرعت اور بطور کے اثبات پر اور سرعت وبطور کا اثبات موقوف ہے زمانہ کے اثبات پر، پس یہ دوسرا دور لازم آگیا،

واجاب بان الزمان الخ۔ امام رازی نے اس اشکال کا جواب دیا ہے کہ مطلق زمانہ کا وجود بالکل ظاہر ہے اور اس کا علم عوام وخواص سبھی کو حاصل ہے اس لئے کہ حضرت آدم علیہ السلام سے لیکر جتنی بھی امتیں چلی آرہی ہیں سب نے زمانہ کو گھنٹوں دنوں، مہینوں اور سالوں کے ساتھ متعین کر رکھا ہے یہاں مطلق زمانہ کو ثابت کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ اس کا وجود تو بالکل بدیہی ہے، یہاں تو زمانہ کی حقیقت مخصوصہ اصطلاحیہ کو ثابت کرنا مقصود ہے، فلاسفہ نے زمانہ کی جو حقیقت مخصوصہ بیان کی ہے یعنی زمانہ کا کم ہونا زیادتی اور نقصان کو قبول کرنا، حرکت فلک کیلئے مقدار ہونا وغیرہ اس کو فلاسفہ دلیل سے ثابت کرتے ہیں اور معیت سرعت اور بطور کا ثبوت زمانہ کی حقیقت مخصوصہ کے ثبوت پر موقوف نہیں ہے بلکہ اس کیلئے تو مطلق زمانہ کے وجود کا علم کافی ہے پس خلاصہ یہ ہوا کہ زمانہ کی حقیقت مخصوصہ کا ثبوت موقوف ہے معیت اور سرعت و بطور پر، اور ان تینوں کا ثبوت زمانہ کی حقیقت مخصوصہ پر موقوف نہیں بلکہ مطلق زمانہ کے وجود پر موقوف ہے پس موقوف اور موقوف علیہ متحد نہیں ہیں، موقوف تو زمانہ کی حقیقت مخصوصہ ہے اور موقوف علیہ زمانہ کا مطلق وجود ہے۔

فلا یلزم الدور،

اقول یمکن ان یجاب الخ۔ شارح اعتراض مذکور کا دوسرا جواب دیتے ہیں کہ معیت، سرعت اور بطور کے ثبوت کیلئے زمانہ کا جاننا ضروری نہیں ہے بلکہ زمانہ کا نفس الامر میں ثابت ہونا کافی ہے یعنی زمانہ کا واقع میں وجود ہونا چاہیئے اسی سے معیت، سرعت اور بطور کا تحقق ہو جائے گا خواہ زمانہ کا علم ہو یا نہ ہو، پس معیت سرعت وبطوء

کا ثبوت زمانہ کے نفس الامری ثبوت پر موقوف ہے، زمانہ کے علم پر موقوف نہیں، اب حاصل یہ نکلا کہ زمانہ کا علم موقوف ہوا معیت، سرعت وبطور برا دران تینوں کا علم زمانہ کے علم پر موقوف نہیں بلکہ زمانہ کے نفس الامری ثبوت پر موقوف ہے پس موقوف زمانہ کا علم ہے اور موقوف علیہ زمانہ کا نفس الامری وجود ہے، لہٰذا موقوف اور موقوف علیہ کے متغایر ہونے کی وجہ سے دور لازم نہیں آیا،

فهٰذا الامكانُ قابلٌ للزيادة والنقصانِ فانَّ الحركتين اذا اختلفتا فى الاخذِ او الترك يتفاوتُ إمكاناهما وغيرُ ثابتٍ إذ لايُوجدُ اجزاءُهٗ معًا بالضرورة قيل لانه يلزمُ من اجتماعِها اجتماعُ اجزاءِ الحركةِ الواقعةِ فيها اقولُ فيه نظرٌ إذ لم يَثبتْ بعدُ أنّ الزمانَ مقدارُ الحركةِ وهى كما أنّها واقعةٌ فى اجزاءِ الزمان واقعةٌ فى المسافةِ ولايلزمُ من اجتماعِ اجزاءِ المسافةِ اجتماعُ اجزاءِ الحركةِ فلايلزمُ من اجتماعِ اجزاءِ الزمانِ ايضًا اجتماعُها وقيل لو اجتمع اجزاءُهٗ لكان الحادثُ فى يومِ الطوفانِ حادثًا فى يومِنا وبالعكسِ وانتَ تعلمُ انه لايلزمُ من اجتماعِ اجزاءِ الشئِ ان يكونَ الحاصلُ فى احدِها حاصلًا فى الاخرِ فههنا إمكانٌ متقدرٌ غيرُ ثابتٍ وهو المعنىٌّ من الزمانِ

ترجمہ پس یہ امرِ ممکن زیادتی اور نقصان کو قبول کرنے والا ہے اس لئے کہ دونوں حرکتیں جب شروع ہونے یا ختم ہونے میں مختلف ہوں تو ان کے امکانوں میں تفاوت ہوگا اور ٹھہرنے والا نہیں ہے اس لئے کہ بدیہی طور پر اس کے اجزاء ایک ساتھ نہیں پائے جاتے، کہا گیا ہے اس لئے کہ ان کے (زمانہ کے اجزاء کے) اکٹھا ہونے سے حرکت کے اجزاء کا اکٹھا ہونا لازم آتا ہے جو ان میں واقع ہونے والی ہے میں کہتا ہوں اس میں اشکال ہے اس لئے کہ اب تک یہ بات ثابت نہیں ہوئی کہ زمانہ حرکت کی مقدار ہے اور وہ (حرکت) جیسا کہ زمانہ کے اجزاء میں واقع ہوتی ہے مسافت میں بھی واقع ہوتی ہے اور مسافت کے اجزاء کے مجتمع ہونے سے حرکت کے اجزاء کا مجتمع ہونا لازم نہیں آتا پس زمانہ کے اجزاء کے مجتمع ہونے سے بھی حرکت کے اجزاء کا مجتمع ہونا لازم نہیں آئے گا، اور کہا گیا ہے کہ اگر اس کے اجزاء مجتمع ہو جائیں تو وہ چیز جو طوفان (نوح علیہ السلام) کے زمانہ میں پائے جانے والی ہے وہ ہمارے آج کے دن میں بھی موجود ہونی چاہئے اور اس کے برعکس بھی (ہونا چاہئے) اور تو جانتا ہے کہ شئے کے اجزاء کے جمع ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو چیز ان (اجزاء) میں سے ایک میں حاصل ہو وہ دوسرے میں بھی حاصل ہو پس اس جگہ ایک ممکن چیز ہے جو مقدار والی ہے ٹھہرنے والی نہیں ہے اور یہی مقصود ہے زمانہ سے،

تشریح فهٰذا الامكان قابلٌ الخ زمانہ کی حقیقت مخصوصہ اصطلاحیہ کے تین اجزاء میں سے ایک جزء کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد دوسرے جزء کو بیان کرتے ہیں کہ یہ امرِ ممکن ممتد- زیادتی اور نقصان کو قبول کرتا ہے یعنی زمانہ کبھی زیادہ ہوتا ہے کبھی کم، اور مقصود اس سے یہ بتلانا ہے کہ زمانہ مقدار کے قبیل سے ہے

کیونکہ زیادتی اور نقصان کو قبول کرنا یہ مقدار کے خواص میں سے چنانچہ آگے چل کر جو مصنف نے کہا ہے،، فھھنا امکان متقدر،، کہ اس جگہ ایک ممکن شے ہے جو مقدار والی ہے اس سے اسی مقصود کی تائید ہوتی ہے،

فان الحرکتین اذا اختلفتا الخ۔ شارح زیادتی اور نقصان کو قبول کرنے کی دلیل پیش کرتے ہیں کہ جب وہ دونوں حرکتیں شروع ہونے یا ختم ہونے میں مختلف ہوں تو ان دونوں کے امکان یعنی زمانے متفاوت (کم زیادہ) ہوجائیں گے مثلاً ایک حرکت دس بجے سے گیارہ بجے تک دوسری ساڑھے دس سے گیارہ بجے تک ہو تو دونوں حرکتیں انتہاء میں تو ایک ساتھ ہیں البتہ ابتداء میں مختلف ہیں پس دونوں حرکتوں کا زمانہ بھی متفاوت ہے کہ پہلی حرکت کا زمانہ زیادہ یعنی ایک گھنٹہ ہے اور دوسری کا زمانہ کم (آدھا گھنٹہ) ہے اسی طرح اگر دونوں حرکتیں دس بجے سے شروع ہوں مگر ایک حرکت گیارہ بجے تک اور دوسری ساڑھے دس تک ختم ہوجائے تب بھی ایک کا زمانہ زیادہ اور دوسری کا کم ہوگا کما لا یخفی، پس معلوم ہوا کہ زمانہ زیادتی اور نقصان کو قبول کرتا ہے،

وغیر ثابت اذ لا یوجد الخ۔ یہ زمانہ کی حقیقت کے تیسرے جزء کا بیان ہے، ثابت یہاں موجود کے معنی میں نہیں ہے یعنی یہ مطلب نہیں ہے کہ زمانہ غیر موجود ہے ورنہ اشکال ہوجائے گا کہ ایک طرف تو زمانہ کے وجود اور ثبوت کو دلیل سے ثابت کر رہے ہیں اور دوسری طرف کہہ رہے ہیں کہ زمانہ موجود اور ثابت نہیں ہے، یہ تو اجتماع متنافیین ہوگیا، بلکہ ثابت کے معنی متقرر (ٹھہرنے والا) ہے غیر ثابت کے معنی غیر متقر ہے کہ زمانہ برقرار رہنے والا نہیں ہے،

اذ لا یوجد الخ سے اس کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ زمانہ کے اجزاء ایک ساتھ جمع ہو کر پائے نہیں جاتے یعنی زمانہ کے اجزاء یکے بعد دیگرے آتے رہتے ہیں اور فنا ہوتے رہتے ہیں ان کو بقاء و قرار اور اجتماع حاصل نہیں ہوتا اور جس کے اجزاء مجتمع نہ ہوں وہ غیر قار اور غیر ثابت ہوتی ہے پس زمانہ بھی غیر قار اور غیر ثابت ہے، اب رہی یہ بات کہ زمانہ کے اجزاء مجتمع کیوں نہیں ہوتے شارح نے تو اس بارے میں بالضرورۃ کہہ کر بداہت کا دعویٰ کیا ہے۔ یعنی اس پر دلیل پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے البتہ دوسرے لوگوں نے اس پر دو دلیلیں پیش کی ہیں جن کو شارح قیل لانہ یلزم الخ اور قیل لو اجتمع اجزاءہ الخ سے بیان کریں گے مگر چونکہ یہ دونوں دلیلیں شارح کے نزدیک مخدوش ہیں شارح نے دونوں پر اشکال کیا ہے اسلئے شارح نے بالضرورۃ کہہ کر بداہت کا دعویٰ کیا ہے کہ اس پر دلیل پیش کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے،

قیل لانہ یلزم من اجتماعھا الخ زمانہ کے اجزاء کے مجتمع نہ ہونے کی دلیل پیش کی گئی ہے کہ اگر زمانہ کے اجزاء مجتمع ہوجائیں تو حرکت کے اجزاء کا بھی مجتمع ہونا لازم آئے گا کیونکہ حرکت زمانہ کے اندر واقع ہوتی ہے۔ زمانہ کا ایک ایک جزء حرکت کے اجزاء میں سے ایک ایک جزء کیلئے ظرف بنتا ہے مثلاً ایک بس ایک گھنٹہ میں ساٹھ کلومیٹر طے کرتی ہے تو ایک ایک کلومیٹر حرکت ایک ایک منٹ میں واقع ہوگی پہلے منٹ میں پہلے کلومیٹر والی حرکت دوسرے منٹ میں دوسرے کلومیٹر والی حرکت تیسرے میں تیسری غرض اسی طرح ہر ہر منٹ ایک ایک کلومیٹر حرکت کیلئے

ظرف بنے گا اور ظرف کے اجزاء کا مجتمع ہونا مظروف کے اجزاء کے مجتمع ہونے کو مستلزم ہے اور مظروف کے اجزاء کا اجتماع ظرف کے اجزاء کے اجتماع کو مستلزم ہے پس زمانہ کے اجزاء کے اجتماع سے حرکت کے اجزاء کا مجتمع ہونا لازم آئے گا اور حرکت کے اجزاء کا مجتمع ہونا محال ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ حرکت میں تدریج ہوتی ہے ایک حالت ختم ہو کر دوسری اور تیسری حالت یکے بعد دیگرے آتی رہتی ہے پس زمانہ کے اجزاء کا مجتمع ہونا بھی محال ہے۔

اقول فیہ نظر الخ شارح دلیل مذکور پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپنے یہ جو کہا ہے کہ اجزاء حرکت اجزاء زمانہ میں واقع ہوتے ہیں اس کا مطلب تو یہ ہے کہ زمانہ حرکت کیلئے مقدار ہے اور زمانہ کا حرکت کیلئے مقدار ہونا ابھی تک ثابت نہیں ہوا اس کا بیان تو آگے آئیگا جہاں مصنف نے یہ فرمایا ہے وھو مقدار الحرکۃ لانہ کم الخ تو جب ابھی تک زمانہ کا حرکت کیلئے مقدار ہونا ثابت نہیں ہوا تو ابھی سے اس کو دلیل میں ذکر کرنا درست نہیں ہے لیکن یہ کوئی معقول اعتراض نہیں ہے اس لئے کہ زمانہ کا مقدار حرکت ہونا اگرچہ ابھی ثابت نہیں ہوا لیکن یہ بات تو فی نفسہٖ مسلم اور محقق ہے ہی کہ زمانہ مقدار حرکت ہے پھر مصنف کے کلام میں اگرچہ ابھی اس کا ذکر نہیں آیا لیکن دوسرے شخص کو تو حق ہے کہ وہ ایک مسلم اور محقق چیز کو دلیل میں پیش کر دے اس لئے یہ کوئی معقول اعتراض نہیں ہے، ہاں معقول اعتراض وہ ہے جس کو شارح وھی کما انھا واقعۃ فی اجزاء الزمان الخ سے ذکر کرتے ہیں کہ حرکت جس طرح زمانہ کے اجزاء میں واقع ہوتی ہے اسی طرح مسافت کے اجزاء میں بھی واقع ہوتی ہے اور مسافت کے اجزاء مجتمع ہوتے ہیں کیونکہ مسافت (سڑک اور روڈ کی دوری) تو پوری کی پوری موجود اور برقرار رہتی ہے یہ نہیں کہ بس اور گاڑی جب اس پر چلتی ہے تو پیچھے کی سڑک کی دوری معدوم اور فنا ہوتی جاتی ہو، تو دیکھو مسافت کے اجزاء مجتمع ہیں اور حرکت مسافت میں واقع ہوتی ہے لیکن مسافت کے اجزاء کے مجتمع ہونے سے حرکت کے اجزاء کا اجتماع لازم نہیں آتا پس زمانہ کے اجزاء کے مجتمع ہونے سے بھی حرکت کے اجزاء کا اجتماع لازم نہیں آئیگا پس معلوم ہوا کہ زمانہ مجتمع الاجزا رہے ورنہ پھر مسافت کے بارے میں بھی کہنا پڑیگا کہ وہ غیر مجتمع الاجزاء ہے وھو خلاف الواقع۔

قیل لو اجتمع اجزاءہ الخ۔ زمانہ کے اجزاء کے غیر مجتمع ہونے کی دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر زمانہ کے اجزاء مجتمع اور باقی و برقرار رہیں تو یہ لازم آئے گا کہ جو واقعات طوفان نوح علیہ السلام کے زمانہ میں پیش آئے تھے وہ واقعات اب بھی رونما ہونے چاہئیں بلکہ خود طوفان جو زمانہ قدیم میں پیش آیا تھا وہ اب کے زمانہ میں بھی پیش آنا چاہئے کیونکہ جب زمانہ کے وہ اجزاء قدیمہ اب تک باقی اور موجود ہیں تو ان میں واقع ہونے والے واقعات و حوادثات کا وجود بھی اب تک ہونا چاہئے اسی طرح اس کا عکس ہونا چاہئے کہ جو واقعات و حوادثات ہمارے اس زمانہ میں پیش آرہے ہیں وہ طوفان کے زمانہ میں بھی موجود ہونے چاہئیں حالانکہ ایسا نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ زمانہ کے اجزاء مجتمع نہیں ہوتے۔

وانت تعلم انہ الخ کہکر شارح اس دلیل پر بھی اعتراض کرتے ہیں کہ تم یہ جانتے ہو کہ ایک شے کے اجزاء کے مجتمع ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو چیز اس کے ایک جزء میں حاصل ہو وہی چیز دوسرے جزء میں بھی حاصل ہو

مثال کے طور پر ایک گز لکڑی کا تختہ ہے جو مستقر اور مجتمع الاجزاء ہے اس کے نصف حصہ پر اگر آپ کچھ لکھتے ہیں یا کوئی رنگ وغیرہ کرتے ہیں تو کیا دوسرے نصف حصہ پر وہی لکھا جاتا ہے یا وہی رنگ ہو جاتا ہے؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوتا تو دیکھو ایک مجتمع چیز کے ایک جزء میں جو چیز واقع ہو اسی چیز کا دوسرے جزء میں واقع ہونا ضروری نہیں پس اسی طرح اجزاء زمان کے مجتمع ہونے سے بھی یوم طوفان میں واقع ہونے والی چیزوں کا ہمارے زمانہ میں واقع ہونا ضروری نہیں ہے معلوم ہوا کہ زمانہ کے اجزاء مجتمع ہو سکتے ہیں اور وہ قار و ثابت ہو سکتا ہے،

فهٰهنا امكان متقدر الخ - شارح زمانہ کی حقیقت مخصوصہ کے تینوں اجزاء کو ثابت کرنے کے بعد بطور نتیجہ اور ما حصل کے فرماتے ہیں کہ پس اس جگہ ایسا امکان یعنی امر ممکن ہے جو متقدر یعنی مقدار والا ہے اور غیر ثابت یعنی غیر قار اور غیر مجتمع الاجزاء ہے اور یہی مقصود ہے زمانہ سے یعنی اسی امکان متقدر غیر ثابت کا نام زمانہ ہے فثبت المطلوب وحصل المقصود۔

وهو المعنى من الزمان - مَعْنِيّ - مَرْمِيّ کے وزن پر عنی یعنی (ض) عَنْياً وعناية بمعنی مراد لینا سے اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنی مقصود و مراد،

وفى المباحثِ المشرقية أنّ الزمانَ كالحركة له معنيان احدُهما امرٌ موجودٌ فى الخارج غيرُ منقسمٍ وهو مُطابقٌ للحركة بمعنى التوسّطِ ويُسمّى بالآنِ السيّالِ ايضًا والثانى امرٌ موهومٌ لاوجودَ له فى الخارج فانه كما انّ الحركةَ بمعنى التوسّطِ تفعلُ الحركةَ بمعنى القطعِ كذٰلك الامرُ الذى هو مُطابقٌ لها وغيرُ منقسمٍ مثلها يفعلُ بسيلانه امرًا ممتدًا وهميًا مطابقًا للحركة بمعنى القطع

ترجمہ اور مباحث مشرقیہ میں ہے کہ حرکت کی طرح زمانہ کے دو معنی ہیں ان میں سے ایک ایسا امر ہے جو خارج میں موجود ہے جو تقسیم ہونے والا نہیں ہے پس وہ حرکت متوسطہ کے مطابق ہے اور اس کا نام بہنے والا آن بھی رکھا جاتا ہے اور دوسرا ایسا امر ہے جو تقسیم ہونے والا ہے موہوم ہے اس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے اس لئے کہ جس طرح حرکت متوسطہ حرکت قطعیہ کو پیدا کرتی ہے اسی طرح وہ شے جو حرکت کے مطابق ہے اور حرکت کی طرح غیر منقسم ہے وہ اپنے سیلان کی وجہ سے ایک ایسا امر ممتد پیدا کر دیتی ہے جو وہمی ہوتا ہے حرکت قطعیہ کے مطابق ہوتا ہے،

تشریح وفى المباحث المشرقية الخ مباحث مشرقیہ امام رازی کی تصنیف ہے جس میں امام رازی نے زمانہ کے دو معنی بیان کئے ہیں ایک زمانۂ توسطی دوسرے زمانۂ قطعی، اور یہ بالکل اسی طرح ہیں جیسے آپ نے صـ۳۰ پر حرکت کے دو معنی یعنی حرکت کی دو قسمیں پڑھی ہیں ایک حرکت متوسطہ دوسری حرکت قطعیہ، جس طرح وہاں پر کہا گیا تھا کہ حرکت متوسطہ موجود فی الخارج ہے اور حرکت قطعیہ موہوم ہے اسی طرح زمانۂ توسطی موجود فی الخارج ہے اور زمانۂ قطعی موہوم ہے،

احد هما امر موجود الخ زمانہ کے ایک معنی یعنی زمانہ کی ایک قسم تو وہ ہے جو خارج میں موجود ہے اور غیر منقسم ہے یعنی ایک لمحہ اور آن ہے جو تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔

فھو مطابق للحرکۃ بمعنی التوسط الخ یعنی جس طرح آپ نے حرکت متوسطہ کے بارے میں ص۲۰۳ پر پڑھا ہے کہ مسافت کی حدود میں سے جس حد پر بھی جسم متحرک کو فرض کیا جائے اس کو اس حد میں جو حالت حاصل ہوتی ہے وہ حالت نہ تو اس حد میں آنے سے پہلے حاصل تھی اور نہ بعد میں حاصل رہی اسی طرح بالکل زمانۂ توسطی کے متعلق سمجھئے کہ زمانہ کا ہر ہر جزء جو ایک غیر منقسم جزء ہے وہ نہ تو پہلے حاصل تھا اور نہ بعد میں باقی رہا بس آیا اور گیا آیا اور گیا اسی طرح سلسلہ چلتا رہتا ہے پس یہ سلسلہ مبدأ سے لیکر منتہیٰ تک مستمر رہتا ہے اور چونکہ یہ حالت مبدأ اور منتہیٰ کے درمیان میں ہوتی ہے اسلئے اس کو زمانۂ توسطی کہتے ہیں جس طرح حرکت توسطیہ کی وجہ تسمیہ کے متعلق ص۲۰۳ پر پڑھ چکے ہو، پس یہ زمانۂ توسطی حرکت توسطیہ کے مطابق ہے۔

ویسمیٰ بالآنِ السیّال یعنی جس طرح حرکت متوسطہ کو حرکتِ سیالہ بھی کہا جاتا ہے اسی طرح زمانۂ توسطی کو آنِ سیال کہتے ہیں، یعنی بہنے اور مستمر رہنے والا آن اور لمحہ۔

والثانی امر منقسم الخ زمانہ کے دوسرے معنی یعنی دوسری قسم امر منقسم موہوم ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں جس طرح آپ نے ص۲۰۳ پر حرکت قطعیہ کے بارے میں پڑھا ہے کہ وہ حرکت متوسطہ کے استمرار اور سیلان کی وجہ سے خیال کے اندر ایک امر ممتد کی شکل میں پیدا ہوتی ہے اسی طرح زمانۂ متوسط جو غیر منقسم ہے اور حرکت متوسطہ کے مطابق ہے وہ اپنے استمرار اور سیلان کی وجہ سے قوت خیال میں ایک وہمی طور پر امر ممتد (لمبی سی لکیر) پیدا کر دیتا ہے جس کو زمانۂ قطعی کہا جاتا ہے اس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا۔

وھو مقدار الحرکۃ لانہٗ کمٌّ لقبولہ الزیادۃ والنقصان بالذات ولیس مرکبًا من الآناتِ المتتالیۃِ لانہٗ مطابقٌ للحرکۃ المطابقۃ للمسافۃ التی یقع علیھا الحرکۃُ فلو ترکّبَ الزمان منھا لترکّبَ المسافۃُ من اجزاءٍ لا تتجزّٰی فیکون مقدارًا وقیل مقداریتہٗ یتوقف علیٰ ان یکونَ کمًّا وھو موقوف علی انہ قابل للزیادۃ والنقصان بالذات وھو ممر ولا یخلو اما ان یکون مقدارًا لھیأۃٍ قارّۃٍ المناسبُ ان یقولَ لِامرٍ قارٍّ او لھیأۃٍ غیرِ قارّۃٍ لیتمَّ الحصرُ فان الامرَ القار وھو ما یجتمع اجزاءُہٗ فی الوجود شاملٌ للجواھر مطلقًا والاعراض القارّۃ کالسوادِ والبیاضِ بخلاف الھیأۃ فانھا لا تشمل الجواھرَ اذ لا تغایرَ بینھا وبین العرضِ الّا باعتبار الحصول فی الھیأۃ والعروض فی العرض لاسبیل الی الاول لان الزمانَ غیرُ قارٍّ وما لا یکون قارًّا لا یکون مقدارًا لھیأۃٍ قارّۃٍ والا لتحقق الشئُ بدون مقدارٍ فھو مقدارٌ لھیأۃٍ غیرِ قارّۃٍ وکل ھیأۃٍ غیرِ قارّۃٍ فھی الحرکۃُ فالزمانُ مقدارُ الحرکۃ وھو المطلوب وسیجئ زیادۃ بیانہٖ فی الفلکیاتِ

ترجمہ اور وہ (زمانہ) حرکت کی مقدار ہے اس لئے کہ وہ مقدار ہے اس کے زیادتی اور نقصان کو قبول کرنے کی وجہ سے بلاواسطہ، اور وہ پے درپے آنے والے لمحات سے مرکب نہیں ہے اس لئے کہ وہ (زمانہ) حرکت کے مطابق ہے جو اس مسافت کے مطابق ہے جس پر حرکت واقع ہوتی ہے پس اگر زمانہ ان الآنات) سے مرکب ہو تو یقیناً مسافت اجزاء لاتتجزّٰی سے مرکب ہو جائے گی پس وہ (زمانہ) مقدار ہوگا اور کہا گیا ہے کہ اس کا مقدار ہونا کمّ ہونے پر موقوف ہے اور وہ (کمّ ہونا) اس بات پر موقوف ہے کہ وہ زیادتی اور نقصان کو بلاواسطہ قبول کرنے والا ہے اور یہ بات ممنوع ہے اور وہ (کمّ دو حال سے) خالی نہیں یا تو مقدار ہوگا برقرار رہنے والی ہیئت کیلئے، مناسب یہ ہے کہ (مصنف) یوں کہتے برقرار رہنے والی شئے کیلئے یا برقرار نہ رہنے والی ہیئت کیلئے تاکہ حصر تام ہو جاتا اس لئے کہ برقرار رہنے والی شئے اور یہ وہ چیز ہے جس کے اجزاء وجود کے اندر مجتمع ہوں مطلقاً جواہر کو اور برقرار رہنے والے اعراض کو شامل ہے جیسے سیاہی اور سفیدی بخلاف ہیئت کے کہ وہ جواہر کو شامل نہیں ہے اس لئے کہ اس (ہیئت) کے اور عرض کے درمیان کوئی تغایر نہیں ہے مگر حصول کا اعتبار کرنے کے ساتھ ہیئت میں اور عارض ہونے کا (اعتبار کرنیکے ساتھ) عرض میں اول کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ زمانہ برقرار رہنے والا نہیں ہے اور جو چیز برقرار رہنے والی نہ ہو وہ برقرار رہنے والی ہیئت کیلئے مقدار نہیں ہوتی ورنہ البتہ شئے بغیر اپنی مقدار کے متحقق ہوگی پس وہ (زمانہ) برقرار نہ رہنے والی ہیئت کیلئے مقدار ہے اور ہر وہ ہیئت جو برقرار رہنے والی ہے پس وہ حرکت ہے پس زمانہ حرکت کی مقدار ہے اور یہی مطلوب ہے اور اس کا زیادہ بیان عنقریب آئے گا (انشاء اللہ) تعلیقات میں

تشریح وهو مقدار الحركة الخ - صـ ۳۳۵ پر ذکر کیا گیا تھا کہ زمانہ سے متعلق تین مقاصد ہیں، مقصد اول کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد شارح یہاں سے مقصد ثانی کو بیان کرتے ہیں کہ زمانہ حرکت کیلئے مقدار ہوتا ہے، مقدار سے اسکے لغوی معنی مراد ہیں یعنی اندازہ کرنے کا آلہ اور مطلب یہ ہے کہ حرکت کا اندازہ زمانہ سے لگایا جاتا ہے یعنی اگر یہ معلوم کرنا ہو کہ حرکت کتنی دیر ہوئی ہے تو زمانہ سے پتہ چلے گا مثلاً ابتداء اور انتہاء کو دیکھا جائے گا کہ دس بجے حرکت شروع ہوئی اور گیارہ بجے ختم ہوئی تو معلوم ہوا کہ ایک گھنٹہ حرکت ہوئی ہے مصنف نے جو دعویٰ کیا ہے کہ زمانہ حرکت کی مقدار ہے یہ اگرچہ بظاہر ایک دعویٰ ہے لیکن درحقیقت یہ دو دعووں پر مشتمل ہے ایک یہ کہ زمانہ مقدار ہے دوسرا یہ کہ حرکت کیلئے مقدار ہے مصنف ان دونوں دعووں کی دلیلیں بیان کرتے ہیں دعوائے اول کی دلیل لانہ کم الخ سے بیان کی ہے کہ زمانہ کمّ ہے اور کم مقدار کو کہتے ہیں پس زمانہ مقدار ہے، دوسرے دعوے کی دلیل آگے ولا یخلو اما ان یکون الخ سے بیان کی گئی ہے، اب رہی یہ بات کہ زمانہ کمّ کیوں ہے؟ اس کی دلیل شارح نے بیان کی ہے کہ زمانہ زیادتی اور نقصان کو بالذات قبول کرتا ہے جیسا کہ صـ ۳۴۰ پر معلوم ہو چکا ہے اور جو چیز زیادتی اور نقصان کو بالذات قبول کرے وہ کم ہوتی ہے پس زمانہ کم ہے، کمّ کی تعریف مقولات عشرہ کے بیان میں صـ ۳۰۹ پر گذر چکی ہے،

ولیس هو مركبا من الآنات متتالية الخ زمانہ کی کمیت کو ثابت کرنے کے بعد شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ زمانہ کمّ متصل ہے یا کمّ منفصل، کیونکہ کمّ کی دو قسمیں ہیں ایک کمّ متصل دوسری کمّ منفصل اس لئے کہ کمّ دو حال سے خالی نہیں، یا

یا تو اس میں بالفعل اجزار متمایزہ فی الوجود ہوں گے یا نہیں ہوں گے اگر اجزار متمایزہ فی الوجود بالفعل ہوں گے یعنی اس کے اجزار بالفعل علیحدہ علیحدہ ایک دوسرے سے ممتاز ہوکر موجود ہیں تو کم منفصل ہے جیسے اعداد جو آحاد سے مرکب ہوتے ہیں مثلاً دس، پندرہ، بیس، پچیس، تیس وغیرہ کہ یہ آحاد سے مرکب ہیں اور ان کے اندر یہ آحاد جدا جدا بالفعل موجود ہیں کیونکہ ایک ایک ایک وغیرہ سے مل کر ہی یہ اعداد مرکب ہوتے ہیں اور اگر اس میں بالفعل اجزار متمایزۃ الوجود نہیں ہیں تو کم متصل ہے جیسے خط (لکیر) ایک گز یا دو گز وغیرہ کی لمبائی یہ کم متصل ہے کہ اس میں بالقوہ تو اجزار موجود ہوتے ہیں کہ خط وغیرہ تقسیم کو قبول کرتے ہیں مگر بالفعل علیحدہ علیحدہ اجزار پائے نہیں جاتے، تو شارح ولیس مرکباً من "آنات الخ" سے زمانہ کے کم متصل ہونے کی دلیل بیان کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ زمانہ آنات متتالیہ سے مرکب نہیں ہے، "آنات" آن کی جمع ہے آن کے معنی جزء غیر منقسم کے آتے ہیں، متتالیہ کے معنی پے درپے لگاتار آنے والی چیزیں۔ تو آنات متتالیہ کے معنی ہوئے پے درپے لگاتار آنے والے اجزار غیر منقسمہ، دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر زمانہ کم منفصل ہوتا تو اجزار غیر منقسمہ متمایزۃ الوجود سے مرکب ہوتا مگر زمانہ اجزار غیر منقسمہ سے مرکب نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ زمانہ کم منفصل نہیں اور جب کم منفصل کی نفی ہوگئی تو کم متصل کا اثبات ہوگیا کیونکہ کم دو ہی قسموں میں منحصر ہے پس زمانہ کا کم متصل ہونا ثابت ہوگیا۔ اب رہی یہ بات کہ زمانہ آنات متتالیہ (اجزار غیر منقسمہ) سے مرکب کیوں نہیں ہے اس کی دلیل شارح لانہ مطابق للحرکۃ الخ سے بیان کرتے ہیں کہ اس لئے کہ زمانہ حرکت کے مطابق ہوتا ہے یعنی زمانہ کا ایک ایک جزء حرکت کے ایک ایک جزء کیلئے ظرف بنتا ہے جیسا کہ ہم ص۳۴۴ پر بیان کرچکے ہیں اور حرکت مسافت کے مطابق ہوتی ہے جس کے اوپر حرکت واقع ہوتی ہے یعنی حرکت کا ایک ایک جزء مسافت کے ایک ایک جزء کے اوپر منطبق ہوتا ہے اور اس کے لئے ظرف بنتا ہے پس اگر زمانہ کے اندر اجزار غیر منقسمہ ہوں گے تو حرکت میں بھی اجزار غیر منقسمہ پائے جائیں گے تبھی تو زمانہ کا ایک ایک جزء حرکت کے ایک ایک جزء کیلئے ظرف بنے گا اور جب حرکت اجزار غیر منقسمہ سے مرکب ہوگی تو مسافت کا بھی اجزار غیر منقسمہ سے مرکب ہونا لازم آئے گا کیونکہ حرکت کا ایک ایک جزء مسافت کے ایک ایک جزء کیلئے ظرف اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ مسافت کے اندر بھی اجزار غیر منقسمہ پائے جائیں اور مسافت کا اجزار غیر منقسمہ سے مرکب ہونا محال ہے اس لئے کہ مسافت جسم کی دوری کو کہا جاتا ہے اور جسم کا اجزار غیر منقسمہ یعنی اجزار لاتتجزی سے مرکب ہونا محال ہے کما مر علی ص۶۵ تا ص۶۷ مفصلاً۔ تو دیکھو زمانہ کا آنات متتالیہ سے مرکب ہونا مستلزم ہوا جسم کے اجزار لاتتجزی سے مرکب ہونے کو اور یہ محال و باطل ہے پس زمانہ کا آنات متتالیہ سے مرکب ہونا بھی محال اور باطل ہے

فیکون مقداراً۔ شارح بطور تفریع کے فرماتے ہیں کہ جب زمانہ کم ہے اور آنات متتالیہ سے مرکب نہیں ہے تو زمانہ مقدار ہوگا، کم کا اطلاق تو کم متصل اور منفصل دونوں پر ہوتا ہے لیکن مقدار صرف کم متصل کو کہتے ہیں اور کم منفصل کو اعداد کہتے ہیں یعنی کم عام اور مقدار خاص ہے، اب فیکون مقداراً کا مطلب فیکون الزمان

کمًّا متصلاً ۔ پس زمانہ کا کم متصل ہونا ثابت ہوگیا ،

وقیل مقداریتہٗ یتوقف الخ سید شریف نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ زمانہ کا مقدار یعنی کم متصل ہونا زمانہ کے کم ہونے پر موقوف ہے اور کم ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ وہ بلاواسطہ زیادتی ونقصان کو قبول کرے اور زمانہ کا زیادتی ونقصان کو قبول کرنا مطلق تو ماقبل میں صـ۳۴۷ پر ثابت ہوچکا ہے مگر بلاواسطہ قبول کرنا ممنوع ہے یہ ابھی تک کسی دلیل سے ثابت نہیں ہوا پس زمانہ کا مقدار ہونا بھی مخدوش اور ممنوع ہوگا۔

وهو ممنوع ای ممنوع یعنی زمانہ کا بالذات (بلاواسطہ) زیادتی اور نقصان کو قبول کرنا ممنوع ہے جب تک اسپر کوئی دلیل نہ بیان کی گئی اس وقت تک یہ ثابت نہیں ہوگا ،

بعض لوگوں نے بلاواسطہ قبول کرنے پر ایک دلیل بیان کی ہے کہ جب ہم زمانہ کو تمام عوارض سے خالی فرض کریں اور زمانہ کو صرف اس کی ذات کے اعتبار سے دیکھیں تو وہ زیادتی اور نقصان کو قبول کرنے والا پایا جاتا ہے کیونکہ زیادتی اور نقصان کو قبول کرنا حرکت سریعہ اور بطیئہ کے تابع ہے اگر حرکت سریعہ ہو تو زمانہ کم ہوتا ہے اگر بطیئہ ہو تو زمانہ زیادہ ہوتا ہے پس زمانہ کا یہ زیادتی اور نقصان کو قبول کرنا دو حال سے خالی نہیں یا تو بالذات اور بلاواسطہ ہوگا یا بالعرض یعنی بواسطہ عوارض ہوگا بالعرض اور بواسطہ عوارض ہونا محال ہے اس لئے کہ اسکو عوارض سے خالی فرض کیا گیا ہے پس بلاواسطہ اور بالذات قبول کرنا اور زمانہ کا کم ہونا ثابت ہوگیا مگر یہ دلیل مخدوش ہے اس لئے کہ اس دلیل کے پیش نظر زمانہ کے کم ہونے کا دارومدار اس کے عوارض سے خالی فرض کرنے پر ہوا اور ظاہر ہے کہ جو چیز فرضی شئے پر موقوف ہو وہ بھی فرضی ہوتی ہے پس زمانہ کا کم ہونا بھی فرضی طور پر ثابت ہوا حقیقی طور پر کم ہونا ثابت نہیں ہوا۔

ولا یخلو اما ان یکون مقداراً الخ یہ دوسرے دعوے کی دلیل ہے دعوی یہ ہے کہ زمانہ حرکت کیلئے مقدار ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ زمانہ کا مقدار ہونا تو ثابت ہوچکا ہے اب زمانہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ہیئت قارہ کیلئے مقدار ہوگا یا ہیئت غیر قارہ کیلئے ۔ ہیئت قارہ کیلئے مقدار ہونا محال ہے کیونکہ زمانہ غیر قار ہوتا ہے اور غیر قار چیز قار چیز کیلئے مقدار نہیں ہوسکتی پس ثابت ہوا کہ زمانہ ہیئت غیر قارہ کیلئے مقدار ہے اور ہیئت غیر قارہ حرکت کو کہتے ہیں پس ثابت ہوگیا کہ زمانہ حرکت کیلئے مقدار ہے

لهيئة قارة ۔ ہیئت دو قسم کی ہوتی ہے ایک برقرار رہنے والی جس کو ہیئت قارہ کہتے ہیں دوسری برقرار نہ رہنے والی جس کو ہیئت غیر قارہ کہتے ہیں قارۃ قرّ یقرّ (ض) قراراً سے اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنی برقرار رہنے والی ۔ ہیئت قارہ کی مثال جیسے جسم کی سفیدی سیاہی اور دیگر اعراض ، برقرار رہنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ایک طویل زمانہ تک اپنی ایک ہی حالت پر لعینہٖ برقرار رہے اس میں کوئی نقص اور کوئی تغیر بالکل واقع نہ ہو ورنہ اشکال ہوجائے گا کہ جسم کی سفیدی سیاہی وغیرہ تو کچھ دنوں کے بعد پھیکی پڑجاتی ہے اس میں نقص وتغیر آجاتا ہے تو یہ برقرار رہنے والی نہ ہوئی بلکہ مطلب یہ ہے کہ ایک زمانہ تک ٹھہرنے والی ہو اور اس کے

اجزاء مجتمع ہوں یہ نہ ہوکہ وجود میں آئی اور فوراً ختم ہوگئی، اور ظاہر ہے کہ جسم کی سفیدی وسیاہی وغیرہ ایسی نہیں ہے بلکہ ایک زمانہ تک ٹھہرنے والی ہے اور اس کے اجزاء مجتمع ہیں پس اسکو ہیئت قارہ ہی کہا جائیگا۔ اور ہیئت غیر قارہ کی مثال حرکت ہے کہ اس کو قرار نہیں ہوتا ہے جیسا کہ آپ صـ۳۰۲ پر پڑھ چکے ہیں کہ مسافت کے حدود میں سے ہر حد پر جسم کو ایک حالت حاصل ہوتی ہے جو اس سے قبل حاصل نہیں تھی اور نہ بعد میں حاصل رہی، حاصل ہوئی اور فوراً ختم ہوگئی پھر دوسری حالت حاصل ہوئی اور ختم ہوگئی پھر تیسری حاصل ہوئی اسی طرح علی سبیل التدریج سلسلہ چلتا رہتا ہے اس کے اجزاء مجتمع نہیں ہوتے کیونکہ اگر اس حالت کو قرار ہو جائے تو وہ حرکت نہیں رہے گی بلکہ سکون ہوجائے گا اس لئے حرکت ہیئت غیر قارہ ہے۔

المناسب ان یقول لامر قار الخ شارح فرماتے ہیں کہ لھیأۃ قارۃ کے بجائے لامر قار کہنا مناسب ہے جیسا کہ شرح مواقف میں لامر قار ہی واقع ہوا ہے وجہ اس کی یہ ہے ہیئت قارہ کہنے سے حصر تام نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ہیئت صرف عرض کو کہا جاتا ہے تو مصنف کے قول کا مطلب اب یہ ہوگا اما ان یکون مقداراً لعرض قار او لعرض غیر قار کہ زمانہ کا مقدار ہونا دو صورتوں میں منحصر ہے یا تو وہ عرض قار کیلئے مقدار ہوگا یا عرض غیر قار کیلئے۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ شق ثانی میں عرض غیر قار کہنا تو صحیح ہے کیونکہ غیر قار چیز صرف عرض ہوتی ہے کوئی جوہر غیر قار نہیں ہوتا کیونکہ جوہر کے اجزاء مجتمع ہوتے ہیں اور اس کو قرار حاصل ہوتا ہے البتہ شق اول میں عرض قار کہنا درست نہیں ہے کیونکہ قار تے عرض میں منحصر نہیں ہے قار تو جوہر بھی ہوتا ہے جیسا کہ ابھی معلوم ہوا ہے کہ جوہر کے اجزاء مجتمع ہوتے ہیں اور عرض بھی ہوتا ہے جیسا کہ سواد و بیاض کے بارے میں ہم ابھی بیان کرچکے ہیں کہ وہ قار ہوتے ہیں تو قار کی دو قسمیں ہوگئیں جوہر قار، عرض قار اور غیر قار صرف ایک ہی ہے یعنی عرض غیر قار تو یہ کل تین صورتیں ہوگئیں، جوہر قار ہونا، عرض قار ہونا، عرض غیر قار ہونا، مصنف نے زمانہ کے مقدار ہونے کو صرف دو احتمالوں میں منحصر کیا ہے کہ یا تو وہ مقدار ہوگا عرض قار کیلئے یا عرض غیر قار کیلئے حالانکہ ایک احتمال اور ہے کہ وہ مقدار ہو جوہر قار کیلئے پس مصنف کا یہ حصر تام نہیں ہے لہذا ہیئت قارہ والے احتمال کو باطل کرنے سے ہیئت غیر قارہ کے لئے مقدار ہونا ثابت اور متعین نہیں ہوگا کیونکہ ابھی جوہر قار کیلئے مقدار ہونے کا احتمال باقی رہ جاتا ہے جب تک اس کو باطل نہیں کیا جائیگا مقصد ثابت نہیں ہوگا، اس لئے مصنف کو تردید کی شق اول میں ھیاءۃ قارۃ کے بجائے امر قار کہنا چاہئے تھا کیونکہ لفظ امر جواہر اور اعراض دونوں کو شامل ہے جب امر قار والا احتمال باطل کیا جائے گا تو جوہر قار اور عرض قار دونوں احتمال باطل ہو جائیں گے اور ھیأت غیر قارہ والا احتمال ثابت اور متعین ہو جائیگا، بہر حال اس صورت میں اب دلیل اسطرح ہوگی کہ زمانہ دو حال سے خالی نہیں یا تو مقدار ہوگا امر قار کیلئے یا ہیئت غیر قارہ کیلئے امر قار کیلئے مقدار ہونا محال ہے پس ہیئت غیر قارہ کیلئے مقدار ہونا ثابت ہوگیا اور ہیئت غیر قارہ حرکت ہے پس زمانہ حرکت کیلئے مقدار ہے، شارح نے المناسب فرمایا ہے الواجب نہیں، کیونکہ مصنف کے کلام کی

یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ مصنف نے ہیأت بول کر مجازاً امر مراد لیا ہے کیونکہ ہیأت خاص ہے اور امر عام ہے اور خاص بول کر مجازاً عام مراد لے لیا جاتا ہے،

شامل للجواهر مطلقاً، مطلقاً سے مراد خواہ وہ جواہر بسیط ہوں یا مرکب ہوں وہ قار ہوتے ہیں ان کے اجزاء وجود میں مجتمع ہوتے ہیں۔

بخلاف الهيأة الخ ھیأت صرف عرض کو کہا جاتا ہے یہ جواہر کو شامل نہیں ہے کیونکہ ہیأت اور عرض دونوں متحد ہیں ان میں ذات کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے البتہ ان دونوں میں اعتباری فرق ہے کہ ہیأت میں حصول کا اعتبار ہوتا ہے اور عرض میں عروض کا اعتبار کیا جاتا ہے یعنی جو چیز قائم بالغیر ہوتی ہے جیسے جسم کا سواد و بیاض اس کو اس اعتبار سے کہ یہ جسم کو حاصل ہے ھیئت کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ یہ جسم کو عارض ہے عرض کہا جاتے ہیں،

لاسبيل الى الاول الخ دونوں شقوں میں سے شق اول کو باطل کرتے ہیں کہ زمانہ امر قار کیلئے مقدار نہیں ہو سکتا کیونکہ زمانہ غیر قارہ ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جو چیز غیر قار غیر مجتمع الاجزاء ہو وہ قار اور مجتمع الاجزاء چیز کے لئے مقدار نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اگر قار کیلئے غیر قار کو مقدار بنایا جائے تو شئے قار بغیر مقدار کے رہ جائے گی کیونکہ مقدار غیر قار ہونے کی وجہ سے برقرار نہیں رہے گی ختم اور فنا ہو جائے گی جس کی وجہ سے وہ قار شئے بغیر مقدار کے رہ جائے گی اور قار شئے کا بغیر مقدار کے ہونا محال ہے کیونکہ اجزاء کے مجتمع ہونے کی وجہ سے مقدار کا متحقق ہونا ضروری ہے،

وكل هيأة غير قارة فهي الحركة اب تک یہ ثابت ہو گیا کہ زمانہ مقدار ہے ھیأت غیر قارہ کیلئے اس کے بعد فرماتے ہیں کہ ہر ہیئت غیر قارہ حرکت ہے یہ صغریٰ اور کبریٰ ہو گئے اس طرح کہ الزمان مقدار لهيأة غير قارة۔ وكل هيأة غير قارة فهي الحركة، ھیأۃ غیر قارہ جو کہ دونوں جگہ حد اوسط ہے اس کو حذف کرنے کے بعد نتیجہ نکلا فالزمان مقدار للحركة پس زمانہ کا حرکت کیلئے مقدار ہونا ثابت ہو گیا جو کہ مطلوب ہے۔ کبریٰ پر اشکال ہوتا ہے کہ زمانہ بھی تو ہیئت غیر قارہ ہوتا ہے لہٰذا وہ بھی حرکت ہوا اور جب زمانہ حرکت کے لئے مقدار ہو گا تو وہ اپنی ذات ہی کیلئے مقدار ہو گا پس زمانہ کا خود اپنی ذات کیلئے مقدار ہونا لازم آیا، اس اشکال کو دفع کرنے کیلئے کبریٰ کے موضوع سے زمانہ کو مستثنیٰ کرنا پڑے گا جیسا کہ مولانا محمد عبد الحق خیر آبادی نے شرح ہدایۃ الحکمۃ میں کیا ہے اور یوں کہا ہے كل هيأة غير قارة سوى الزمان فهي الحركة کہ زمانہ کے علاوہ ہر ہیئت غیر قارہ حرکت ہوتی ہے فلا يلزم الاشكال۔

وسيجئ زيادة بيان له فى الفلكيات مقصد یہ ہے کہ یہاں تو زمانہ کا نفس حرکت کیلئے مقدار ہونا بیان کیا گیا ہے اور فلکیات کی بحث میں اس کا زیادہ بیان آئے گا وہاں یہ ثابت کیا جائیگا کہ زمانہ فلک اعظم کی حرکت کے لئے مقدار ہے۔

وَنقولُ ایضاً انَّ الزمانَ لابدایۃَ لہٗ ولانہایۃَ لہٗ لانّہٗ لوکانَ لہٗ بدایۃٌ لکانَ عدمُہٗ قبلَ وجودِہٖ قبلیۃً لاتوجدُ مع البعدیۃ وکل قبلیۃٍ لاتوجدُ مع البعدیۃ فہی زمانیۃٌ قیل ھٰذا منقوضٌ بتقدم اجزاءِ الزمان بعضِہا علیٰ بعض فانہٗ لیس زمانیاً لانَّ مقتضی التقدمِ الزمانی ان یکونَ المتقدمُ فی زمانٍ سابقٍ والمتاخرُ فی زمانٍ لاحقٍ فلوکان ذٰلک التقدمُ زمانیاً لزمَ انْ یکونَ الامسُ فی زمانٍ متقدمٍ والیومُ فی زمانٍ متاخرٍ عنہ وننقلُ الکلامَ الیٰ ذینکَ الزمانینِ ویلزم انْ یکونَ ھُنالکَ ازمنۃٌ غیرُ متناھیۃٍ ینطبقُ بعضُہا علیٰ بعضٍ وانہٗ محالٌ بالضرورۃ وح یجوز ان یکونَ تقدمُ عدمِہٖ علیٰ وجودِہٖ ایضاً غیرَ زمانیٍ

ترجمہ اور ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ زمانہ کے لئے نہ تو کوئی ابتداء ہے اور نہ کوئی انتہاء ہے اسلئے کہ اگراس کے لئے کوئی ابتداء ہو تو اس کا عدم اس کے وجود سے قبل ہوگا ایسی قبلیت کے طور پر جو بعدیت کے ساتھ موجود نہیں ہوگی اور ہر وہ قبلیت جو بعدیت کے ساتھ موجود نہ ہو وہ زمانیہ ہوتی ہے کہا گیا ہے یہ بات ٹوٹ جاتی ہے زمانہ کے بعض اجزاء کے بعض اجزاء پر مقدم ہونے کے ساتھ اس لئے کہ یہ (تقدم) زمانی نہیں ہے کیونکہ تقدم زمانی کا تقاضا یہ ہے کہ مقدم ہونیوالی چیز پہلے زمانہ میں ہوا ور مؤخر ہونے والی چیز بعد کے زمانہ میں ہو پس اگر یہ تقدم زمانی ہو تو یہ لازم آئیگا کہ گذشتہ کل زمانہ مقدم میں ہے اور آج زمانہ مؤخر میں ہے اور ہم کلام کو ان دونوں زمانوں کی طرف منتقل کریں گے اور یہ لازم آئے گا کہ اس جگہ غیر متناہی زمانے ہوں جن میں سے بعض بعض پر منطبق ہوتے ہوں اور یہ بدیہی طور پر محال ہے اور اسوقت یہ جائز ہوگا کہ اس (زمانہ) کے عدم کا تقدم بھی اس کے وجود پر غیر زمانی ہو۔

تشریح ونقول ایضاً ان الزمان الخ زمانہ سے متعلق مقاصد ثلثہ میں سے مقصد اول وثانی سے فراغت کے بعد مقصد ثالث کو بیان کرتے ہیں کہ زمانہ ازلی اور ابدی ہے[ع] ازلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ زمانہ کیلئے کوئی ابتداء نہیں ہے اور ابدی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ زمانہ کیلئے کوئی انتہاء نہیں ہے چنانچہ مصنف نے دو دعوے کئے ہیں (۱) الزمان لابدایۃ لہٗ (۲) ولانہایۃ لہٗ اس کے بعد لانہ لوکان لہٗ بدایۃ الخ سے دعوائے اول کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ اگر زمانہ کے لئے ابتداء ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ زمانہ پہلے معدوم تھا پھر موجود ہوا ہے تو زمانہ کے عدم کو زمانہ کے وجود پر تقدم حاصل ہوگا اور یہ تقدم ایسا

ع فصل کے شروع میں ص۳۳۶ پر ہم نے بیان کیا تھا کہ فلاسفہ کے نزدیک زمانہ ازلی وابدی ہے اور یہ فلک کی حرکت کیلئے مقدار ہے جس سے فلک کی حرکت کا بھی ازلی وابدی ہونا لازم آتا ہے اور حرکت فلک کا ازلی وابدی ہونا قیامت کے انکار کو مستلزم ہے جو عقیدۂ اسلامیہ کے بالکل خلاف اور کفر ہے اسی لئے شارح زمانہ کے ازلی وابدی ہونے کی دلیل کو رد فرمائیں گے ۱۲

ہوگا جو تأخر کے ساتھ جمع نہیں ہوگا کیونکہ اگر یہ تقدم تأخر کے ساتھ جمع ہوجائے تو چونکہ تقدم یہاں پر عدم کی صفت ہے اور تأخر وجود کی صفت ہے تو تقدم و تأخر کے ایک ساتھ جمع ہونے سے عدم اور وجود کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لئے یہ تقدم تأخر کے ساتھ موجود اور جمع نہیں ہوسکتا، اور ہر وہ تقدم جو تأخر کے ساتھ جمع نہ ہو وہ تقدم زمانی کہلاتا ہے پس زمانہ کے عدم کو زمانہ کے وجود پر تقدم زمانی حاصل ہوا اور تقدم زمانی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مقدم زمانہ مقدم میں ہو اور مؤخر زمانہ مؤخر میں ہو جیسے باپ کی ولادت کو بیٹے کی ولادت پر تقدم زمانی حاصل ہوتا ہے کہ باپ کی ولادت کا زمانہ مقدم اور بیٹے کی ولادت کا زمانہ مؤخر ہے پس جب زمانہ کے وجود کو زمانہ کے وجود پر تقدم زمانی حاصل ہوا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ زمانہ کا عدم زمانہ مقدم میں ہے اور زمانہ کا وجود زمانہ مؤخر میں ہے تو زمانہ کے وجود سے پہلے عدم کا زمانہ ہوا پس زمانہ کے وجود سے پہلے زمانہ کا ہونا لازم آیا اگرچہ وہ عدم کا زمانہ ہی لیکن زمانہ تو ہے اور زمانہ کے وجود سے پہلے زمانہ کا موجود ہونا محال ہے کیونکہ کوئی شے اپنے وجود سے پہلے موجود نہیں ہوسکتی تو دیکھو زمانہ کے لئے ابتداء کا ہونا مستلزم ہوا ایک محال کو اور جو مستلزم ہو محال کو وہ بھی محال پس زمانہ کیلئے ابتداء کا ہونا بھی محال ہوگیا لہٰذا دعویٰ ثابت ہوگیا کہ الزمان لا بدایۃ لہ۔ دعوائے ثانیہ کی دلیل آگے متن میں آرہی ہے درمیان میں شارح دعوائے اول کی دلیل پر اعتراض کرکے اسکو رد کرتے ہیں چنانچہ فرمایا

قیل ھذا منقوض الخ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو یہ فرمایا ہے کہ ہر وہ تقدم جو تأخر کے ساتھ جمع نہیں ہوتا وہ تقدم زمانی ہوتا ہے یہ ہم کو تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ ہم آپ کو ایک مثال دکھاتے ہیں جس میں مقدم مؤخر کے ساتھ جمع نہیں ہورہا ہے اس کے باوجود وہ تقدم زمانی نہیں ہے جیسے زمانہ کے بعض اجزاء کو بعض اجزاء پر تقدم حاصل ہے مثلاً اَمس (کل گذشتہ) کو تقدم حاصل ہے الیوم (آج) پر اور یہ ایسا تقدم ہے کہ مقدم یعنی اَمس مؤخر یعنی الیوم کے ساتھ جمع نہیں ہوتا اس کے باوجود امس کا الیوم پر تقدم تقدم زمانی نہیں ہے کیونکہ اس کو تقدم زمانی ماننے سے محال لازم آتا ہے بایں طور کہ تقدم زمانی کا مقتضٰی تو یہ ہوتا ہے کہ مقدم زمانہ سابق میں ہو اور مؤخر زمانہ لاحق میں ہو جیسا کہ ہم نے ابھی بتلایا تھا کہ باپ کی ولادت زمانہ سابق میں اور بیٹے کی ولادت زمانہ لاحق میں ہے پس اگر امس کے تقدم کو الیوم پر تقدم زمانی کہا جائے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اَمس زمانہ مقدم میں ہو اور الیوم زمانہ مؤخر میں ہو تو دیکھو اَمس جو خود زمانہ ہے اس کیلئے بھی ایک زمانہ کی ضرورت پڑے گی اسی طرح الیوم جو خود زمانہ ہے اس کیلئے بھی ایک زمانہ کی ضرورت پڑیگی یعنی زمانہ کیلئے زمانہ کا ہونا ضروری ہوگا پھر ہم کلام کو ان دونوں زمانوں کی طرف منتقل کریں گے یعنی یوں کہیں گے کہ امس والے زمانہ کو بھی الیوم والے زمانہ پر تقدم حاصل ہے اور

---

۵ ماتن نے تو قبلیت اور بعدیت کا لفظ استعمال کیا ہے لیکن ہم نے قبلیت کو تقدم اور بعدیت کو تأخر سے تعبیر کیا ہے اس لئے کہ آگے شارح نے جو اشکال کیا ہے اس میں انھوں نے تقدم و تأخر کا لفظ استعمال کیا ہے ۱۲

یہ دونوں جمع نہیں ہوتے تو ان کا تقدم بھی زمانی ہوگا پھر ان دونوں زمانوں کیلئے بھی زمانوں کی ضرورت پڑے گی یعنی امس کے زمانہ کا زمانہ مقدم ہوگا الیوم کے زمانہ کے زمانہ پر پھر اس تیسرے نمبر پر آنیوالے زمانوں کو بھی تقدم زمانی حاصل ہوگا لہٰذا اب چوتھے زمانہ کی ضرورت ہوگی اس طرح زمانوں کا سلسلہ الی غیر النہایہ چلتا رہے گا، اور ازمنۂ غیر متناہیہ کا پایا جانا لازم آئے گا جن میں سے بعض بعض پر منطبق ہوتے چلے جائیں گے اور ازمنۂ غیر متناہیہ کا پایا جانا محال ہے، تو دیکھو زمانہ کے بعض اجزاء کے بعض اجزاء پر تقدم کو اگر زمانی کہا جائے تو یہ محال لازم آتا ہے اور جو مستلزم ہو محال کو وہ خود محال پس تقدم اجزاء الزمان علی بعض الاجزاء کا زمانی ہونا بھی محال ہوا۔ اور جب یہ تقدم زمانی نہیں ہے پس جائز ہے کہ زمانہ کے عدم کا تقدم زمانہ کے وجود پر یہ بھی زمانی نہو اور جب یہ زمانی نہیں ہوگا تو زمانہ کے عدم کیلئے زمانہ نہیں ہوگا جس سے محال لازم آئے کہ زمانہ کے وجود سے پہلے زمانہ کا وجود ہو گیا۔ اور جب محال لازم نہیں آئے گا تو زمانہ کے لئے ابتداء کا ہونا بھی محال نہ ہوگا لہٰذا فلاسفہ کا یہ دعویٰ کہ زمانہ کے لئے کوئی ابتداء نہیں ہے) باطل ہے،

وقد يُجابُ بانَّ التقدمَ الزمانى لايقتضى اَنْ يكونَ كلٌّ مِن المتقدمِ والمتاخرِ فى زمانٍ مُغايرٍ لهٗ بل يقتضى اَنْ يكونَ السابقُ قبلَ اللاحقِ قبليةً لايُجامِعُ القبلُ معَها البعدُ فانّ هٰذه القبليةَ لاتوجدُ بدون الزمانِ فان لم يكن شئٌ منَ المتقدمِ والمتأخرِ زمانًا اُحتِيجَ فى الأخرِ الى الزمانِ دونَ الاولِ واِنْ كانَ كلُّ واحدٍ منهما زمانًا لم يحتجْ فى شئٍ منهما الى زمانٍ زائدٍ عليه وذٰلك لانّ القبليةَ المذكورةَ عارضةٌ لاجزاءِ الزمانِ اوّلًا وبالذاتِ ولِما عداها ثانيًا وبالعرضِ وقيل يَدُلُّ على ذٰلك انه اذا قيل وجودُ زيدٍ مقدمٌ على وجودِ عمرٍو اِتَّجَهَ اَنْ يقالَ لِماذا قُلتَ انه مقدمٌ عليه فلو اُجِبْتَ بان وجودَ زيدٍ كان مع الحادثةِ الفلانيةِ ووجودَ عمرٍو مع الحادثةِ الاُخرىٰ وتلكَ الحادثةُ كانتْ متقدمةً على هٰذه اِتَّجَهَ ايضًا ان يقالَ لِمَ قلتَ اَنّ تلكَ متقدمةٌ على هٰذه فلو اُجِبْتَ بان تلكَ كانت امسِ وهٰذه كانت اليومَ ۔ وامسِ متقدمٌ على اليومِ لم يصحّ اَنْ يقالَ لماذا قلتَ انه متقدمٌ عليه

ترجمہ اور کبھی جواب دیا جاتا ہے اس طور پر کہ تقدم زمانی اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ مقدم اور مؤخر میں سے ہر ایک ایسے زمانہ میں ہو جو اس کے مغایر ہو بلکہ وہ تو اس کا تقاضا کرتا ہے

کہ سابق لاحق سے پہلے ہو ایسے طور پر پہلے ہونا کہ اس قبلیت کے ساتھ پہلے والا بعد والے کے ساتھ جمع نہ ہو اس لئے کہ یہ قبلیت بغیر زمانہ کے پائی نہیں جاتی پس اگر مقدم اور مؤخر میں سے کوئی چیز بھی زمانہ نہ ہو تو دونوں میں زمانہ کی ضرورت ہوگی اور اگران دونوں میں ایک زمانہ ہو اور دوسرا زمانہ نہ ہو تو دوسرے میں زمانہ کی ضرورت ہوگی نہ کہ اول میں ۔ اور اگران دونوں میں سے ہر ایک زمانہ ہو تو دونوں میں سے کسی میں بھی ایسے زمانہ کی ضرورت نہیں پڑے گی جو اس پر زائد ہو اور یہ اسوجہ سے کہ مذکورہ قبلیت زمانہ کے اجزاء کو اول نمبر پر اور ذاتی طور یعنی بلا واسطہ عارض ہوتی ہے اور ان کے علاوہ کو دوسرے نمبر پر اور بالعرض (یعنی بالواسطہ عارض ہوتی ہے) اور کہا گیا ہے اس پر یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ جب کہا جائے زید کا وجود مقدم ہے عمرو کے وجود پر تو اس پر یہ بات متوجہ ہوگی کہ یوں کہا جائے کہ تو نے کس لئے کہا ہے کہ یہ مقدم ہے اس پر پس اگر تو یہ جواب دے کہ زید کا وجود فلاں حادثہ کے ساتھ تھا اور عمرو کا وجود دوسرے حادثہ کے ساتھ تھا اور وہ حادثہ اِس حادثہ پر مقدم ہے تو اب بھی یہ بات متوجہ ہوگی کہ یوں کہا جائے کیوں کہا تو نے کہ وہ (حادثہ) اِس (حادثہ) پر مقدم ہے پس اگر تو یہ جواب دے کہ وہ (حادثہ) کل گذشتہ تھا اور یہ (حادثہ) آج ہوا، اور کل گذشتہ آج پر مقدم ہے تو یہ صحیح نہیں کہ کہا جائے کس لئے کہا تو نے کہ یہ (امس) مقدم ہے اس (الیوم) پر

تشریح وقد یجاب بان التقدم الزمانی الخ ۔ اعتراض مذکور کا بعض لوگوں نے جواب دیا ہے کہ تقدم زمانی ہر جگہ اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ مقدم و مؤخر میں سے ہر ایک ایسے زمانہ میں ہو جو اس کے علاوہ اور مغایر ہو، تقدم زمانی کا تقاضا تو صرف اتنا ہے کہ سابق لاحق پر اس طرح مقدم ہو کہ پہلے والا بعد والے کے ساتھ جمع نہ ہو سکے، مقدم و مؤخر کے لئے علیحدہ سے کوئی زمانہ ہونا ہر جگہ ضروری نہیں، اب رہی یہ بات کہ کہاں زمانہ کی ضرورت ہوگی اور کہاں نہیں ہوگی اس کیلئے یہ دیکھنا ہوگا کہ مقدم و مؤخر دونوں یا ان میں سے کوئی ایک خود زمانہ ہیں یا غیر زمانہ ، اگر زمانہ ہیں تو ان کیلئے زمانہ کی ضرورت نہیں اگر غیر زمانہ ہیں تو زمانہ کی ضرورت ہوگی پس اگر دونوں میں سے کوئی بھی زمانہ نہیں تو دونوں کے لئے زمانہ کی ضرورت ہوگی جیسے یوں کہا جائے کہ زید مقدم ہے عمرو پر، زید اور عمرو دونوں غیر زمانہ ہیں اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ زید کا زمانہ مقدم ہے عمرو کے زمانہ پر تو دیکھو زید کیلئے بھی زمانہ کی ضرورت پڑی اور عمرو کے لئے بھی ، اور اگر ایک زمانہ ہے دوسرا غیر زمانہ تو دوسرے کیلئے زمانہ کی ضرورت ہوگی پہلے کے لئے نہیں جیسے یوں کہا جائے الیوم مقدم ہے زید پر، اس میں مقدم یعنی الیوم تو زمانہ ہے اور مؤخر یعنی زید زمانہ نہیں ہے ، الیوم کیلئے تو زمانہ کی ضرورت نہ ہوگی البتہ زید کے لئے زمانہ کی ضرورت ہوگی اور یوں کہا جائے گا الیوم مقدم ہے زید کے زمانہ پر، یوں نہیں کہا جائے گا الیوم کا زمانہ مقدم ہے زید کے زمانہ پر کیونکہ الیوم تو خود زمانہ ہے اس کیلئے زمانہ کی ضرورت نہیں ، اور اگر دونوں زمانہ ہوں تو دونوں میں سے کسی کے لئے بھی زمانہ کی ضرورت نہیں ہوگی جیسے یوں کہا جائے اَمسِ مقدم

الیوم پر، اس میں مقدم اور مؤخر دونوں زمانہ ہیں پس ان میں سے کسی کے لئے بھی زمانہ زائد کی ضرورت نہیں ہے پس یہاں پر یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ اَمس کا زمانہ مقدم ہے الیوم کے زمانہ پر، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ زمانہ کے اجزاء کو جو بعض کو بعض پر تقدم ہوتا ہے وہ تقدم زمانی ہی ہوتا ہے مگر اس میں مقدم و مؤخر کے لئے زمانہ زائد کی ضرورت نہیں ہوتی جس سے زمانہ کے لئے زمانہ کا ہونا لازم آئے کیونکہ مقدم و مؤخر خود زمانہ ہوتے ہیں،

فان هذه القبلية لا توجد الخ یہ ایک اشکال مقدر کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ جب تقدم زمانی مقدم و مؤخر کے لئے زمانہ کا تقاضا نہیں کرتا تو اس تقدم کو زمانی کیوں کہا جاتا ہے اس کا جواب دیا گیا کہ یہ تقدم کیونکہ بغیر زمانہ کے پایا نہیں جاتا یا تو مقدم و مؤخر خود زمانہ ہوں یا پھر ان کیلئے زمانہ ہو اس لئے اس کو تقدم زمانی کہا جاتا ہے،

وذلك لان القبلية الخ یہ جو کہا گیا ہے کہ اگر مقدم و مؤخر خود زمانہ ہوں تو زمانہ کی ضرورت نہیں اگر غیر زمانہ ہوں تو ضرورت ہے شارح یہاں سے اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ دراصل زمانہ کے اجزاء کو جو تقدم و تاخر عارض ہوتا ہے وہ اوّلاً اور بالذات یعنی بذات خود عارض ہوتا ہے کسی کے واسطہ سے نہیں کیونکہ زمانہ کے اجزاء میں ترتیب وار اتصال ہوتا ہے کہ وہ لگاتار شیئاً فشیئاً یکے بعد دیگرے آتے رہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ ایسی چیزیں تقدم و تاخر ذاتی طور پر پایا جاتا ہے اس کے لئے کسی واسطہ اور دلیل کی ضرورت نہیں پس اَمس کو الیوم پر اور الیوم کو غدٌ پر تقدم بذات خود اور بلا واسطہ عارض ہے اور زمانہ کے اجزاء کے علاوہ کو جو تقدم و تاخر عارض ہوتا ہے وہ ثانیاً اور بالعرض یعنی زمانہ کے واسطہ سے عارض ہوتا ہے جیسے زید کو عمرو پر مثلاً تقدم حاصل ہے تو اس وجہ سے نہیں کہ زید کی ذات ہی عمرو پر تقدم کو چاہتی ہے زید تو عمرو سے مؤخر بھی ہو سکتا تھا بلکہ زید کو عمرو پر تقدم زمانہ کے واسطے سے حاصل ہوا ہے کہ زید کا وجود اَمس میں ہوا ہے اور عمرو کا وجود الیوم میں ہوا ہے اور اَمس الیوم پر مقدم ہے اس واسطہ سے زید بھی عمرو پر مقدم ہے،

وقيل يدل على ذلك الخ یہ جو کہا گیا ہے کہ اجزاء زمانہ کو تقدم و تاخر بلا واسطہ عارض ہوتا ہے اور ان کے علاوہ کو بواسطہ زمانہ کے، اس کی توضیح کے لئے فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس بات سے اچھی طرح واضح ہوجاتا ہے کہ جب ایسی چیزوں کے متعلق تقدم و تاخر کا دعویٰ کیا جاتا ہے جو غیر زمانہ ہیں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ مقدم اور مؤخر کیوں ہیں؟ پس سوال کا پیدا ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کا تقدم و تاخر ذاتی نہیں ہے بلکہ بالواسطہ ہے اور جب ایسی چیزوں کے متعلق تقدم و تاخر کا دعویٰ ہوتا ہے جو خود زمانہ ہیں تو کیوں کا سوال پیدا نہیں ہوتا، پس سوال کا ختم ہوجانا اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کا تقدم و تاخر ذاتی ہے کسی کے واسطہ سے نہیں ہے مثلاً اگر یوں کہا جائے کہ زید کا وجود مقدم ہے عمرو کے وجود پر تو چونکہ زید و عمرو غیر زمانہ ہیں تو سوال متوجہ ہوگا کہ تم نے کیوں کہا ہے کہ زید کا وجود مقدم ہے عمرو کے وجود پر، پس اگر اس کے جواب میں تم یہ کہو کہ زید کا وجود

فلاں حادثہ کے وقت ہوا ہے اور عمرو کا وجود دوسرے حادثہ کے وقت ہوا ہے اور فلاں حادثہ اس دوسرے حادثہ پر مقدم ہے اس لئے زید عمرو پر مقدم ہے تو چونکہ فلاں حادثہ اور فلاں حادثہ بھی غیر زمانہ ہیں اس لئے پھر سوال متوجہ ہوتا ہے کہ تم نے یہ کیوں کہا ہے کہ فلاں حادثہ اس دوسرے حادثہ پر مقدم ہے اس کے جواب میں اگر تم یہ کہو کہ فلاں حادثہ کل گذشتہ ہوا تھا اور یہ دوسرا حادثہ آج ہوا ہے اور کل گذشتہ آج پر مقدم ہے اس لئے فلاں حادثہ اس حادثہ پر مقدم ہے تو اب کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا یعنی اب یہ سوال کرنا صحیح نہیں کہ اَمْس اَلْیَوم پر کیوں مقدم ہے؟ اس لئے کہ اَمْس اور الیوم تو خود زمانہ ہیں ان میں تقدم و تاخر بالذات و بلا واسطہ ہے کسی واسطہ کی ضرورت نہیں ہے،

وَاعتُرِضَ علیه بِاَنَّ انقطاعَ السُّوالِ عندَ قولِكَ اَمْسِ متقدمٌ علی الیومِ اِنَّمَا هُوَ لِاَنَّ التقدمَ علی الیوم ماخوذٌ فی مفهوم لفظِ اَمْسِ کما اَنَّ التاخرَ عن الیوم ماخوذٌ فی مفهوم لفظِ الغدِ فلو قیل لِمَاذا قلتَ اَمْسِ متقدمٌ علی الیومِ کانَ کمَا لو قیل لِمَاذا قلتَ ان الزمانَ المتقدمَ متقدمٌ علی الزمانِ المتاخرِ وهٰذا مِمّا یُعَدُّ سَخِیفًا۔ وکمَا اَنَّ انقطاعَ السوالِ عندَ قولنا تلكَ کانت فی الزمانِ المتقدمِ وهٰذه کانت فی الزمانِ المتاخرِ لایدل علی اَنَّ التقدمَ عرضٌ اوّلیٌّ للزمانِ فکذا انقطاعُ السوالِ عند ما ذکرتم لایدلُّ علیه ولو سلّمنا فانما یدلُّ علی کونه عرضًا اوّلیًّا بمعنی عدمِ الواسطۃِ فی الاثباتِ لا فی الثبوتِ وَهٰذا هو المطلوبُ کما لایخفیٰ فیکون قبلَ الزمانِ زمانٌ هف وکذٰلكَ لوکان له نهایةٌ لکانَ عدمُه بعدَ وجودِه بعدیةً لاتوجدُ مع القبلیةِ فتکونُ زمانیةٌ فیکونُ بعدَ الزمانِ زمانٌ هف

ترجمہ اور اس پر اعتراض کیا گیا اس طور پر کہ سوال کا ختم ہونا تیرے قول "امس مقدم ہے الیوم پر" کے وقت صرف اس لئے ہے کہ الیوم پر مقدم ہونا لفظ امس کے مفہوم میں لیا گیا ہے جیسا کہ الیوم سے مؤخر ہونا لفظ غد کے مفہوم میں لیا گیا ہے، پس اگر کہا جائے تو نے کس لئے کہا امس الیوم پر مقدم ہے یہ ایسا ہو گا جیسا کہ اگر کہا جائے تو نے کس لئے کہا کہ زمانۂ مقدم مقدم ہے زمانۂ مؤخر پر اور یہ (سوال) ان چیزوں میں سے ہے جن کو کم عقلی شمار کیا جاتا ہے اور جیسا کہ بیشک سوال کا ختم ہو جانا تیرے اس قول کے وقت کہ وہ (حادثہ) زمانۂ مقدم میں تھا اور یہ (حادثہ) زمانۂ مؤخر میں تھا اس پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ تقدم زمانہ کے لئے عرض اولی ہے پس ایسے ہی سوال کا ختم ہو جانا اس چیز کے وقت جس کو تم نے ذکر کیا ہے اس پر دلالت نہیں کرتا ہے (کہ تقدم زمانہ کیلئے عرض اولی ہے) اور اگر تسلیم کر لیا جائے

تو یہ دلالت کرتا ہے تقدم کے عرض اوّلی ہونے پر واسطہ فی الاثبات نہ ہونے کے معنی میں نہ کہ (واسطہ) فی الثبوت (نہ ہونے کے معنی میں) اور یہی مطلوب ہے جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے، پس زمانہ سے پہلے زمانہ ہوجائے گا، اور یہ خلاف مفروض ہے اور ایسے ہی اگر اس (زمانہ) کے لئے انتہاء ہو تو اس کا عدم اس کے وجود کے بعد ہوگا ایسی بعدیت کے طور پر جو قبلیت کے ساتھ موجود نہیں ہوگی پس یہ قبلیت زمانیہ ہوگی پس زمانہ کے بعد زمانہ ہوجائے گا یہ خلاف مفروض ہے،

تشریح واعترض علیہ بان انقطاع السوال الخ شارح نے قیل ھذا منقوض الخ کہکر زمانہ کے ازلی ہونے کی دلیل پر اعتراض کرکے فلاسفہ کے دعوی کو باطل کردیا تھا مگر قد یجاب بان التقدم الزمانی الخ کہکر بعض لوگوں نے شارح کے اعتراض کا جواب دیدیا جس سے فلاسفہ کا دعویٰ پھر مضبوط ہوگیا، اب یہاں سے شارح واعترض علیہ الخ کہکر جواب مذکور کو رد کرکے فلاسفہ کے دعوے کو پھر باطل کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا درست نہیں کہ امس متقدم علی الیوم پر سوال کا ختم ہوجانا اس پر دلالت کرتا ہے کہ امس کو الیوم پر تقدم عرض اولی کے طور پر یعنی بلا واسطہ عارض ہے کیونکہ الامس متقدم علی الیوم پر جو سوال ختم ہوا ہے وہ تو اسوجہ سے ہوا ہے کہ لفظ امس کے مفہوم میں خود تقدم علی الیوم داخل ہے کیونکہ امس کا مفہوم الزمان المتقدم علی الیوم ہے جس طرح کہ تاخر عن الیوم لفظ الغد کے مفہوم میں داخل ہے کیونکہ غد کا مفہوم الزمان المتاخر عن الیوم ہے اور جب لفظ امس کے مفہوم میں خود تقدم داخل ہے تو اب اگر کوئی یہ سوال کرتا ہے کہ امس الیوم پر مقدم کیوں ہے؟ تو یہ سوال ایسا ہوا جیسا کہ کوئی یہ پوچھے کہ زمانہ مُقدم کیوں مقدم ہے زمانۂ مؤخر پر، اور ظاہر ہے کہ یہ سوال کرنا کم عقلی اور بے وقوفی کی علامت ہے کیونکہ زمانہ مقدم تو مقدم ہی ہوگا اور زمانہ مؤخر تو مؤخر ہی ہوگا اس کے متعلق کیوں کا سوال کرنا بے سود اور بے وقوفی ہے۔ پس جیسے اگر کوئی شخص حادثہ والے سوال کے بارے میں یوں جواب دے کہ فلاں حادثہ زمانہ مُقدم میں اور دوسرا حادثہ زمانہ مؤخر میں پیش آیا ہے تو اس پر بھی سوال ختم ہوجاتا ہے اور یہ انقطاع سوال اس پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ تقدم زمانہ کیلئے عرض اولی کے طور پر عارض ہے بلکہ انقطاع سوال اس وجہ سے ہے کہ اس طرح کا سوال کرنا کہ زمانہ مقدم کیوں مقدم ہے زمانہ مؤخر پر کم عقلی اور بیوقوفی ہے، ایسے ہی جس کو تم نے ذکر کیا ہے یعنی امس متقدم علی الیوم اس وقت بھی انقطاع سوال تقدم کے عرض اولی للزمان ہونے پر دلالت نہیں کرے گا پس اس سے یہ ثابت نہیں ہوگا کہ امس کو الیوم پر تقدم عرض اولی کے طور پر یعنی بلا واسطہ عارض ہے، لہٰذا فلاسفہ کا یہ دعویٰ "کہ زمانہ کے اجزاء کو تقدم بلا واسطہ عارض ہوتا ہے" باطل ہے،

ولوسلم فانما یدل الخ۔ اور اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ انقطاع سوال تقدم کے بلا واسطہ عارض ہونے ہی پر دلالت کرتا ہے تب بھی اس سے مقصد ثابت نہیں ہوتا کیونکہ یہ انقطاع سوال تو اس بات پر دلالت کرتا ہے

کہ زمانہ کے لئے تقدم بلا واسطہ فی الاثبات عارض ہے حالانکہ مقصود اس بات کو ثابت کرنا ہے کہ تقدم زمانہ کے لئے بلا واسطہ فی الثبوت عارض ہے۔ یعنی عرض اولی ہونا بمعنی عدم واسطہ فی الثبوت مقصود ہے بمعنی عدم الواسطہ فی الاثبات مقصود نہیں اور اس سے عرض اولی ہونا بمعنی عدم واسطہ فی الاثبات ثابت ہوتا ہے پس اس سے مقصود حاصل نہیں ہوا۔ اس مقام کو سمجھنے کیلئے واسطہ کے اقسام کا سمجھنا ضروری ہے، واسطہ کی تین قسمیں ہیں ۱ واسطہ فی الثبوت، ۲ واسطہ فی الاثبات، ۳ واسطہ فی العروض،

واسطہ فی الثبوت کی تعریف یہ ہے، مایکون واسطۃ فی ثبوت العارض للمعروض فی نفس الامر یعنی وہ چیز جو معروض کے لئے کسی عارض کے ثابت ہونے میں نفس الامر اور واقع کے اعتبار سے واسطہ بنے، جیسے جب آدمی ہاتھ میں چابی لے کر ہاتھ کو حرکت دیتا ہے تو چابی بھی حرکت کرتی ہے پس چابی کو جو حرکت عارض ہوتی ہے وہ نفس الامر میں ہاتھ کے واسطہ سے ہوتی ہے یعنی یہ بات نہیں ہے کہ اپنی نظر عقل کے ذریعہ ہاتھ کو واسطہ بنا دیا گیا ہے بلکہ نفس الامر اور واقع ہی کے اعتبار سے ہاتھ واسطہ ہے تو ہاتھ واسطہ فی الثبوت ہے مفتاح کو حرکت لاحق ہونے میں، یا جیسے صباغ (کپڑا رنگنے والا) کپڑا رنگتا ہے تو کپڑے کو جو رنگ عارض ہوتا ہے یہ نفس الامر اور واقع میں صباغ کے واسطہ سے ہوتا ہے یہاں بھی یہ بات نہیں ہے کہ اپنی نظر عقل سے ہم نے صباغ کو واسطہ بنا دیا ہے بلکہ نفس الامر ہی میں صباغ واسطہ ہے، پس صباغ واسطہ فی الثبوت ہے کپڑے کو رنگ عارض ہونے میں،

واسطہ فی الاثبات کی تعریف اس طرح ہے۔ مایکون واسطۃ لثبوت المحمول للموضوع فی نظر العقل جو چیز موضوع کیلئے محمول کے ثابت ہونے کیلئے نظر عقل کے اعتبار سے واسطہ بنے جیسے قیاس کے اندر ہوتا ہے کہ جب اکبر کو اصغر کے لئے ثابت کیا جاتا ہے تو نظر عقل میں اس کے لئے حد اوسط کو واسطہ بنایا جاتا ہے، مثلاً کہا جاتا ہے العالم متغیر۔ وکل متغیر حادث۔ فالعالم حادث، اس میں اکبر جو نتیجہ کا محمول ہے یعنی حادث اس کو اصغر کے لئے جو نتیجہ کا موضوع ہے یعنی عالم کے لئے ثابت کیا گیا ہے یہ متغیر کے واسطہ سے ثابت کیا گیا ہے جو کہ حد اوسط ہے اور متغیر کو جو واسطہ بنایا گیا ہے یہ اپنی نظر عقل کے ذریعہ بنایا گیا ہے یہ کوئی ضروری نہیں کہ نفس الامر میں بھی متغیر ہی واسطہ ہو، ہو سکتا ہے کہ عالم کے حادث ہونے کی علت نفس الامر میں متغیر ہونا نہ ہو بلکہ کچھ اور چیز علت ہو، واسطہ فی الاثبات کو واسطہ فی التصدیق بھی کہا جاتا ہے،

واسطہ فی العروض کی تعریف یہ ہے مایکون الشئ عارضاً لہ ثم یعرض لشئ اٰخر بواسطۃ عروضہ لہٗ یعنی وہ چیز جس کو کوئی شئے عارض ہو پھر اس کو عارض ہونے کے واسطہ سے وہ شئے دوسری شئے کو عارض ہو جیسے جسم کے اعراض کو حرکت عارض ہوتی ہے جسم کے واسطہ سے یعنی جسم واسطہ بنتا ہے اپنے اعراض کو حرکت عارض ہونے میں اس طرح کہ اصلاً جسم کو حرکت عارض ہوتی ہے اور اس کے واسطہ سے

اس کے اعراض یعنی اس کی سفیدی یا سیاہی وغیرہ کو بھی حرکت عارض ہو جاتی ہے پس جسم واسطہ فی العروض ہے
اس کے بعد ایک بات یہ یاد رکھئے کہ واسطہ فی الاثبات چونکہ نظر عقل کے ذریعہ ہوتا ہے اس لئے واسطہ فی الاثبات
کا تحقق اسی جگہ ہوگا جہاں کسی شئے کا کسی شے کیلئے عارض ہونا نظری ہو جیسے آپ نے مثال مذکور میں دیکھا
کہ عالم کے حادث ہونا نظری ہے اس کے لئے متغیر ہونا واسطہ فی الاثبات ہے، اور اگر کوئی شے کسی شے کے لئے
بدیہی طور پر عارض ہو وہاں واسطہ فی الاثبات کا تحقق نہیں ہوگا کیونکہ بدیہی چیز کو کسی واسطہ اور دلیل کے
ذریعہ ثابت کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہوتی، ہاں واسطہ فی الثبوت چونکہ نفس الامری ہوتا ہے وہ بدیہی طور پر
عارض ہونے میں متحقق ہو جاتا ہے، اب ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ امس مقدم علی الیوم پر سوال
کا ختم ہو جانا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تقدم زمانہ کیلئے عرض اولی ہے یعنی بلا واسطہ ثابت ہے تو اس میں
واسطہ فی الاثبات کی نفی ہوتی ہے واسطہ فی الثبوت کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ سوال اس لئے ختم ہوا ہے کہ امس
کا الیوم پر مقدم ہونا بدیہی ہے اسی لئے تو سائل کو سوال کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی کہ امس الیوم پر مقدم
کیوں ہے، اور بدیہی ہونے ہی کی وجہ سے سوال کو بیوقوفی شمار کیا جاتا ہے، اور جب یہ بدیہی ہے تو اب
واسطہ فی الاثبات کی کوئی ضرورت ہی نہیں تو دیکھو واسطہ فی الاثبات کی نفی ہوئی یعنی انقطاع سوال سے
جو زمانہ کے لئے تقدم کے عرض اولی ہونے پر دلالت ہوئی وہ بمعنی عدم الواسطہ فی الاثبات ہوئی حالانکہ
مقصود یہ ہے کہ تقدم زمانہ کے لئے نفس الامر میں حقیقۃً اور بلا واسطہ عارض ہے نفس الامر میں ثابت ہونے
کیلئے کوئی واسطہ نہیں ہے یعنی مقصود عرض اولی ہونا بمعنی عدم واسطہ فی الثبوت ہے اور اس پر انقطاع
سوال دلالت نہیں کر رہا ہے پس مقصود حاصل نہیں ہوا،

فیکون قبل الزمان زمان، یہ متن کی گذشتہ عبارت پر متفرع ہے جس کو ہم اسی جگہ صـ۳۵۱ پر
بیان کر چکے ہیں کہ جب زمانہ کے عدم کا زمانہ مقدم ہوگا زمانہ کے وجود پر تو زمانہ کے موجود ہونے سے پہلے
زمانہ کا موجود ہونا لازم آئیگا اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے تو زمانہ کے وجود سے پہلے زمانہ کا معدوم
ہونا فرض کیا تھا تو دیکھو خلاف مفروض والی یہ خرابی اسی لئے لازم آرہی ہے کہ آپ نے زمانہ کے لئے ابتدار
مانی ہے پس معلوم ہوگیا کہ زمانہ کے لئے کوئی ابتدار نہیں ہے لہذا ثابت ہوگیا کہ زمانہ ازلی ہے لا بدایۃ لہٗ
مگر آپ کو معلوم ہے کہ درمیان میں شارح فلاسفہ کے اس دعوے کو تفصیل کے ساتھ رد کر چکے ہیں،

وکذلک لوکان لہ نہایۃ الخ یہ دوسرے دعوے کی دلیل ہے کہ زمانہ ابدی ہے اس کے لئے کوئی انتہار
بھی نہیں ہے، اس لئے کہ اگر زمانہ کے لئے انتہار ہوگی تو زمانے کے وجود کے بعد زمانہ کا عدم ہوگا یعنی زمانہ
کا عدم زمانہ کے وجود سے مؤخر ہوگا ایسا مؤخر ہونا جو مقدم ہونے کے ساتھ جمع نہیں ہوگا اور ہر وہ تاخر جو
تقدم کے ساتھ جمع نہ ہو وہ تاخر زمانی کہلاتا ہے اور تاخر زمانی کا مقتضی یہ ہے کہ مؤخر زمانۂ لاحق میں ہو
اور مقدم زمانۂ سابق میں ہو پس جب زمانہ کا عدم مؤخر ہوگا تو زمانہ کے وجود سے زمانہ کا عدم زمانۂ لاحق میں ہوگا

پس زمانہ کے عدم کا بھی ایک زمانہ ہوگا تو زمانہ کے معدوم اور ختم ہو جانے کے بعد بھی زمانہ کا پایا جانا لازم آئے گا اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے تو جانب انتہا میں زمانہ کا عدم اور انقطاع فرض کیا ہے پس اس کے بعد زمانہ کا پایا جانا خلاف مفروض ہے، پس ثابت ہوگیا کہ زمانہ ابدی ہے اس کیلئے کوئی انتہا نہیں ہے لیکن شارح نے جو اعتراض تقدم زمانی کی تعریف پر کیا ہے وہی اعتراض یہاں تاخر زمانی کی تعریف پر وارد ہوگا جس سے پہلے دعوے کی طرح یہ دعویٰ بھی باطل اور مردود ہو جائے گا فافہم

الفنّ الثانی فی الفلکیات وفیہ ثمانیۃُ فصولٍ فصلٌ فی اثبات کونِ الفلکِ مُستدیرًا

وبیانہٗ ان ھٰھنا جھتین لا یتبدلان احدھما فوقٌ والاُخریٰ تحتٌ فان القائمَ اذا کان منکوسًا لم یصِر مایلی راسہٗ فوقًا ومایلی رجلہٗ تحتًا بل صار راسُہٗ من تحتٍ ورجلہٗ من فوقٍ بخلافِ باقی الجھات فان المتوجّہَ الی المشرقِ مثلاً یکون المشرقُ قدّامہٗ والمغربُ خلفہٗ والجنوبُ یمینہٗ والشمالُ شمالہٗ ثم اذا توجّہَ الی المغرب تبدّلَ الجمیعُ وصار قدّامُہٗ خلفَہٗ وبالعکس ویمینُہٗ شمالہٗ وبالعکس والجھۃُ تُطلَقُ علیٰ مُنتھی الاشاراتِ ومُنتھی الحرکاتِ المستقیمۃ وبالنظر الی الاول قیل ان جھۃَ الفوقِ ھی محدّبُ الفلکِ الاعظم لانہ منتھی الاشارۃ الحسّیۃ ومَقطعُھا وبالنظر الی الثانی قیل ھی مقعرُ فلکِ القمرِ لانہ منتھی الحرکۃِ المستقیمۃِ والاولُ ھوالصحیحُ لان الاشارۃَ اذا انفذَتْ من فلکِ القمرِ کانت الی جھۃِ الفوقِ قطعًا لکونھا من جھۃِ التحتِ متوجھۃً الی مایُقابلھا

ترجمہ دوسرا فن فلکیات کے بیان میں ہے اور اس میں آٹھ فصلیں ہیں (پہلی) فصل فلک کے گول ہونے کے ثابت کرنیکے بیان میں ہے اور اس کا بیان یہ ہے کہ اس جگہ (آسمان اور زمین کے مرکز کے درمیان) دو جہتیں ہیں جو بدلتی نہیں ہیں ان میں سے ایک فوق (اوپر کی جہت) اور دوسری تحت (نیچے کی جہت) ہے اسلئے کہ کھڑا ہونے والا جب اُلٹا ہو جائے تو وہ جہت جو اس کے سر کے متصل ہے فوق نہیں ہوگی اور وہ جہت جو اس کے پاؤں کے متصل ہے تحت نہیں ہوگی بلکہ اس کا سر نیچے ہوگیا اور اس کے پاؤں اوپر۔ بخلاف باقی جہات کے (کہ وہ بدل جاتی ہیں) اس لئے کہ مثلاً مشرق کی طرف منہ کرنے والا کہ مشرق اس کے سامنے ہوتی ہے اور مغرب اس کے پیچھے ہوتی ہے اور جنوب اس کے دائیں اور شمال اس کے بائیں ہوتی ہے اور جب وہ مغرب کی طرف منہ کرے تو تمام جہات بدل جاتی ہیں اور اس کے سامنے والی جہت اسکے پیچھے ہو جاتی ہے اور اس کے برعکس اور اس کی دائیں جہت بائیں ہو جاتی ہے اور اس کے برعکس اور جہت بولی جاتی ہے اشارات کے منتہیٰ پر اور حرکت مستقیمہ کے منتہیٰ پر اور اول کی طرف نظر کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ جہت فوق وہ فلک اعظم کی اوپر کی سطح ہے اس لئے کہ وہی اشارۂ حسیہ کے ختم ہونے اور اس کے منقطع ہونے کی جگہ ہے اور دوسرے کی طرف نظر کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ وہ فلک قمر کی اندرونی سطح ہے اسلئے کہ وہی حرکت مستقیمہ کے ختم ہونے کی جگہ ہے اور

اول ہی صحیح ہے اس لئے کہ اشارہ جب فلک قمر کے اندر پا رہو جائے گا تو وہ قطعی طور پر اوپر کی جہت کی طرف ہوگا اس کے شروع ہونے کی وجہ سے نیچے کی جہت سے متوجہ ہونے ہوئے اس جہت کی طرف جو نیچے کی جہت کے مقابل ہے۔

تشریح

الفن الثانی فی الفلکیات صـ۶۲ پر معلوم ہو چکا ہے کہ ہدایۃ الحکمۃ کی قسم ثانی کو ماتن نے تین فنون پر مرتب کیا ہے فن اول عام اجسام کے احوال کے بیان میں، فن ثانی خاص فلکیات کے احوال کے بیان میں اور فن ثالث خاص عنصریات کے احوال کے بیان میں۔ فن اول کے مباحث سے فراغت کے بعد فن ثانی کے مباحث شروع کرتے ہیں یعنی وہ احوال بیان کرتے ہیں جو فلک کی طرف منسوب اور فلک کے ساتھ مختص ہیں، مصنف کے طرز بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس فن میں صرف ان احوال کا بیان ہوگا جو فلک کے ساتھ مختص ہیں اس لئے کہ فن اول کے متعلق مصنف نے فرمایا تھا فیما یعم الاجسام کہ فن اول ان احوال کے بیان میں ہے جو اجسام طبعیہ کو (خواہ وہ فلکیہ ہوں یا عنصریہ) عام ہیں اور فن ثانی کے متعلق فی الفلکیات فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں خاص فلکیات کے احوال کا بیان ہوگا اب اس پر اشکال یہ ہو سکتا ہے کہ جو احوال فن ثانی میں بیان کئے گئے ہیں وہ فلک کے ساتھ ہی مختص نہیں ہیں بلکہ عناصر وغیرہ میں بھی پائے جاتے ہیں جیسے مستدیر ہونا، بسیط ہونا، حرکت مستدیرہ کو قبول کرنے والا ہونا قوۃ جسمانیہ والا ہونا یہ احوال عناصر میں بھی پائے جاتے ہیں عناصر مستدیر اور گول ہوتے ہیں جیسے کرۂ ناری کرۂ ارضی کرۂ ہوائی کرۂ مائی، اسی طرح عناصر بسیط بھی ہوتے ہیں مرکب بھی ہوتے ہیں حرکت مستدیرہ کو قبول بھی کرتے ہیں ایسے ہی ان میں قوت جسمانیہ بھی ہوتی ہے اور متحرک بالارادہ ہونا حیوان و انسان میں بھی پایا جاتا ہے پھر ان کو فلک کے ساتھ مختص کیوں کہا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان احوال کے اثبات کے جو دلائل بیان کئے گئے ہیں وہ فلک کیساتھ مخصوص ہیں پس یہ احوال دلائل کے اعتبار سے فلک ہی کیساتھ مختص ہیں۔

ثمانیۃ فصول پہلی فصل فلک کے مستدیر (گول) ہونے کے بیان میں، دوسری فصل فلک کے بسیط ہونے کے بیان میں، تیسری فصل اس بیان میں کہ فلک حرکت مستدیرہ کو قبول کرتا ہے، چوتھی فصل اس بیان میں کہ فلک کون وفساد اور خرق والتیام کو قبول نہیں کرتا، پانچویں فصل اس بیان میں کہ فلک ہمیشہ حرکت مستدیرہ کرتا رہتا ہے، چھٹی فصل اس بیان میں کہ فلک متحرک بالارادۃ ہے، ساتویں فصل اس بیان میں کہ فلک کی قوتِ محرکہ بعیدہ مجردہ عن المادہ ہے، آٹھویں فصل اس بیان میں کہ فلک کی قوتِ محرکہ قریبہ قوتِ جسمانیہ ہے، فصل خامس اور سادس کے درمیان ھدایۃ کا عنوان بھی قائم کیا گیا ہے جس سے ایک اشکال کا ازالہ کیا گیا ہے۔

فصل فی اثبات کون الفلک الخ مصنف نے فلک کی تعریف نہیں کی حالانکہ کسی شئے کے احوال کے بیان سے قبل اس کی تعریف کرنا ضروری ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ شئے کے احوال جاننے کیلئے اس کا تصور بوجہ ما

(کسی نہ کسی درجہ میں شے کو جان لینا) کافی ہوتا ہے اور فلک کا تصور بوجہٖ ما ہر شخص کو حاصل ہے لہٰذا تعریف کی ضرورت نہیں ہے، البتہ فلک کی تعریف برسم (مکمل تعریف) اس طرح ہے ھو جسمٌ کُرِیٌّ ذو نفسٍ متحرکٌ بالذات علی الاستدارة بالارادة غیر ملوّنٍ۔ فلک ایسا جسم ہے جو مقدار والا ہے کروی یعنی گول ہے نفس والا ہے ذات کے اعتبار سے حرکت مستدیرہ ارادیہ کرنے والا ہے کسی رنگ کے ساتھ متصف نہیں ہے،

وبیانہ ان ھٰھنا جھتین الخ فلک کے مستدیر ہونے کی دلیل بیان کرتے ہیں یہ دلیل تین مقدمات پر موقوف ہے ان مقدمات کو دلیل سے ثابت کرنے کے بعد فلک کے مستدیر ہونے کی دلیل بیان کی جائے گی ۱ آسمان اور زمین کے مرکز کے درمیان دو حقیقی جہت ہیں جو بدلتی نہیں ہیں ان میں سے ایک فوق دوسری تحت ہے ۲ ان دونوں جہتوں میں سے ہر ایک موجود ہے اور ذو وضع یعنی اشارہ حسیہ کو قبول کرنیوالی ہے ۳ یہ دونوں جہتیں ماخذ حرکت کے امتداد میں منقسم نہیں ہیں۔ ان ھٰھنا جھتین الخ سے پہلا مقدمہ بیان کرتے ہیں۔ ھٰھنا سے اشارہ آسمان اور مرکز ارض کے مابین کی طرف ہے یعنی اس پورے وسیع وعریض مقام میں یوں تو بہت سی جہات ہیں مگر ان میں دو جہتیں (فوق اور تحت) ایسی ہیں جو حقیقی ہیں، حقیقی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے سے بدلتی نہیں ہیں کہ فوق تحت بن جائے اور تحت فوق بن جائے جو فوق ہے وہ فوق ہی رہتی ہے اور جو تحت ہے وہ تحت ہی رہتی ہے،

فان القائم اذا کان منکوسًا الخ شارح فرماتے ہیں کہ آدمی کے سیدھا کھڑا ہونے اور الٹا ہو جانے سے فوق اور تحت میں کوئی تبدیلی نہیں آتی فوق اور تحت اپنی اپنی جگہ برقرار رہتی ہیں کیونکہ جب انسان الٹا ہو جائے تو سر سے متصل جہت فوق اور پاؤں سے متصل جہت تحت نہیں بنے گی یعنی یہ نہیں کہا جائیگا کہ فوق نیچے آگئی ہے اور تحت اوپر چلی گئی بلکہ یوں کہا جائیگا کہ انسان کا سر تحت میں یعنی نیچے آگیا اور پاؤں فوق میں یعنی اوپر چلے گئے، فوق اور تحت اپنی جگہ برقرار ہیں

بخلاف باقی الجھات الخ فوق اور تحت کے علاوہ جو باقی جہات ہیں یعنی یمین وشمال اور قدام وخلف (دائیں، بائیں، آگے، پیچھے) یہ چاروں جہات حقیقی نہیں ہیں بلکہ اضافی ہیں جو نسبت کے اختلاف سے بدل جاتی ہیں، مثلاً اگر کوئی شخص مشرق کی طرف منہ کئے ہوئے ہو تو مشرق اس کا قدام (آگے کی جہت) اور مغرب اس کی خلف (پیچھے کی جہت) ہوگی اور جنوب اس کی یمین (دائیں جہت) اور شمال اس کی شمال (بائیں جہت) ہوگی پھر جب یہ شخص مغرب کی طرف منہ کرلے تو تمام جہات بدل جائیں گی اس صورت میں جو قدام تھی وہ خلف بن جائے گی اور اس کا برعکس بھی ہو جائے گا یعنی خلف قدام ہو جائے گی اور یمین شمال اور شمال یمین بن جائے گی پس یہ جہات حقیقی نہیں ہیں بلکہ اضافی ہیں۔ حقیقی جہات صرف دو ہی ہیں فوق اور تحت۔

والشمال بشمالہ پہلا شمال شین کے فتحہ کے ساتھ ہے جس کے معنی وہ جہت جو جنوب کی مقابل ہو اور

دوسرا شمال شین کے کسرہ کے ساتھ ہے بمعنی بائیں جانب جو یمین کا مقابل ہے اس کو یسار بھی کہتے ہیں۔

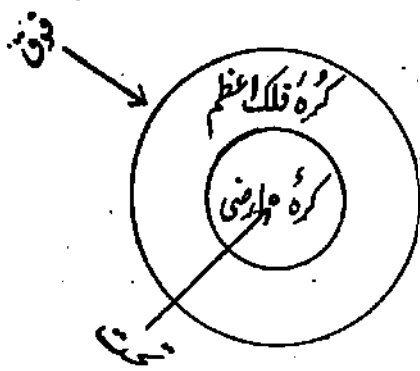
والجھۃ تطلق الخ جہت کی تعریف کرتے ہیں کہ جہت کا اطلاق دو معنی پر آتا ہے ایک منتہی الاشارات پر دوسرے منتہی الحرکات المستقیمہ پر منتہی الاشارات کا مطلب وہ جگہ جس کی طرف اشارہ حسیہ کی انتہا ہو جائے اس کے آگے اشارہ حسیہ تجاوز نہ کر سکے اور منتہی الحرکات المستقیمہ کا مطلب وہ جگہ جس پر حرکت مستقیمہ ختم ہو جائے آگے حرکت مستقیمہ نہ ہو سکے۔ اگر معنی اول مراد لئے جائیں تو جہت فوق فلک اعظم (سب سے اوپر کے فلک) کے مُحدَّب (اوپر کی سطح) کو کہا جائیگا کیونکہ اشارہ حسیہ کی انتہا اسی پر ہوتی ہے اس لئے کہ اشارہ حسیہ محسوسات کی طرف کیا جاتا ہے اور محسوسات کی انتہا فلک اعظم کی اوپر کی سطح پر ہوتی ہے اس سے اوپر اور کوئی محسوس شے نہیں ہے اس لئے اشارہ حسیہ کی انتہا بھی فلک اعظم کے محدب پر ہوگی پس فلک اعظم کے مُحدَّب کو فوق کہا جائے گا اور دوسری تعریف کے پیش نظر جہت فوق فلک قمر (سب سے نیچے کے فلک) کے مُقعَّر (اندرونی سطح) کو کہا جائے گا فلاسفہ کی تحقیق کے مطابق قمر سب سے نیچے والے فلک پر ہے اس لئے اس کو فلکِ قمر کہتے ہیں، فلک قمر کے مقعر کو جہت فوق اس لئے کہا جائے گا کہ حرکت مستقیمہ کی انتہا فلکِ قمر کے مقعر تک ہوتی ہے اس سے آگے کوئی متحرک حرکت مستقیمہ نہیں کر سکتا وجہ اس کی یہ ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک فلک کے اندر خرق (پھٹنا) محال ہے جیسا کہ عنقریب چوتھی فصل میں اس کا بیان آرہا ہے جب فلک کے اندر کوئی شگاف کوئی سوراخ وغیرہ نہیں ہو سکتا تو کوئی بھی متحرک حرکت کرتا ہوا فلک قمر سے آگے تجاوز نہیں کر سکتا ورنہ فلکِ قمر کا پھٹنا اس میں سوراخ ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے بخلاف اشارہ حسیہ کے کہ اس سے کوئی خرق لازم نہیں آتا اس لئے کہ اشارہ حسیہ افلاک کے اندر داخل ہو کر ان سے پار ہوتا ہوا فلکِ اعظم کے محدَّب تک پہنچ سکتا ہے کیونکہ افلاک تو یکے بعد دیگرے رکھے ہوئے آئینوں کی طرح ہیں کہ اگر کوئی شخص آئینوں کی طرف اشارہ کرے تو وہ آئینوں کے اندر داخل ہو کر یکے بعد دیگرے سب آئینوں سے پار ہو کر آخری آئینہ تک پہنچ جائے گا لیکن کوئی جسم حرکت کرتا ہوا ان آئینوں کی طرف جائے تو پہلے آئینہ پر جا کر رُک جائے گا آگے تجاوز کرنے سے آئینہ کا پھٹنا اور اس میں سوراخ و شگاف ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے منتہی الحرکات المستقیمہ والے معنی کے پیش نظر جہت فوق فلک قمر کے مقعر کو کہا جائے گا پس معلوم ہوا کہ فوق یا تو فلکِ اعظم کے مُحدَّب کا نام ہے یا فلک قمر کے مقعر کا۔ منتھی الاشارات میں اشارہ سے مراد اشارہ حسیہ ہے کیونکہ اشارہ عقلیہ تو محسوسات سے آگے بھی تجاوز کر جاتا ہے اسی لئے شارح نے آگے چل کر اشارہ کو حسیہ کے ساتھ مقید کر کے کہا ہے لانہ منتہی الاشارۃ الحسیۃ ومقطعہا،

مُحدَّب الفلك، مُحدَّب اُبھری ہوئی اور اوپر کو اُٹھی ہوئی سطح کو کہا جاتا ہے گول چیز کی سطح اوپر کو اُبھری ہوتی ہے اس لئے فلک کی اوپر کی سطح کو محدب کہتے ہیں

مُقعَّر فلكِ القمر، مُقعَّر کے معنی گہرائی اور اندرونی سطح،

والاول ھو الصحیح، جہت فوق کی مذکورہ دونوں تعریفوں میں سے پہلی تعریف صحیح ہے کہ فوق فلکِ اعظم

کے محدّب کو کہتے ہیں وجہ یہ ہے کہ اشارہ حسیہ جب فلک قمر کے اندر پار ہو کر اس سے تجاوز کرے گا تو ظاہر ہے کہ وہ اوپر یعنی فوق کی طرف ہی جائے گا کیونکہ وہ تحت کی جانب سے شروع ہو کر اس کی مقابل جہت کی طرف متوجہ ہو رہا ہے اور تحت کی مقابل جہت فوق ہے لہٰذا وہ اشارہ فوق کی طرف متوجہ ہو رہا ہے معلوم ہوا کہ فلک قمر سے اوپر بھی فوق ہے اس لئے فلک قمر کے مقعر کو فوق کہنا درست نہیں ہے بلکہ فوق تو وہ ہے جہاں اشارہ حسیہ کی انتہا ہو جائے اور یہ انتہا فلک اعظم کے محدّب پر ہوتی ہے پس یہی جہت فوق کہلائے گی۔

شارح نے فوق کی تعریف و تعیین تو فرما دی تحت کی تعریف بیان نہیں فرمائی جہت تحت اس مرکز کو کہا جاتا ہے جو ایک نقطہ کی شکل میں زمین کے کرہ کے بالکل بیچ میں موہوم ہوتا ہے یعنی زمین (ارض) کے بالکل بیچ میں ایک نقطہ فرض کیا جائے جو پورے عالم کا مرکز ہو وہ مرکز جہت تحت ہے، جہت کی دونوں تعریفوں کے پیش نظر اسی مرکز کو تحت کہا جائے گا کیونکہ یہی مرکز اشارۂ حسیہ کا منتہی ہے اور یہی حرکت مستقیمہ کا منتہی ہے تو دیکھو فوق اور تحت ایسی حقیقی اور متعین جہتیں ہوئیں جن میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی، انسان چاہے سیدھا ہو یا الٹا لیٹے یا بیٹھے، فوق اور تحت (فلک اعظم کا محدّب اور پورے عالم افلاک و عناصر کا مرکز) اپنی جگہ اٹل اور برقرار ہے

فوق

کرۂ فلک اعظم

کرۂ ارضی

تحت

نقشہ میں فوق اور تحت کو دیکھا جا سکتا ہے، نقشہ ہذا میں چونکہ فقط فوق اور تحت کو دکھانا مقصود ہے اس لئے دو ہی کروں (کرۂ فلک اعظم اور کرۂ ارضی) پر اکتفا کیا گیا ہے درمیان کے گیارہ کرے آٹھ افلاک کے اور تین عناصر کے نہیں بنائے گئے، ورنہ تو عالم تیرہ کروں پر مشتمل ہے، جس کا پورا نقشہ ص۲۱۹ پر موجود ہے ملاحظہ کر لیا جائے۔

والمشهور انها ستةٌ وسببُ الشهرة امرانِ عاميٌّ وخاصيٌّ امّا العامي فهو انّ الانسان يُحيط به الجَنْبانِ عليهما اليدانِ وظهرٌ وبطنٌ ورأسٌ وقدمٌ فالجانب الذي هو الاقوىٰ في الغالبِ يسمّى يميناً ومقابله يساراً وما يحاذي وجهه قداماً ومقابله خلفاً وما يلي رأسهُ بالطبع فوقاً ومقابلهُ تحتاً ولمّا لم يكن عندهم سوى ما ذُكِرتْ وقفتْ اوهامهم على هٰذه الجهاتِ الستِّ واعتبروها في سائرِ الحيواناتِ ايضاً لكنّهم جعلوا الفوقَ ما يلي ظهورها بالطبع والتحتَ ما يقابله ثمّ عمّموا اعتبارها في سائرِ الاجسامِ وان لم يكن لها اجزاءٌ متمايزةٌ على الوجهِ المذكور

ترجمہ اور مشہور یہ ہے کہ جہات چھ ہیں اور مشہور ہونے کا سبب دو چیزیں ہیں ایک عامی اور ایک خاصی، بہر حال عامی پس وہ تو یہ ہے کہ انسان کا دو پہلو احاطہ کرتے ہیں ان پر دو ہاتھ ہوتے ہیں اور (انسان کے) پشت، پیٹ، سر، اور قدم (بھی) ہیں پس وہ جانب جو اکثر (انسانوں)

ہیں زیادہ طاقتور ہوتی ہے اس کا نام یمین رکھا جاتا ہے اور اس کے مقابل کا (نام) یسار، اور وہ جانب جو اس کے چہرے کے مقابل ہوتی ہے (اس کا نام) قدام اور اس کے مقابل کا (نام) خلف (رکھا جاتا ہے) اور وہ جانب جو طبعی طور پر اس کے سر کے متصل ہے (اس کا نام) فوق اور اس کے مقابل کا (نام) تحت (رکھا جاتا ہے) اور جب عوام کے نزدیک ان مذکورہ (اعضاء) کے علاوہ نہیں ہیں تو ان کے خیالات انھیں چھ جہات پر ٹھہر گئے، اور انھوں نے ان جہات کا اعتبار باقی حیوانات میں بھی کیا ہے لیکن انھوں نے فوق اس جہت کو بنایا جو طبعی طور پر ان (حیوانات) کی پشتوں کے متصل ہے اور تحت اس جہت کو (بنایا) جو اس کے مقابل ہے پھر انھوں نے ان (جہات) کے اعتبار کو تمام اجسام میں عام کردیا اگرچہ ان اجسام کے مذکور طریقہ پر ممتاز اجزاء نہیں ہوتے۔

تشریح والمشھور الناسة جہات کے متعلق مشہور یہ ہے کہ چھ ہیں، فوق، تحت، قدام خلف یمین، یسار، حمد باری میں ایک شعر پڑھا ہوگا، ؎

چھ جہت ہیں یاد رکھ کچھ کم نہ بیش   زیر و بالا راست چپ پس اور پیش

زیر نیچے، بالا اوپر، راست دائیں، چپ بائیں، پس پیچھے، پیش آگے، جہات کے چھ میں منحصر ہونے کی دو دلیلیں ہیں ایک دلیل عامی جس کا عوام لوگ اعتبار کرتے ہیں، دوسری دلیل خاصی جس کا اعتبار خواص لوگ کرتے ہیں، دلیل عامی تو یہ ہے کہ انسان کا چند اعضاء احاطہ کئے ہوئے ہوتے ہیں، دو طرف تو دو پہلو احاطہ کئے ہوتے ہیں جن پر دو ہاتھ ہوتے ہیں اور دو طرف پشت اور پیٹ سے احاطہ ہوتا ہے اور دو طرف سر اور قدم احاطہ کرتے ہیں، ہاتھوں والے دونوں پہلوؤں میں سے جو جانب اکثر و بیشتر زیادہ طاقتور ہوتی ہے اس کو یمین (دائیں جہت) کہا جاتا ہے اور اس کی مقابل جہت کو یسار (بائیں جہت) کہتے ہیں اور جو جانب چہرہ کے مقابل ہوتی ہے جس کو پیٹ کے مقابل بھی کہہ سکتے ہیں اس کو قدام اور اس کی مقابل جانب کو خلف کہا جاتا ہے اور جو جانب بالطبع سر کے متصل ہو وہ فوق اور اس کی مقابل جانب (جو پاؤں کے متصل ہے) وہ تحت کہلاتی ہے،

محیط بہ الحینیان اس پر اشکال ہوسکتا ہے کہ انسان سے انسان کا بدن مراد ہے یا اسکا نفس یا ان دونوں کا مجموعہ اگر بدن مراد ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ انسان، کے بدن کا یہ اعضاء مذکورہ احاطہ کرتے ہیں حالانکہ یہ اعضاء خود بدن ہیں تو احاطۃ البدن بالبدن یعنی احاطۃ الشئ بنفسہ لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ اس صورت میں ایک ہی شئے کا محیط اور محاط ہونا لازم آتا ہے حالانکہ محیط غیر محاط ہوتا ہے اور اگر انسان کا نفس مراد ہے تو نفس کا احاطہ ان اجزاء سے ممکن ہی نہیں اس لئے کہ نفس تو مجرد عن المادہ ہوتا ہے اور مجردات کا احاطہ مادیات سے محال ہے اور اگر بدن اور نفس دونوں کا مجموعہ مراد ہے تو دونوں خرابیاں لازم آئیں گی، اس اشکال سے بچنے کیلئے محیط کو متعلق کے معنی میں لینا پڑے گا اور مطلب یہ ہوگا کہ انسان سے یہ چند اعضاء مذکورہ متعلق ہوتے ہیں ان اعضاء کے اعتبار سے چھ جہات کا اعتبار کیا گیا ہے

ھوالاقوی فی الغالب غالب کے معنی اکثر وبیشتر، یہ قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ بعض لوگوں کا بایاں ہاتھ زیادہ طاقتور رہتا ہے وہ ہر قوت کا کام بائیں ہاتھ سے کرتے ہیں جس کو ہماری زبان میں کھبو کہا جاتا ہے،

ومایحاذی وجھہ الخ۔ یہاں وجہہ کے بجائے بطنہ کہنا چاہئے تھا کیونکہ اوپر جو اعضاء ذکر کئے گئے ہیں اس میں وجہ کا کوئی ذکر نہیں بلکہ ظھر و بطن کہا گیا ہے پس شارح کو یہ کہنا چاہئے تھا کہ جو جانب پیٹ کے متصل ہے اس کو قدام کہتے ہیں تاکہ شارح کا یہ قول قولِ سابق کے مطابق ہو جائے، ویسے وجہہ کہنے میں فی نفسہ کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ جہت قدام بطن کے ساتھ ساتھ وجہ کے محاذی بھی ہوتی ہے،

ومایلی راسہ بالطبع فوقا جو جانب سر کے متصل ہے وہ فوق ہے اس میں بالطبع کی قید لگا کر منکوس سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ مایلی الراس کو فوق اسی وقت کہیں گے جبکہ انسان اپنی طبیعت کے مطابق سیدھا کھڑا ہو اور اگر اُلٹا کھڑا ہو تو مایلی الراس کو فوق نہیں کہا جائے گا بلکہ مایلی القدم کا نام فوق ہوگا کیونکہ اس صورت میں اوپر اس کے پاؤں ہیں سر نہیں، اور اُلٹا کھڑا ہونا یہ انسان کی طبیعت کے خلاف ہے،

ولما لم یکن عندھم الخ چونکہ عوام الناس کے نزدیک ان مذکورہ اعضاء (جنبین، ظہر، بطن، راس، قدم) کے علاوہ دیگر اعضاء ایسے نہیں ہیں جن سے جہات ستہ کے علاوہ کسی اور جہت کا اعتبار کیا جائے اس لئے عوام کے خیالات واوہام انھیں چھ جہات پر ٹھہر گئے اور انھوں نے جہات کو چھ میں منحصر کر دیا۔

واعتبروھا فی سائر الحیوانات الخ اب تک جہات ستہ کا اعتبار انسان کے متعلق مذکور تھا، اب شارح فرماتے ہیں کہ جہات ستہ کا اعتبار صرف انسان ہی میں نہیں بلکہ عوام الناس نے باقی تمام حیوانات یعنی جانوروں میں بھی ان جہات کا اعتبار کیا ہے مگر چونکہ دیگر حیوانات کی وضع انسان کی وضع سے مختلف ہوتی ہے انسان تو مستقیم القامۃ (سیدھے قد والا) ہوتا ہے اور دیگر حیوانات کا قد سیدھا نہیں ہوتا اسلئے حیوانات میں مایلی الظہر کا نام خلف اور مایلی البطن کا نام قدام نہیں رکھا اسی طرح فوق اور تحت بھی وہ نہیں بنائیں جو انسان میں تھیں بلکہ حیوانات میں یوں کہا کہ فوق مایلی الظہر بالطبع کا نام ہے اور تحت اس کی مقابل جہت (مایلی البطن) کا، کیونکہ حیوانات کی پشت اوپر رہتی ہے اور پیٹ نیچے رہتا ہے اسی طرح خلف مایلی الذنب (جو جانب دُم کے متصل ہے) کو اور قدام مایلی الوجہ (جو جانب چہرے سے متصل ہے) کو کہا جائے گا کیونکہ حیوانات کا چہرہ سامنے اور دُم پیچھے ہوتی ہے، البتہ یمین وشمال میں وہی بات کہی جائے کہ جو جانب جنبِ ایمن (دائیں پہلو) سے متصل ہے وہ یمین اور جو جنبِ الیسر (بائیں پہلو) سے متصل ہے وہ یسار ہے،

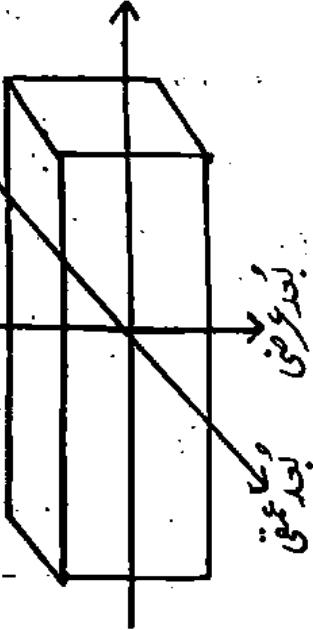
ثم عمموا اعتبارھا فی سائر الاجسام الخ شارح فرماتے ہیں کہ پھر عوام الناس نے انسان اور حیوانات سے متجاوز ہو کر تمام اجسام میں ان جہات ستہ کا اعتبار کیا ہے اگرچہ اجسام کے اندر اس طرح ممتاز

اعضاء واجزا نہیں ہوتے جس طرح انسان اور حیوانات میں ہوتے ہیں مگر پھر بھی اجسام کی بہر حال اپنی ایک ایک خاص وضع ہوتی ہے اسی وضع کے اعتبار سے جہات متعین ہوجائیں گی مثلاً تپائی وغیرہ پر کتاب رکھنے کی جو وضع ہے اس کے اعتبار سے کتاب میں جہات ستہ کا اعتبار ہوجائے گا اگرچہ کتاب کے چہرہ ہاتھ پاؤں وغیرہ نہیں ہیں، اسی طرح گلاس وغیرہ رکھنے کی جو وضع ہوتی ہے اس میں اس اعتبار سے جہات ستہ معتبر ہوں گی اس طرح تمام اجسام میں جہات کا اعتبار ہوجائے گا۔

واَمّا الخاصیُّ فهو اَنَّ الجسمَ يمكنُ اَن يُفرضَ فيه ابعادٌ ثلثةٌ متقاطعةٌ على زوايا قوائمَ ولِكلِ بُعدٍ منها طرفانِ فلِكلِّ جسمٍ جهاتٌ ستٌّ اِلّا اَنَّ امتيازَ بعضِها عن بعضٍ يتوقفُ علٰى اعتبارِ الاجزاءِ المتميزةِ فى الجسمِ فطرفا الامتدادِ الطولِى يُسمّيهما الانسانُ باعتبارِ طولِ قامتِه حين هو قائمٌ بالفوقِ والتحتِ وطرفا الامتدادِ العرضى يُسمّيهما باعتبارِ عرضِ قامتِه باليمينِ والشمالِ وطرفا الامتدادِ العُمقِى يُسمّيهما باعتبارِ ثخنِ قامتِه بالقدّامِ والخلفِ فالاعتبارُ الخاصى يشتملُ على الاعتبارِ العامى مع زيادةٍ هى تقاطعُ الابعادِ على قوائمَ ولاشكَّ اَنَّ العامةَ غافلون عنها واِنْ امكنَ تطبيقُ اعتبارِهم عليها واَنتَ تعلمُ انَّ قيامَ بعضِ الامتداداتِ على بعضٍ مِمّا لا يجبُ فى اعتبارِ الجهاتِ واِذا لَم يعتبر كانتِ الجهاتُ غيرَ متناهيةٍ لامكانِ اَن يُفرضَ فى جسمٍ واحدٍ بل بالقياسِ الى نقطةٍ واحدةٍ امتداداتٌ غيرُ متناهيةٍ

ترجمہ اور بہر حال خاصی دلیل پس وہ یہ ہے کہ جسم کے اندر تین ابعاد ایسے فرض کئے جانے ممکن ہیں جو ایک دوسرے کو سیدھے زاویوں پر کاٹنے والے ہوں اور ان میں سے ہر بُعد کے لئے دو کنارے ہوں گے پس ہر جسم کیلئے چھ جہات ہوں گی مگر بیشک ان میں سے بعض کا بعض سے امتیاز اُن اجزاء کے اعتبار سے ہوگا جو جسم کے اندر ممتاز ہوتے ہیں پس بُعدِ طولی کے دو کنارے ان کا نام انسان اپنے قد کی لمبائی کے اعتبار سے جب کہ وہ کھڑا ہو فوق اور تحت کے ساتھ رکھتا ہے اور بُعدِ عرضی کے دو کنارے اُن کا نام اپنے قد کی چوڑائی کے اعتبار سے یمین وشمال کے ساتھ رکھتا ہے اور بُعدِ عمقی کے دو کنارے ان کا نام انسان اپنے قد کی موٹائی کے اعتبار سے قدام اور خلف کے ساتھ رکھتا ہے پس اعتبار خاصی اعتبار عامی پر مشتمل ہے ایک زیادتی کے ساتھ وہ ابعاد کا ایک دوسرے کو کاٹنا ہے سیدھے زاویوں پر اور کوئی شک نہیں کہ عوام لوگ اس زیادتی سے غافل ہیں اگرچہ عوام کے اعتبار کو اس (زیادتی) پر منطبق کرنا ممکن ہے اور تو جانتا ہے کہ بعض لمبائیوں کا بعض پر قائم ہونا ان چیزوں میں سے ہے جن کا جہات میں اعتبار کرنا واجب نہیں اور جب ان کا اعتبار نہیں تو جہات بے انتہا ہوں گی اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ ایک

جسم کے اندر بلکہ ایک نقطہ کی طرف قیاس کرتے ہوئے بے انتہا امتدادات فرض کئے جائیں۔

تشریح واما الخاصی الخ جہات کے چھ میں منحصر ہونے کی دلیل عالی سے فراغت کے بعد دلیل خاصی بیان کرتے ہیں جس کا خواص نے اعتبار کیا ہے وہ یہ ہے کہ جسم کے اندر ایسے ابعادِ ثلثہ (بُعدِ طولی، بُعدِ عرضی، بُعدِ عمقی) فرض کئے جانے ممکن ہیں جو زوایا قائمہ پر ایک دوسرے کو کاٹنے والے ہوتے ہیں مثلاً جسم کی لمبائی میں جو بُعدِ طولی ہے اس کو جسم کی چوڑائی والا بُعدِ عرضی کاٹ دیتا ہے اور پھر جسم کی موٹائی میں جو بعدِ عمقی ہے وہ ان دونوں کو کاٹتا ہے ہکذا۔

بُعد طولی

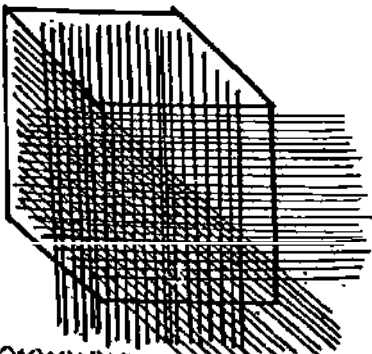
اور ابعاد ثلثہ کے اس تقاطع سے زوایا قائمہ پیدا ہوتے ہیں، زوایا جمع ہے زاویہ کی جس کے معنی کونے کے آتے ہیں، زاویہ کی اصطلاحی تعریف اور اس کے اقسام زاویہ قائمہ، زاویہ حادہ، زاویہ منفرجہ کی تفصیل آپ صـ۱۶۹ پر پڑھ چکے ہیں، یہاں پر دیکھو جب بُعدِ طولی کو بعدِ عرضی نے کاٹا تو چار زاویے قائمہ بن گئے اس طرح سے کہ دو اوپر اور دو نیچے اسی طرح جب بعدِ عمقی نے بعدِ طولی اور بعدِ عرضی کو کاٹا تو چار زاویے قائمہ بن گئے دو اوپر اور دو نیچے، پس ابعادِ ثلثہ کا تقاطع زوایا قائمہ پیدا کرتا ہے اور ان ابعادِ ثلاثہ میں سے ہر بُعد کے دو کنارے ہیں تو اس طرح ان ابعاد کے چھ کنارے ہو جاتے ہیں انھیں چھ کناروں سے ہر جسم کے لئے جہات ستہ کا اعتبار کیا گیا

الا ان امتیاز بعضہا الخ اب رہی یہ بات کہ کونسی جہت فوق اور کونسی تحت وغیرہ ہے اس کا امتیاز جسم کے اجزاء متمایزہ پر موقوف ہے جیسے انسان وحیوان میں سر، قدم، پیٹ، پشت مثلاً جدا جدا اجزاء ہیں ان اجزاء کے اعتبار سے جہات ستہ میں امتیاز ہو جاتا ہے چنانچہ انسان جس وقت کھڑا ہوتا ہے تو اس کے قد کی لمبائی کے اعتبار سے بُعدِ طولی کے جو دو کنارے ہیں ایک سر سے متصل اُس کا نام فوق اور دوسرا پاؤں سے متصل اُس کا نام تحت رکھا جاتا ہے اور امتدادِ عرضی کے جو دو کنارے ہیں ان دونوں کا نام انسان کے جسم کی چوڑائی کے اعتبار سے یمین وشمال رکھا جاتا ہے یعنی دائیں ہاتھ کے متصل جو طرف ہے اس کو یمین اور بائیں ہاتھ سے متصل جو طرف ہے اس کو شمال کہتے ہیں اور بُعدِ عمقی کے جو دو طرف ہیں ان کا نام انسان کے قد کی موٹائی کے اعتبار سے قُدام اور خلف رکھا جاتا ہے یعنی پیٹ سے متصل کنارے کو قُدام اور پشت سے متصل طرف کو خلف کہتے ہیں

حیث ھو قائم، قائم کی قید لگا کر استلقاء یعنی چت لیٹنے کی حالت سے احتراز مقصود ہے کیونکہ استلقاء کی صورت میں سر سے متصل جہت کو فوق اور پاؤں سے متصل جہت کو تحت نہیں کہا جائیگا

بلکہ پیٹ سے متصل فوق اور پُشت سے متصل تحت ہوگی

فالاعتبار الخاصی یشتمل الخ یعنی جہاتِ ستہ کے ثبوت کے لئے عوام نے جو طریقہ اختیار کیا ہے اس میں تو انسان کے اعضاء (راس، قدم، ظہر، بطن اور یدین) کا لحاظ کیا گیا ہے اور خواص نے جو طریقہ اختیار کیا ہے اس میں ابعاد ثلثہ کے اطراف کا لحاظ کیا گیا ہے مگر یہ دونوں طریقے ایک دوسرے کے بالکل مخالف نہیں ہیں بلکہ دونوں کا مرجع ایک ہی ہے دلیل خاصی دلیل عامی پر مشتمل ہے کیونکہ عوام و خواص سب ہی نے مایلی الراس کا نام فوق اور مایلی القدم کا نام تحت رکھا ہے اسی طرح دیگر جہات میں بھی عوام و خواص متفق ہیں البتہ خواص نے ایک بات زیادہ بیان کردی ہے وہ یہ کہ ابعاد ثلثہ کا زوایا قائمہ پر تقاطع ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ یہ ایک اصطلاحی چیز ہے جس سے عوام الناس غافل ہوتے ہیں اگرچہ عوام کی تعبیر کو بھی زوایا قائمہ پر منطبق کرنا ممکن ہے بایں طور کہ سر سے لیکر پاؤں تک ایک خط فرض کیا جائے یہ بُعدِ طولی ہے اور دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ تک ایک خط فرض کیا جائے یہ بُعدِ عرضی ہے جو بُعدِ طولی کو کاٹ رہا ہے اور پُشت سے پیٹ تک ایک خط فرض کیا جائے یہ بُعدِ عمقی ہے جو بُعدِ طولی اور بُعدِ عرضی کو کاٹ رہا ہے، مگر عوام الناس چونکہ ابعاد ثلثہ، تقاطع اور زوایا قائمہ کی اصطلاحات سے واقف نہیں ہوتے اس لئے انھوں نے اپنی تعبیر میں اس چیز کو صراحۃً ذکر نہیں کیا،

وانت تعلم ان قیام بعض الامتدادات الخ جہات کے چھ میں منحصر ہونے پر جو دلیل خاصی بیان کی گئی ہے شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ اس دلیل میں جہات کا مدار امتدادات کے اطراف پر رکھا گیا ہے کہ امتداد طولی کے طرفین کے نام فوق اور تحت ہے اور امتداد عرضی کے طرفین یمین و شمال اور امتداد عمقی کے طرفین قدام و خلف کہلاتے ہیں، جب مدارِ جہات امتدادات ہی ہوئے تو امتدادات تو جسم کے اندر غیر متناہی ہیں کیونکہ ص۱۰۹ پر گذر چکا ہے کہ جسم انقسام الی غیر النہایہ کو قبول کرتا ہے جس کی وجہ سے اس میں اجزاء بھی غیر متناہی ہوں گے لہٰذا جسم کی ہر سطح میں غیر متناہی نقطے فرض کئے جاسکتے ہیں اور ہر نقطہ سے اس کے مقابل نقطہ تک ایک امتداد یعنی خط کھینچا جاسکتا ہے مثلاً اوپر کی سطح میں غیر متناہی نقطے ہیں اسی طرح اس کے مقابل یعنی نیچے کی سطح میں غیر متناہی نقطے ہیں اب اوپر کی سطح کے ہر نقطہ سے اس کے مقابل نیچے کی سطح کے ہر نقطہ تک ایک خط کھینچا جائے گا اسی طرح دائیں جانب کی سطح کے نقطوں سے بائیں جانب کی سطح کے نقطوں تک امتدادات (خطوط) کھینچے جائیں گے، اسی طرح آگے والی سطح کے نقطوں سے پیچھے والی سطح کے نقطوں تک امتدادات کھینچے جائیں گے اور جب ہر سطح میں نقطے غیر متناہی ہیں تو یہ امتدادات اور خطوط بھی غیر متناہی ہوں گی اور جہات کا دارومدار آپ کے

قول کے مطابق امتدادات پر ہے اب یہ تو کوئی واجب اور ضروری نہیں ہے کہ آپ ان امتدادات غیر متناہیہ میں سے بعض امتدادات کے ذریعہ تو جہات کا اعتبار کریں اور بعض سے نہ کریں بلکہ ہر امتداد کے دو دو کناروں سے جہات کا اعتبار ہونا چاہئے اور جب امتدادات غیر متناہی ہیں تو جہات بھی غیر متناہی ہونی چاہئیں پس جہات کو چھ میں منحصر کرنا درست نہیں۔

وكل واحدةٍ منهما موجودة قيل فيه اشكالٌ لانهم قالوا الجهةُ التحتِ هو المركزُ الذي هو نقطةٌ موهومةٌ فلا تكون موجودةً اقول كانهم ارادوا الموجودَ في نفس الامر ذاتَ وضعٍ غيرُ منقسمةٍ في امتدادِ مأخذِ الحركةِ ومتى كان كذلك كان الفلكُ جسمًا مستديرًا وانما قلنا انّ الجهةَ موجودة ذاتَ وضعٍ لانها لو لم تكن كذلك لما امكنتِ الاشارةُ اليها وقد يقال انهم ذهبوا الى انّ الخطوطَ ليست مركبةً من النقاط ولا السطوحَ من الخطوط بل هي متصلةٌ في انفسها لامفصلَ فيها مع انهم جوّزوا الاشارةَ الحسيةَ الى النقطةِ المتوهمةِ في وسطِ الخط او الى الخطِ المتوهمِ في وسط السطح فلا يلزم كونُ المشار اليه بالاشارةِ الحسيةِ موجودًا في الخارج بل يلزم احدُ الامرين إمّا وجودُه فيه او وجودُ المحلِ الذي يتوهم المشار اليه فيه ولَمّا امكن إتجاهُ المتحركِ اليها قيل بالوصول اليها او القربِ منها وانما قيّدَ الاتجاهُ بهما لإمكان اتجاه المتحركِ الى المعدومِ الذي يُقصَد بالحركةِ تحصيلُه كما في الحركةِ الكيفية وههنا بحثٌ اذ يمكن ايضا إتجاهُ المتحركِ الى المعدومِ بالوصول اليه عند القائل بانّ المكانَ هو السطحُ

ترجمہ اور ان دونوں میں سے ہر ایک موجود ہے، کہا گیا کہ اس میں اشکال ہے اس لئے کہ فلاسفہ نے یوں کہا ہے کہ جہت تحت وہ مرکز ہے جو کہ ایک نقطۂ موہومہ ہے پس وہ موجود نہیں ہوگی میں (جوابًا) کہتا ہوں گویا کہ انہوں نے موجود فی نفس الامر مراد لیا ہے، ذو وضع ہے، حرکت کے ماخذ یعنی امتداد میں منقسم نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو فلک گول جسم ہوگا اور بیشک ہم نے جو یہ کہا ہے کہ جہت موجود ذو وضع ہے وہ اس لئے کہ جہت اگر ایسی نہ ہو تو اس کی طرف اشارہ کرنا ممکن نہ ہوگا، اور کبھی کہا جاتا ہے کہ فلاسفہ اس طرف گئے ہیں کہ خطوط نقطوں سے مرکب نہیں ہوتے اور نہ سطحیں خطوط سے (مرکب ہوتی ہیں) بلکہ یہ سب اپنی ذات کے اعتبار سے متصل ہوتی ہیں ان میں کوئی جوڑ نہیں ہوتا باوجودیکہ انھوں نے اشارہ حسیہ کو جائز کہا ہے اس نقطہ کی طرف جو خط کے بیچ میں متوہم ہوتا ہے یا اس خط کی طرف جو سطح کے بیچ میں متوہم ہوتا ہے پس جس چیز کی طرف اشارہ حسیہ کے ذریعہ اشارہ کیا جائے اس کا خارج میں موجود ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ دو باتوں میں سے ایک بات ضروری ہے یا تو

اس شے کا خارج میں موجود ہونا یا اس جگہ کا موجود ہونا جس میں وہ چیز متوہم ہوتی ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اور البتہ اس کی طرف متحرک کا متوجہ ہونا ممکن نہ ہوگا، کہا گیا اس (جہت) کی طرف پہنچنے کے ساتھ یا اس کے قریب ہونے کے ساتھ اور بیشک مقید کیا گیا متوجہ ہونا ان دونوں (قیدوں) کے ساتھ متحرک کے متوجہ ہونے کے ممکن ہونیکی وجہ سے اس معدوم کی طرف جس کو حاصل کرنے کا حرکت کے ذریعہ ارادہ کیا جاتا ہے جیسا کہ حرکت کیفیہ میں، اور اس جگہ بحث ہے اس لئے کہ متحرک کا متوجہ ہونا معدوم کی طرف اس تک پہنچنے کے اعتبار سے بھی ممکن ہے اس شخص کے نزدیک جو اس بات کا قائل ہے کہ مکان سطح ہے :۔

تشریح وکل واحدۃ منھما موجودۃ صلـ۳۶۱ پر جو تین مقدمات ذکر کئے گئے تھے ان میں سے ایک مقدمہ کا بیان ہوچکا اب یہاں سے دوسرا مقدمہ بیان کرتے ہیں کہ ان دونوں جہتوں میں سے ہر ایک موجود ہے اور ذو وضع (اشارۂ حسیہ کو قبول کرنے والی) ہے اس مقدمہ کی دلیل تو آگے لا نھالولم تکن کذلک الخ سے بیان کی جائے گی درمیان میں شارح قیل فیہ اشکال" کہہ کر مقدمہ مذکورہ پر ایک اعتراض مع جواب ذکر کرتے ہیں، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے فوق اور تحت دونوں میں سے ہر ایک کے موجود ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور لفظ "موجود" جب مطلق بولا جاتا ہے اس سے موجود فی الخارج کی طرف ذہن سبقت کرتا ہے، اور موجود فی الخارج ہونے کا یہ دعویٰ فوق کے بارے میں تو درست ہے کیونکہ فوق فلک اعظم کی اوپری سطح کا نام ہے اور وہ خارج میں موجود ہے مگر تحت کے بارے میں یہ دعویٰ درست نہیں ہے کیونکہ تحت کی تعریف تو فلاسفہ نے یہ کی ہے کہ تحت وہ مرکز (زمین کا وہ بیچ کا حصہ) ہے جو نقطۂ موہومہ ہے یعنی قوت واہمہ کرۂ زمین کے بالکل بیچ میں ایک نقطہ فرض کرتی ہے اسی نقطہ اور مرکز کو تحت کہا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ وہ نقطہ صرف متوہم اور فرضی ہوتا ہے اس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا پس تحت کے بارے میں موجود فی الخارج ہونیکا دعویٰ صحیح نہیں ہے، شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلاسفہ نے یہاں وجود سے مراد وجود نفس الامری لیا ہے اور تحت نفس الامر میں موجود ہوتی ہے کیونکہ زمین کے کرۂ کے بیچ میں اگرچہ خارج میں کوئی نقطہ لگا ہوا نہیں ہے لیکن زمین کا بالکل بیچ تو نفس الامر میں موجود ہے ہی، جو ایک نقطہ کی شکل میں متوہم ہوتا ہے یہ کسی کے فرض کرنے اور اعتبار کرنے پر موقوف نہیں ہے ہر عقل سلیم رکھنے والا اس بیچ کو تسلیم کرتا ہے لہٰذا دونوں کے موجود ہونے کا دعویٰ بالکل درست اور صحیح ہوگیا بایں طور کہ جہت فوق موجود فی الخارج اور تحت موجود فی نفس الامر ہے :۔

غیر منقسمۃ فی امتداد ماخذ الحرکۃ یہ تیسرا مقدمہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک ماخذ حرکت کے امتداد میں منقسم نہیں ہیں، امتداد کی اضافت ماخذ کی طرف اضافت بیانیہ ہے امتداد حرکت اور ماخذ حرکت دونوں ایک ہی چیز ہیں، ماخذ حرکت دراصل مایوخذ فیہ الحرکۃ کو کہا جاتا ہے یعنی جس میں حرکت نیچے سے شروع ہو کر اوپر کی طرف یا اوپر سے شروع ہو کر نیچے کی طرف ہوتی ہے یعنی مایقع فیہ الحرکۃ (جس

ہیں حرکت واقع ہوتی ہے) کو ماخذ حرکت کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ وہ جگہ جس میں حرکت واقع ہوتی ہے وہ ممتد ہوتی ہے اس لئے ماخذ حرکت کو امتدادِ حرکت بھی کہتے ہیں تو مقدمہ کا حاصل یہ ہوا کہ فوق اور تحت میں ایسا امتداد اور انقسام نہیں ہے کہ اس کے اندر اوپر سے نیچے کی طرف یا نیچے سے اوپر کی طرف حرکت ہو سکتی ہو بلکہ تحت تو ایک باریک سے نقطہ کا نام ہے جو غیر منقسم ہے اور فوق فلک اعظم کی اوپر کی باریک سی سطح کا نام ہے جو غیر منقسم ہے، مصنف نے مطلق غیر منقسم ہونیکا دعویٰ نہیں کیا بلکہ ماخذِ حرکت میں غیر منقسم ہونے کا دعویٰ کیا ہے اس لئے کہ مطلق غیر منقسم ہونے کا دعویٰ تحت کے بارے میں تو درست ہو سکتا ہے کیونکہ تحت ایک نقطہ کا نام ہے اور نقطہ بالکل غیر منقسم ہوتا ہے مگر فوق کے بارے میں یہ دعویٰ درست نہیں ہوگا کیونکہ فوق تو فلک اعظم کی اوپر کی طول و عرض میں پوری پھیلی ہوئی سطح کا نام ہے جس کو فلک اعظم کا محدّب کہتے ہیں یا فلک قمر کی اندر کی طول و عرض میں پوری پھیلی ہوئی سطح کا نام ہے جس کو فلک قمر کا مقعر کہتے ہیں جیسا کہ آپ صفحہ ۳۶۲ پر پڑھ چکے ہو اور ظاہر ہے کہ یہ پھیلی ہوئی پوری سطح طول و عرض میں منقسم ہے اس لئے فی امتداد ماخذ الحرکۃ کی قید لگائی کہ فوق منقسم تو ہے مگر امتداد حرکت اور ماخذ حرکت کی سمت میں منقسم نہیں ہے یعنی عمق (موٹائی) کے اندر منقسم نہیں ہے کہ اس کے اندر نیچے سے اوپر کی طرف یا اوپر سے نیچے کی طرف حرکت واقع ہو سکے دوسرے الفاظ میں یہ کہئے کہ فوق فلک اعظم کی بالکل باریک سی سطح کا نام ہے موٹی سطح کا نام فوق نہیں ہے جو جسم کے درجہ میں آجاتی ہو اور اس میں عمق کے اندر بھی امتداد اور انقسام ہوتا ہو،

ومتیٰ کان کذلک الخ مصنف فرماتے ہیں کہ جب ایسا ہے یعنی یہ دونوں باتیں ثابت اور حق ہیں کہ ان میں سے ہر ایک موجود و ذو وضع ہے اور غیر منقسم بھی ہے تو فلک کا مستدیر و گول ہونا ضروری ہے جس کا بیان آگے آرہا ہے،

وانما قلنا ان الجھۃ موجودۃ ذات وضع الخ مقدمہ ثانیہ کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ ہم نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ جہت موجود اور ذو وضع ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ دونوں موجود اور ذو وضع نہ ہوں تو ان کی طرف نہ تو اشارہ حسیہ کرنا ممکن ہوگا اور نہ کسی متحرک کا ان کی طرف متوجہ ہونا ممکن ہوگا اس لئے کہ اشارہ حسیہ کرنے کیلئے مشار الیہ کا موجود اور ذو وضع ہونا ضروری ہے معدوم کی طرف اشارہ حسیہ نہیں ہو سکتا کیونکہ جب وہ شئے موجود ہی نہیں تو آخر اشارہ کس کی طرف ہوگا اسی طرح اگر کوئی شئے موجود تو ہو مگر اس کی کوئی وضع اور ہیئت نہ ہو اس کی طرف بھی اشارہ حسیہ نہیں ہو سکتا جیسے باری تعالیٰ کہ وہ موجود تو ہیں مگر ان کی کوئی وضع اور ہیئت نہیں ہے پس ان کی طرف اشارہ حسیہ نہیں ہو سکتا پس اگر فوق اور تحت موجود اور ذو وضع نہ ہوں تو ان کی طرف بھی اشارہ حسیہ کرنا ممکن نہ ہوگا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ فوق و تحت کی طرف اشارہ حسیہ ہوتا ہے ہم حسّی طور پر انگلی وغیرہ سے اشارہ کرکے کہا کرتے ہیں کہ یہ فوق ہے اور یہ تحت ہے پس معلوم ہوا کہ فوق اور تحت دونوں موجود اور ذو وضع ہیں، اسی طرح معدوم کی طرف کوئی متحرک بھی

متوجہ نہیں ہوسکتا کیونکہ حرکت کیلئے متحرک الیہ (جس کی طرف حرکت ہو رہی ہو) کا موجود ہونا ضروری ہے جب متحرک الیہ موجود ہی نہیں ہوگا تو حرکت آخر کس کی طرف ہوگی؟ پس اگر فوق اور تحت موجود نہ ہوں تو ان کی طرف کوئی متحرک بھی متوجہ نہیں ہوسکتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ رات دن فوق اور تحت کی جانب متحرک حرکت کرتے رہتے ہیں کوئی شے اوپر کی طرف اور کوئی شے نیچے کی طرف جاتی آتی رہتی ہے پس معلوم ہوا کہ فوق اور تحت موجود ہیں معدوم نہیں،

وقد یقال انھم ذھبوا الخ شارح اعتراض کرتے ہیں کہ آپ نے جو یہ فرمایا کہ "اشارہ حسیہ موجود ہی کی طرف ہوتا ہے معدوم کی طرف نہیں ہوتا" درست نہیں ہے اس لئے کہ کبھی کبھی معدوم کی طرف بھی اشارہ حسیہ ہوجاتا ہے جیسے کہ خط کے اندر نقطے حقیقۃً موجود نہیں ہوتے بلکہ مفروض ہوتے ہیں اسی طرح سطح کے اندر خطوط حقیقۃً موجود نہیں ہوتے بلکہ مفروض ہوتے ہیں کیونکہ فلاسفہ کا یہ کہنا ہے کہ خطوط حقیقۃً نقطوں سے مرکب نہیں ہوتے اسی طرح سطوح حقیقۃً خطوط سے مرکب نہیں ہوتیں یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ چند نقطوں سے مل کر خط بنتا ہو یا متعدد خطوط سے مل کر سطح بنتی ہو بلکہ یہ خطوط اور سطوح اپنی ذات کے اعتبار سے متصل واحد ہوتے ہیں ان میں کوئی جوڑ اور ترکیب نہیں ہوتی ہاں البتہ خطوط کے اندر نقطوں اور سطوح میں خطوط کو فرض کرلیا جاتا ہے، اس کے باوجود فلاسفہ نے اس نقطہ کی طرف اشارہ حسیہ کو جائز کہا ہے جو خط کے اندر متوہم اور مفروض ہوتا ہے اسی طرح اس خط کی طرف اشارہ حسیہ کو جائز کہتے ہیں جو سطح میں متوہم اور مفروض ہوتا ہے تو دیکھو معدوم کی طرف بھی اشارہ حسیہ جائز ہے پس معلوم ہوا کہ اشارہ حسیہ کیلئے مشار الیہ کا خارج میں موجود ہونا ضروری نہیں بلکہ دو چیزوں میں سے کسی ایک چیز کا ہونا ضروری ہے یا تو بذات خود مشار الیہ موجود ہو یا وہ محل اور جگہ موجود ہو جہاں مشار الیہ کو فرض کیا جا رہا ہے دیکھو خط کے اندر اگرچہ نقطہ موجود فی الخارج نہیں ہے لیکن وہ محل اور جگہ خارج میں موجود ہے جس میں نقطہ کو فرض کیا گیا ہے اسی طرح سطح کے اندر اگرچہ خط خارج میں موجود نہیں ہے لیکن وہ محل خارج میں موجود ہے جس میں خط کو فرض کیا گیا ہے بہر حال آپ کا یہ کہنا کہ اگر جہت موجود نہ ہو تو اس کی طرف اشارہ ممکن نہیں ہوگا درست نہیں ہے، جہت کے معدوم ہونے کی صورت میں بھی اشارہ ممکن ہے،

ولما امکن انتجاہ المتحرك الیھا اس کا عطف لما امکنت الاشارۃ الیھا پر ہے کہ اگر جہت موجود نہ ہو تو اس کی طرف کسی متحرک کا متوجہ ہونا اور حرکت کرنا ممکن نہیں ہوگا اس لئے کہ متحرک کے متوجہ ہونے کیلئے متحرک الیہ (جس کی طرف حرکت ہو) کا موجود ہونا ضروری ہے معدوم کی طرف کوئی متحرک متوجہ نہیں ہوتا، اور ہم دیکھتے ہیں کہ فوق اور تحت کی طرف متحرک متوجہ ہوتے رہتے ہیں کوئی متحرک اوپر کی طرف کوئی نیچے کی طرف حرکت کرتا رہتا ہے پس معلوم ہوا کہ فوق اور تحت موجود ہیں معدوم نہیں،

قیل بالوصول الیھا او القرب منھا اس قول کے قائل سید محمد ہیں انھوں نے انتجاہ المتحرک الی الجھۃ

کو وصول الی الجہۃ یا قرب من الجہۃ کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ معدوم کی طرف متحرک کا متوجہ ہونا جو محال ہے وہ اسوقت ہے جبکہ وہ حرکت وصول الیہ یا قرب منہ کے اعتبار سے ہو یعنی متحرک حرکت کرکے کسی شے تک پہنچنا چاہتا ہو یا اس شے کے قریب ہونا چاہتا ہو تو اس شے کا موجود ہونا ضروری ہے معدوم کی طرف یہ حرکت نہیں ہوسکتی اور اگر وصول یا قرب کے علاوہ کسی اور مقصد کیلئے مثلاً تحصیل کے لئے حرکت ہو تو متحرک الیہ کا موجود ہونا ضروری نہیں معدوم کی طرف بھی یہ حرکت ہوسکتی ہے، یہ قید کیوں لگائی گئی شارح اس کی وجہ وانما قید الاتجاہ بھما الخ سے بیان کرتے ہیں کہ اگر اتجاہ کو مطلق رکھا جائے وصول یا قرب کی قید نہ لگائی جائے تو دلیل مذکور سے جہت کا وجود ثابت نہیں ہوگا کیونکہ یہ کہنا کہ حرکت کیلئے متحرک الیہ کا موجود ہونا ضروری ہے درست نہیں اس لئے کہ متحرک تو معدوم کی طرف بھی متوجہ ہوسکتا ہے جیسا کہ حرکت کیفیہ میں ہوتا ہے مثلاً پانی جب حرارت سے برودت کی طرف حرکت کرتا ہے تو گرم پانی برودت کی طرف متوجہ ہوتا ہے حالانکہ متحرک الیہ یعنی برودت ابھی معدوم ہوتی ہے اس کو حاصل کرنے کیلئے وہ اس کی طرف حرکت کرتا ہے پس معلوم ہوا کہ حرکت کیلئے متحرک الیہ کا وجود ضروری نہیں لہذا جہت کی طرف متحرک کے متوجہ ہونے کیلئے جہت کا موجود ہونا بھی ضروری نہیں ہوگا پس جہت کے وجود کا دعویٰ دلیل مذکور سے ثابت نہیں ہوا، اس لئے اتجاہ کو وصول یا قرب کے ساتھ مقید کردیا ہے کیونکہ جب کوئی متحرک کسی شے تک پہنچنے یا اس کے قریب ہونے کیلئے حرکت کرے گا تو پہلے اس شے کا موجود ہونا ضروری ہے جس تک پہنچنے یا قریب ہونے کے لئے حرکت کیجارہی ہے معدوم کی طرف یہ حرکت نہیں ہوسکتی اور یہ بات بالکل بدیہی ہے کیونکہ جب وہ شے موجود ہی نہیں ہوگی تو متحرک آخر کس کی طرف پہنچے گا اور کس کے قریب ہوگا اور آپ نے جو حرکت کیفیہ کی مثال دی ہے کہ اس میں معدوم کی طرف بھی حرکت ہورہی ہے یہ حرکت وصول یا قرب کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ تحصیل کے اعتبار سے ہے کہ گرم پانی حرکت کے ذریعہ برودت کو حاصل کرنا چاہتا ہے اور تحصیل کے اعتبار سے جو حرکت ہوتی ہے اس کے لئے متحرک الیہ پہلے سے موجود نہیں ہوتا بلکہ معدوم ہوتا ہے کیونکہ اگر متحرک الیہ پہلے سے موجود ہو اور اس کو حاصل کرنے کیلئے متحرک حرکت کرے تو تحصیل حاصل لازم آئے گا، معلوم ہوا کہ تحصیل کے اعتبار سے معدوم کی طرف حرکت ہوجاتی ہے،

وھھنا بحث الخ شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ "وصول الیہ کے اعتبار سے معدوم کی طرف حرکت نہیں ہوسکتی" درست نہیں ہم آپ کو ایک مثال دکھلاتے ہیں جہاں وصول الیہ کے اعتبار سے بھی معدوم کی طرف حرکت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ جب کوئی متحرک مکان کی طرف حرکت کرتا ہے تو یہ حرکت وصول الیہ کے اعتبار سے ہوتی ہے یعنی متحرک حرکت کرکے اس مکان تک پہنچنا چاہتا ہے حالانکہ ابھی مکان موجود نہیں ہوتا ہے معدوم ہوتا ہے کیونکہ مکان فلاسفہ کے نزدیک جسم حاوی کی سطح باطن کو کہا جاتا ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے مماس اور متصل ہوتی ہے تو چونکہ مکان کی تعریف میں تماس اور اتصال کی قید لگی

ہوتا ہے اس لئے مکان کا تحقق اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ جسم محوی (متمکن) کی سطح ظاہر کا جسم حاوی کی سطح باطن سے اتصال نہ ہو جائے اور اتصال اسوقت ہو گا جب وہ متحرک حرکت کرتا کرتا اس سطح تک پہنچ جائے گا اس تک پہنچنے سے پہلے پہلے جب اتصال نہیں ہو گا تو مکان بھی موجود نہیں ہو گا تو دیکھو جسم متحرک مکان کی طرف وصول الیہ کے اعتبار سے حرکت کر رہا ہے حالانکہ ابھی مکان موجود نہیں بلکہ معدوم ہے پس جس طرح تحصیل کے اعتبار سے معدوم کی طرف حرکت ہوتی ہے اسی طرح وصول الیہ کے اعتبار سے بھی معدوم کی طرف حرکت پائی جارہی ہے لہٰذا اتجاہ المتحرک کو وصول الیہ کے ساتھ مقید کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہوا۔

وانما قلنا انها غیر منقسمۃ فی ذلک الامتداد لانها لو انقسمت ووصل المتحرک الی اقرب الجزئین من الجهة وتحرک فلا یجوز حرکته فی الجهة لانها ماعنه او الیه الحرکة فلو کانت الحرکة فی الجهة کانت الجهة مسافة لا جهة وانه محال وح فاما ان یتحرک من المقصد یعنی الجهة او الی المقصد فان تحرک من المقصد لم یکن البعد الجزئین من الجهة والا لکانت الحرکة الیه الحرکة الی الجهة وان تحرک الی المقصد لم یکن اقرب الجزئین من الجهة والا لکانت الحرکة منه حرکة من الجهة اقول التمام هذا الکلام موقوف علی تسلیم امتناع الحرکة فی الجهة کما اشرنا الیه واذا ثبت ذلک فلا حاجة الی هذا الترديد لان انقسام الجهة یستلزم لامکان الحرکة فیها

ترجمہ اور ہم نے جو یہ کہا ہے کہ جہت اس امتداد میں منقسم نہیں ہوتی وہ اس لئے کہ اگر جہت منقسم ہو اور متحرک جہت کے دو جزؤں میں سے اقرب جزء کی طرف پہنچے اور حرکت کرے پس اس کی حرکت جہت کے اندر تو جائز نہیں ہے اس لئے کہ جہت تو وہ چیز ہوتی ہے جس سے یا جس کی طرف حرکت ہو پس اگر جہت کے اندر حرکت ہو گی تو جہت مسافت ہو جائے گی نہ کہ جہت اور یہ محال ہے اور اس وقت پس یا تو وہ مقصد یعنی جہت سے حرکت کرے گا یا مقصد (جہت) کی طرف حرکت کرے گا پس اگر وہ مقصد (جہت) سے حرکت کرے تو دونوں جزؤں میں سے دور والا جزء جہت میں سے نہیں ہو گا ورنہ تو اس کی طرف حرکت جہت کی طرف حرکت ہو جائے گی اور اگر مقصد (جہت) کی طرف حرکت کرے گا تو دونوں جزؤں میں سے قریب والا جزء جہت میں سے نہیں ہو گا ورنہ تو اس سے حرکت جہت سے حرکت ہو جائے گی، میں کہتا ہوں اس کلام کا مکمل کرنا موقوف ہے جہت کے اندر حرکت کے محال ہونے کو تسلیم کرنے پر جیسا کہ ہم نے اسکی طرف اشارہ کیا ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا تو اس تردید کی کوئی ضرورت نہیں (کہ جہت سے حرکت ہو گی یا جہت کی طرف حرکت ہو گی) اس لئے کہ جہت کا منقسم ہونا اس کے اندر حرکت کے ممکن ہونے کو مستلزم ہے

تشریح وانما قلنا انها غیر منقسمة الخ جہت کے متعلق جو تیسرا دعویٰ تھا کہ وہ ماخذ حرکت کے امتداد میں منقسم نہیں ہے اس کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ اگر جہت منقسم ہو تو اس کے کم از کم

دو جزء ہوں گے اور دونوں جزء جہت ہی کہلائیں گے کیونکہ آپ نے جہت کو ممتد مان رکھا ہے تو جب متحرک حرکت کرتا ہوا ان دونوں جزءوں میں سے قریب والے جزء تک پہنچکر اس سے آگے حرکت کریگا تو ہم سوال کریں گے کہ یہ حرکت من الجہۃ ہو رہی ہے یا حرکت الی الجہۃ، اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ حرکت من الجہۃ ہے تو دور والا جزء جہت نہیں رہے گا کیونکہ اگر تم اس جزء البعد کو جہت مانتے ہو تو پھر تو یہ حرکت الی الجہۃ ہو جائے گی حالانکہ آپ نے اس کو حرکت من الجہۃ مانا ہے پس خلاف مفروض لازم آئیگا اور اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ حرکت الی الجہۃ ہو رہی ہے تو قریب والا جزء جہت نہیں رہے گا ورنہ تو یہ حرکت الی الجہۃ کے بجائے حرکت من الجہۃ بن جائے گی حالانکہ آپ نے اس کو حرکت الی الجہۃ فرض کیا ہے اور یہ خلاف مفروض ہے تو دیکھو جہت کے منقسم اور ممتد ہونے کی حالت میں دو صورتیں نکلتی ہیں حرکت من الجہۃ یا حرکت الی الجہۃ اور دونوں خلاف مفروض لازم آنیکی وجہ سے باطل ہیں پس جہت کا منقسم و ممتد ہونا بھی باطل ہے پس ثابت ہو گیا کہ جہت ماخذ حرکت کے امتداد میں منقسم نہیں ہوتی۔

فلا تجوز حرکتہ فی الجہۃ الخ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ خلاف مفروض کی جو خرابی لازم آئی ہے وہ حرکت من الجہۃ یا حرکت الی الجہۃ کی صورت میں لازم آتی ہے ہم نہ تو حرکت من الجہۃ کہتے ہیں نہ حرکت الی الجہۃ بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ یہ حرکت فی الجہۃ ہے یعنی متحرک اقرب الجزئین سے گذر کر جو ابعد الجزئین کی طرف جا رہا ہے یہ جہت کے اندر حرکت ہو رہی ہے لہذا کوئی خلاف مفروض لازم نہیں آئیگا، شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ حرکت فی الجہۃ تو جائز ہی نہیں ہے کیونکہ جہت نام ہے ماعنہ الحرکۃ یا ما الیہ الحرکۃ کا، جس سے حرکت ہو یعنی مبدأ یا جس کی طرف حرکت ہو یعنی منتہی کو جہت کہا جاتا ہے، مبدأ سے لیکر منتہی تک جو بیچ کا حصہ ہے اس کو تو مسافت کہتے ہیں جس کے اندر حرکت واقع ہوتی ہے خلاصہ یہ ہوا کہ حرکت مسافت کے اندر ہوتی ہے جہت کے اندر یعنی مبدأ یا منتہی کے اندر حرکت نہیں ہوتی پس اگر جہت کے اندر حرکت ہونے لگے تو جہت جہت نہیں رہے گی بلکہ مسافت بن جائے گی اور جہت کا مسافت ہونا محال ہے پس حرکت فی الجہۃ بھی محال ہے،

فاما ان یتحرک من المقصد :۔ مقصد سے مراد جہت ہے شارح نے یعنی الجہۃ کہکر اسی طرف اشارہ کیا ہے جہت کو مقصد اس لئے کہتے ہیں کہ متحرک حرکت کے ذریعہ اس تک جانے کا قصد وارادہ کرتا ہے،

اقول اتمام ہذا الکلام موقوف الخ شارح اعتراض کرتے ہیں کہ مصنف نے دلیل بیان کرتے ہوئے جو دو شقوں میں تردید کو منحصر کیا ہے کہ یا تو حرکت من الجہۃ ہوگی یا الی الجہۃ ہوگی یہ اس وقت صحیح ہے جب کہ حرکت فی الجہۃ والے تیسرے احتمال کا محال ہونا تسلیم کر لیا جائے کیونکہ اگر حرکت فی الجہۃ جائز ہو تو تردید حاصر (جملہ احتمالات کو گھیرنے والی) نہ ہوگی بلکہ یہ ایک تیسرا احتمال (حرکت فی الجہۃ والا) باقی رہے گا بہر حال اس کلام کی تکمیل حرکت فی الجہۃ کے محال ہونے پر موقوف ہے اور شارح فرماتے ہیں کہ ہم اوپر ابھی اس کے محال ہونے کی طرف اشارہ کر چکے ہیں اور جب یہ بات مسلم ہے کہ حرکت فی الجہۃ محال ہے تو اب دو شقوں میں تردید کرکے کلام کو طویل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ مختصر طور پر اتنا کہدینا کافی ہے کہ اگر جہت منقسم و ممتد ہو تو جب متحرک حرکت کرتا

ہوا اس کے اندر پہنچے گا تو حرکت فی الجہۃ لازم آئے گی اور حرکت فی الجہۃ محال ہے پس جہت کا منقسم و ممتد ہونا بھی محال ہے پس ثابت ہوگیا کہ جہت ماخذ حرکت کے امتداد میں غیر منقسم ہے، پس اس مختصر سے کلام سے مقصد حاصل ہو رہا ہے مصنف نے بلا ضرورت کلام کو طویل کر ڈالا،

واذا ثبت هذا ثبت ان وضع الجهة ليس بالذات والا لكانت جوهرا فكانت قابلة للانقسام في جميع الجهات لما مرّ وح لا بد لها من امر يحدد و يعيّن وضعها ولا يجب ان تكون قائمة بالمحدد كما ذكره بعضهم لان جهة الفوق اعني السطح الاعلى من الفلك الاعظم وان كانت قائمة بالمحدد الا ان جهة التحت اعني المركز ليست قائمة به وان كان تحدد المركز وتعيّن وضعه ايضا بالمحدد فنقول تحدد الجهات ليس في خلاء لاستحالته ولا في ملاء متشابه والا لما كانت الجهتان مختلفتين بالطبع لان الملاء المتشابه لا يوجد فيه امور متخالفة بالطبع فلا يكون احدهما مطلوبة لبعض الاجسام و الاخرى متروكة لذلك البعض هف لان النار والهواء طالبان بالطبع للفوق هاربان عن التحت والارض والماء بالعكس فاذا تحدد الجهات في اطراف ونهايات خارجة من الملاء المتشابه

ترجمہ اور جب یہ ثابت ہوگیا تو یہ ثابت ہوگیا کہ جہت کی وضع بذات خود نہیں ہے ورنہ تو وہ جوہر ہو جائے گی پس وہ تمام جہات میں انقسام کو قبول کرنے والی ہو جائے گی اسی وجہ سے جو گذر چکی اور اس وقت اس کیلئے ایک ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جو اس کی وضع کی حد بندی اور تعیین کرے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ حد بندی کرنیوالے جسم کے ساتھ قائم ہو جیسا کہ بعض لوگوں نے ذکر کیا ہے اس لئے کہ جہت فوق یعنی فلک اعظم کی اوپر کی سطح اگرچہ محدِّد کے ساتھ قائم ہے مگر جہت تحت یعنی مرکز محدِّد کے ساتھ قائم نہیں ہے اگرچہ مرکز کی حد بندی اور اس کی وضع کا متعین ہونا بھی محدِّد ہی کے ذریعہ ہے پس ہم کہتے ہیں کہ جہات کی تحدید خلاء کے اندر نہیں ہے اس کے محال ہونے کی وجہ سے اور نہ ملاء متشابہ کے اندر ہے ورنہ یہ دونوں جہتیں (فوق اور تحت) طبیعت کے اعتبار سے مختلف نہیں رہیں گی اس لئے کہ ملاء متشابہ کے اندر ایسے امور نہیں پائے جاتے جو طبیعت کے اعتبار سے مختلف ہوں پس ان دونوں میں سے ایک بعض اجسام کے لئے مطلوب اور دوسری ان ہی بعض کے لئے متروک نہیں ہوگی یہ خلاف واقع ہے اس لئے کہ آگ اور ہوا یہ دونوں طبعی طور پر فوق کو طلب کرنیوالے اور تحت سے بھاگنے والے ہیں اور مٹی اور پانی اس کے برعکس ہیں پس اس وقت جہات کی حد بندی ان اطراف اور کناروں میں ہوگی جو ملاء متشابہ سے خارج ہیں،

تشریح واذا ثبت هذا ثبت الخ هذا کا مشار الیہ جہت کا موجود و ذو وضع ہونا اور ماخذ حرکت کے امتداد میں غیر منقسم ہونا ہے، ص ۳۶۱ پر بتلایا گیا تھا کہ فلک کا مستدیر ہونا تین مقدمات

پر موقوف ہے یہاں تک ان تین مقدمات کا بیان ہوچکا ہے اب شارح یہ فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ جہت موجود و ذو وضع ہوتی ہے اور ماخذ حرکت کے امتداد میں غیر منقسم ہے تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہوجاتی ہے کہ جہت جو ذو وضع ہوتی ہے وہ بذاتِ خود ذو وضع نہیں ہوتی بلکہ اس کی وضع اور تعیین کسی دوسری چیز کے ذریعہ ہوتی ہے کیونکہ اگر یہ بذاتِ خود ذو وضع ہو تو جوہر ہوجائے گی اس لئے کہ ہر ذو وضع بالذات شئے جوہر ہوتی ہے اور جوہر ذو وضع بالذات چونکہ تمام جہات (طول، عرض و عمق) میں انقسام کو قبول کرتا ہے اس لئے جہت بھی جوہر ہونے کی صورت میں تمام جہات میں انقسام کو قبول کرنیوالی ہوجائے گی اور یہ مقدمۂ ثالثہ کے خلاف ہے کیونکہ مقدمہ ثالثہ میں یہ بتلایا گیا ہے کہ جہت ماخذ حرکت کے امتداد میں منقسم نہیں ہوتی پس خلاف ماثبت لازم آئے گا اس لئے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جہت کی وضع و تعیین بذاتِ خود نہیں ہوتی بلکہ کسی دوسری چیز کی وجہ سے اس کو وضع اور تعیین حاصل ہوتی ہے،

لما مرّ مامرّ سے مراد وہ قول ہے جو ص ۱۸۷ پر گذر چکا ہے یعنی کل مالہٗ وضعٌ فهو منقسم کہ ہر وہ جوہر جو وضع والا ہوتا ہے وہ منقسم ہوتا ہے،

وحینئذٍ لابدّ لها الخ یعنی جب یہ معلوم ہوگیا کہ جہت بذاتِ خود ذو وضع نہیں ہوتی تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ جہت کیلئے کسی ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جو اس کی وضع کی تعیین اور تحدید کرے جب تک اس کی وضع کو متعین کرنیوالی کوئی چیز نہیں ہوگی تو اس کی طرف اشارہ حسیہ ہی نہیں کیا جاسکتا حالانکہ جہت کی طرف اشارہ حسیہ کیا جاتا ہے پس معلوم ہوا کہ جہت کی وضع کیلئے کوئی نہ کوئی محدِّد ضرور ہوگا رہی یہ بات کہ وہ محدِّد کیا چیز ہے اس کو ماتن آگے فنقول محدد الجهات الخ سے بیان کریں گے اور بتلائیں گے کہ جہات کا محدِّد فلک اعظم (سب سے اوپر کا فلک) ہے،

ولا یجب ان تکون قائمة الخ شارح اس عبارت سے بعض شراح پر رد کرتے ہیں ہدایۃ الحکمۃ کے بعض شراح نے یہ کہدیا ہے کہ جہت کا (خواہ وہ فوق ہو یا تحت) اپنے محدِّد کے ساتھ قائم ہونا ضروری ہے یعنی جو شئے فوق اور تحت کی تعیین کرتی ہے یہ دونوں جہت اسی شئے کے ساتھ قائم ہوتی ہے شارح اس کی تردید فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے یعنی ہر جہت کا اپنے محدِّد کے ساتھ قائم ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ جہت فوق جو کہ فلک اعظم کی اوپر کی سطح ہے وہ تو اگرچہ اپنے محدِّد (فلک اعظم) کے ساتھ قائم ہے مگر جہت تحت یعنی بیچ کا مرکز اور نقطہ یہ محدِّد کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ وہ تو زمین کے ساتھ قائم ہے اگرچہ اس مرکز کی تعیین و تحدید بھی فلک اعظم ہی کے ذریعہ ہوتی ہے کیونکہ وہ مرکز فلک اعظم کا بالکل بیچ ہے اور ظاہر ہے کہ فلک اعظم کا بیچ فلک اعظم ہی کے ذریعہ متعین ہوگا، بہر حال آپ دیکھ رہے ہیں کہ فلک اعظم فوق اور تحت دونوں کیلئے محدِّد ہے مگر یہ دونوں اپنے محدِّد کے ساتھ قائم نہیں ہیں بلکہ صرف فوق محدِّد کے ساتھ قائم ہے تحت نہیں تحت تو زمین کے ساتھ قائم ہے

فنقول محدد الجهات الخ یعنی جب یہ معلوم اور ثابت ہوگیا کہ جہت محدِّد اور معیّن کی محتاج ہوتی ہے تو

اب ہم یہ کہتے ہیں کہ جہات کا تعین اور تحدُّد کس جگہ ہوگا اس میں تین احتمال ہیں ۱ یا تو جہت کی تعیین خلاء کے اندر ہوگی ۲ یا ملاء متشابہ میں ہوگی یا ۳ ملاء متشابہ کے اطراف ونہایات میں ہوگی جو ملاء متشابہ سے خارج ہیں۔ پہلے دو احتمال باطل ہیں پس تیسرا احتمال متعین اور ثابت ہو جاتا ہے کہ جہت کی تعیین ملاء متشابہ کے اطراف ونہایات میں ہوتی ہے، پہلے دو احتمال کس طرح باطل ہیں اس کو سمجھنے سے قبل خلاء اور ملاء متشابہ کی تعریف کا سمجھنا ضروری ہے، خلاء کی تعریف تو آپ صفحہ ۲۵۵ پر پڑھ چکے ہیں وہاں ملاحظہ کر لیجئے، ملاء متشابہ کے لغوی معنی ایسی بھری ہوئی چیز جس کے اجزاء ایک دوسرے کے مشابہ ہوں، مَلَاَ یَمْلَاُ (ف) مَلَاءٌ بمعنی بھرنا مَلَاء مصدر ہے بمعنی مملوءٌ اسم مفعول (بھری ہوئی شئے) اصطلاح میں ملاء متشابہ کی تعریف یہ ہے مالایوجد فیہ امور متخالفۃ بالطبع وہ چیز جس میں ایسے امور نہ پائے جائیں جو طبیعت کے اعتبار سے مختلف ہوں یعنی ملاء متشابہ کے اجزاء آپس میں ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں سب کی طبیعت واحد ہوتی ہے، جس کو یوں سمجھو کہ زمین کے بیچ کے مرکز اور نقطہ سے لیکر فلک اعظم کی اوپری سطح تک کے درمیان کا جتنا حصہ ہے وہ سب ملاء کہلاتا ہے جو تیرہ اجسام سے بھرا ہوا ہے چار اجسام عناصر کے اور نو افلاک جیسا کہ آپ نے صفحہ ۲۱۹ پر پڑھا ہے کہ پورا عالم تیرہ کُروں پر مشتمل ہے چار کُرے عناصر اور نو افلاک کے ان میں سے ہر کُرہ ایک ملاء ہے، مثلاً کُرۂ ارضی مٹی کا ملاء، کرہ مائی پانی کا ملاء۔ کرۂ ہوائی یہ ہوا کا ملاء ہے اسی طرح اوپر تک کہتے جائیے کہ کرۂ فلک تاسع نویں فلک کا ملاء ہے ان میں سے ہر ایک متشابہ ہے مثلاً کرۂ ارضی میں طبعی طور پر مٹی ہی مٹی ہے قسراً اور جبراً اگرچہ اس کے اندر دوسرے اجسام مثلاً پانی یا ہوا وغیرہ بھی آجاتے ہیں مگر طبعاً وہ مٹی ہی مٹی سے بھرا ہوا مکان ہے پس وہ ملاء متشابہ ہوا کہ اس کے اندر ایک ہی طبیعت کی چیز یعنی مٹی ہی مٹی پائی جاتی ہے امور مختلفۃ الطبیعۃ نہیں پائے جاتے اسی طرح کرۂ مائی میں طبعی طور پر پانی ہی پانی ہوتا ہے اگرچہ قسراً و جبراً دوسرے اجسام بھی اس میں پہنچ جاتے ہیں مگر طبعاً وہ پورا کرہ پانی ہی پانی سے بھرا ہوا مکان ہے پس وہ بھی ملاء متشابہ ہوا اسی طرح ہر ملاء کو سمجھ لیجئے بہرحال یہ تیرہ کُرے سب کے سب ملاء متشابہ ہیں، اس کے بعد سمجھئے کہ پہلے دو احتمال کس طرح باطل ہیں یعنی جہت کی تعیین وتحدید خلاء اور ملاء متشابہ میں کیوں نہیں ہو سکتی؟ اس کی تقریر یہ ہے کہ خلاء میں تو تحدید جہت اس لئے محال ہے کہ خلاء خود ہی محال ہے اس سے کسی شئے کی تعیین وتحدید کیسے ہو سکتی ہے خلاء کے محال ہونے کی دلیل صفحہ ۲۶۸ تا صفحہ ۲۷۱ پر مفصلاً گذر چکی ہے اور ملاء متشابہ میں جہت فوق اور تحت کی تعیین اس لئے نہیں ہو سکتی کہ جہت فوق اور تحت دونوں کی طبیعتیں ایک دوسرے سے مختلف ہیں اگر یہ دونوں ملاء متشابہ کے اندر پائی گئیں تو ان دونوں کی طبیعتیں مختلف نہیں رہیں گی بلکہ متحد ہو جائیں گی کیونکہ آپ نے ابھی اوپر پڑھا ہے کہ ملاء متشابہ کے اندر امور مختلفۃ الطبیعۃ پائے نہیں جاتے اور جب فوق اور تحت دونوں کی طبیعتیں متحد ہو جائیں گی تو ان میں سے ایک بعض اجسام کی مطلوب اور دوسری انھیں بعض کیلئے متروک نہیں ہوگی۔ اور یہ خلاف واقع ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ آگ اور ہوا اپنی طبیعت کے اعتبار سے فوق کو طلب کرتی ہیں اور تحت کو ترک کرتی ہیں اور اس سے

بھاگتی ہیں کیونکہ آگ اور ہوا کا خاصہ نیچے سے اوپر کی طرف جانا ہے اور مٹی و پانی ان کے برعکس ہیں کہ یہ تحت کو طلب کرتے ہیں اور فوق کو ترک کرتے ہیں کیونکہ ان کی طبیعت اوپر سے نیچے کی طرف آنے کو مقتضی ہے پس جہت فوق آگ اور ہوا کیلئے مطلوب اور تحت ان دونوں کیلئے متروک ہے تو دیکھو فوق اور تحت کی طبیعتیں مختلف ہیں۔ ایک مطلوب ہے دوسری متروک ہے اگر یہ دونوں جہتیں ملاء متشابہ کے اندر پائی جائیں توان دونوں کی طبیعتیں متحد ہوجائیں گی کہ دونوں کی دونوں آگ اور ہوا کیلئے یا تو مطلوب بن جائیں گی یا دونوں ہی متروک ہوجائیں گی اور یہ خلاف واقع ہے کہ آگ اور ہوا طبعًا فوق کو بھی طلب کریں اور تحت کو بھی، یا فوق سے بھی بھاگیں اور تحت سے بھی، پس معلوم ہوا کہ ملاء متشابہ کے اندر فوق وتحت کا پایا جانا محال ہے،

فاذن محدد الجہات فی اطراف الخ پہلے دونوں احتمالوں کا بطلان ثابت ہوگیا کہ جہت کی تعیین نہ تو خلاء کے اندر ہے اور نہ ملاء متشابہ کے اندر یعنی مرکز سے لیکر فلک اعظم کی اوپر کی سطح تک جتنا درمیان کا حصہ ہے اس کے اندر فوق اور تحت نہیں ہیں تواب تیسرا احتمال متعین اور ثابت ہوگیا کہ فوق اور تحت کا تعین ملاء متشابہ کے اطراف ونہایات (کناروں) میں ہے جو ملاء متشابہ سے خارج ہیں، ملاء متشابہ کے دو کنارے ہیں ایک اوپر کا یعنی فلک اعظم کی اوپر کی سطح اور دوسرا نیچے کا کنارہ یعنی مرکز اور نقطہ، ان دونوں کناروں سے فوق اور تحت کا تعین ہوتا ہے کہ اوپر کے کنارے کا نام فوق اور نیچے کے کنارہ یعنی مرکز کا نام تحت ہے، یاد رکھو کہ مرکز اگر چہ بیچ میں معلوم ہوتا ہے مگر درحقیقت یہ طرف اور کنارہ ہی ہے کیونکہ جب پورے عالم کا اوپر کا کنارہ چاروں طرف سے بلکہ ہر طرف سے اوپر کی سطح ہے تو نیچے کا کنارہ بھی ہر طرف سے مرکز ہی پر آکر ٹھہرے گا اس لئے مرکز بھی طرف اور کنارہ ہی ہے۔

قیل التوجیہ ھٰذا الکلام اِنَّ محدَّدَ الجہاتِ لیس فی داخلِ ثِخَنِ الملاءِ المتشابہ فاِذَنْ ھو فی اطرافٍ ونہایاتٍ خارجۃٍ عن الملاءِ المتشابہ متحصِّلۃٌ بہ وقال بعضُ المحققین المرادُ بالملاءِ المتشابہ مالایوجد فیہ امورٌ متخالفۃُ الحقیقۃِ لیکونَ لبعضہا جہۃٌ حقیقۃٌ ولبعضہا جہۃٌ اُخریٰ مقابلۃٌ للاُولیٰ وھو الجسمُ الذی لایکونُ متناھیًا لِاَنَّ المتناھیَ یوجد فیہ حدودٌ مختلفۃُ الحقیقۃِ کالسطوحِ والخطوطِ والنُقَطِ وانما تعرَّضُوا للملاءِ المتشابہِ تنبیھًا علیٰ اَنَّ اثباتَ تحدُّدِ الجہاتِ لا یتوقفُ علی تناھی الابعادِ ھٰذا والکلامُ علیٰ کلٍّ من التوجیھَین لایخلو عن تمحُّلٍ کمایظھر بادنیٰ تامُّلٍ

ترجمہ اس کلام کی توجیہ کیلئے یہ کہا گیا ہے کہ جہات کا تعین ملاء متشابہ کی موٹائی کے اندر کے حصہ میں نہیں ہے پس اسوقت وہ (تعین) اطراف ونہایات میں ہے جو ملاء متشابہ سے خارج ہیں اسی کے ساتھ حاصل ہیں اور بعض محققین نے کہا ہے کہ ملاء متشابہ سے مراد وہ چیز ہے جس میں مختلف حقیقت والے امور نہ پائے جائیں تاکہ ان میں سے بعض کی ایک جہت ہو حقیقۃً اور بعض کی دوسری جہت ہو جو پہلی کے

مقابل ہے اور وہ وہ جسم ہے جو متناہی نہ ہو اس لئے کہ متناہی کے اندر ایسی حدود پائی جاتی ہیں جن کی حقیقت مختلف ہوتی ہے جیسے سطوح اور خطوط اور نقطے اور بیشک یہ لوگ ملاء متشابہ کو جولائے ہیں وہ اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ جہات کے تعین کا اثبات ابعاد کے متناہی ہونے پر موقوف نہیں ہے، اس کو محفوظ کرلے، اور کلام دونوں توجیہوں میں سے ہر ایک پر حیلہ بازی سے خالی نہیں ہے جیسا کہ معمولی غور کرنے سے ظاہر ہے،

تشریح قیل لتوجیہ ھذا الکلام الخ ماتن کے کلام میں کچھ خلل واقع ہو گیا ہے اس لئے شارح اس کی توجیہ فرماتے ہیں خلل یہ ہے کہ ماتن نے یوں کہا ہے کہ جہت کا تحدُّد ملاء متشابہ میں نہیں ہے بلکہ ملاء متشابہ کے اطراف ونہایات میں ہے اس میں ماتن نے ملاء متشابہ میں تحدُّدِ جہت کی جو نفی کی ہے وہ مطلق ہے جس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ نہ تو تحدُّدِ جہت ملاء متشابہ کی موٹائی کے اندر کے حصہ میں ہے اور نہ اس کے اطراف ونہایات میں ہے۔ اور آگے چل کر تفریع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پس اس وقت جہات کا تحدّد ملاء متشابہ کے اطراف ونہایات میں ہوگا۔ تو دیکھو قول سابق میں اطراف ونہایات میں بھی تحدد کی نفی ہے اور بعد کے قول میں اسی کا اثبات ہے تو دونوں قولوں میں تناقض ہو رہا ہے، شارح نے اسکی دو توجیہیں نقل کی ہیں جن سے مصنف کے کلام میں واقع خلل دور ہو جاتا ہے پہلی توجیہ تو بعض لوگوں نے یہ کی ہے کہ ماتن کے قول ولا فی ملاء متشابہ میں ایک مضاف بلکہ دو مضاف ایک داخل دوسرا ثخن (موٹائی) محذوف ہے اور عبارت اس طرح ہے ولا فی داخل ثخن الملاء المتشابہ کہ ملاء متشابہ کی موٹائی کے اندر کے حصہ میں جہت کا تحدد نہیں ہے، اس صورت میں مطلق ملاء متشابہ میں تحددِ جہت کی نفی نہیں ہوئی بلکہ داخلِ ثخن کی قید کے ساتھ مقید ہوگئی، پس تحدد کی نفی تو داخل ثخن الملاء المتشابہ میں ہوئی اور اثبات ملاء متشابہ کے اطراف ونہایات میں ہوا لہذا کوئی خلل اور تناقض نہیں رہا،

خارجۃ عن الملاء المتشابہ متصلۃ بہ۔ یہاں سے دوسری توجیہ ذکر کرتے ہیں جو بعض محققین یعنی سید شریف نے حاشیہ تجرید میں بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ماتن کے قول ولا فی ملاء متشابہ میں ملاء متشابہ سے مراد جسم غیر متناہی ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ جہت کی تحدید جسم غیر متناہی میں نہیں ہوتی بلکہ جسم متناہی کے اطراف ونہایا میں ہوتی ہے پس نفی تحدید کی جسم غیر متناہی میں ہوئی اور اثبات جسم متناہی میں ہوا لہذا کوئی تناقض نہیں رہا، رہی یہ بات کہ ملاء متشابہ سے مراد جسم غیر متناہی کس طرح ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ملاء متشابہ چونکہ اس چیز کو کہا جاتا ہے جس میں اجزاء مختلفۃ الحقیقۃ پائے نہیں جاتے کہ جن میں سے بعض کی ایک جہت ہو اور بعض کی دوسری جہت ہو جو پہلی جہت کے مقابل ہو بلکہ ملاء متشابہ کے اجزاء متحد الحقیقۃ ہوتے ہیں اور سب کی جہت ایک ہی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ ایسی چیز جس میں مختلفۃ الحقیقۃ امور نہ ہوں وہ جسم غیر متناہی ہوتا ہے جسم متناہی میں تو مختلفۃ الحقیقۃ امور موجود ہوتے ہیں کیونکہ جسم اس وقت تک متناہی نہیں ہوتا جب تک کہ چند حدود یعنی سطوح، خطوط اور نقطوں کے ذریعہ اس کا احاطہ نہ ہو جائے پس جسم متناہی کے اندر سطوح خطوط اور نقاط پائے جاتے ہیں اور ان سب کی حقیقتیں مختلف ہیں جیسا کہ آپ پڑھ چکے ہیں کہ سطح طول وعرض میں منقسم ہوتی ہے اور خط صرف طول میں منقسم ہوتا ہے اور نقطہ بالکل منقسم

نہیں ہوتا، پس معلوم ہوا کہ جسم متناہی کے اجزار مختلفۃ الحقیقۃ ہوتے ہیں اور جسم غیر متناہی میں چونکہ سطوح خطوط وغیرہ سے احاطہ نہیں ہوتا اس لئے اس میں مختلفۃ الحقیقۃ اجزار نہیں ہوتے پس ملار متشابہ جسم غیر متناہی ہی ہو سکتا ہے متناہی نہیں،

وانما تعرضوا للملاء المتشابہ الخ تعرّض باب تفعل کا مصدر ہے بمعنی کسی کے سامنے آنا۔ تعرّض ایراد (لانا پیش کرنا) کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے یہاں تعرّضوا بمعنی اَوْرَدُوا ہے، اس عبارت سے شارح ایک سوال کا جواب دیتے ہیں، سوال یہ ہے کہ جب ملار متشابہ سے مراد جسم غیر متناہی ہے تو فلاسفہ اس مقام پر ملارِ متشابہ کے بجائے جسم غیر متناہی کا لفظ کیوں نہیں استعمال کرتے فلاسفہ کو یہاں اس طرح کہنا چاہئے محدد الجہات لیس فی خلاء لاستحالتہ ولا فی جسم غیر متناہٍ الخ شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ فلاسفہ جسم غیر متناہی کے بجائے جو ملار متشابہ کا لفظ لائے ہیں وہ اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ اگر "ولا فی جسم غیر متناہ" کہدیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ جہات کا محدد جسم غیر متناہی میں نہیں ہوتا کیوں؟ اس لئے کہ جسم کا غیر متناہی ہونا محال ہے جسم تو متناہی ہوتا ہے کیونکہ جسم کے اندر جو ابعاد (طول، عرض، عمق) ہوتے ہیں وہ متناہی ہوتے ہیں ابعاد کا متناہی ہونا برہان سُلّمی کے ذریعہ ص ۱۴۸ پر بیان ہو چکا ہے تو اب اس سے یہ سمجھا جاتا کہ تحدد جہات کا اثبات ابعاد کے متناہی ہونے پر موقوف ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے تحدّد جہات اگرچہ ابعاد کے متناہی ہونے کی صورت میں ہی ہوگا لیکن تحدّد جہات کا اثبات تناہی ابعاد کے اثبات پر موقوف نہیں ہے تحدد جہات کا مسئلہ مستقل علیحدہ ہے اور ابعاد کے متناہی ہونے کا علیحدہ ہے واللہ اعلم

هٰذا۔ فعل محذوف کا مفعول ہے، احفظ هٰذا، اس کو محفوظ اور یاد کرلے،

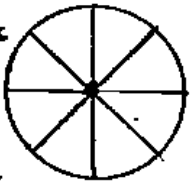
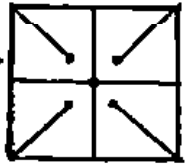
والکلام علی کل من التوجیہین الخ ماتن کے کلام میں واقع خلل کو دور کرنے کیلئے جو دو توجیہیں بیان کی گئی ہیں شارح ان دونوں پر رَد کرتے ہیں کہ ان دونوں میں سے ہر توجیہ پر مصنف کا کلام تکلف اور حیلہ بازی سے خالی نہیں ہے پہلی توجیہ میں تو حیلہ وتکلف یہ ہے کہ ایک مضاف بلکہ دو مضاف (داخل اور ثخن) کو محذوف ماننا پڑتا ہے اور ظاہر ہے کہ محذوفات کا ماننا ایک قسم کا حیلہ اور تکلف ہے اور دوسری توجیہ میں تکلف یہ ہے کہ ملار متشابہ بول کر جسم غیر متناہی مراد لینے میں تعقید معنوی ہے، التعقید معنوی اس کو کہتے ہیں کہ کلام کے اندر ایسا خلل واقع ہوجائے جس سے مراد و مقصد سمجھنے میں دشواری پیش آئے کہ کلام کی عبارت سے مقصد کی طرف ذہن کا انتقال دشوار ہوجائے یہاں ایسا ہی ہو رہا ہے کہ ملار متشابہ سے جسم غیر متناہی طرف انتقال بڑا دشوار ہے، نیز یہ دونوں توجیہیں ایک دوسرے طریقہ سے بھی محل اعتراض ہیں، توجیہ اول پر تو اعتراض یہ ہے کہ داخل ثخن الملاء المتشابہ کی نفی سے ملاء متشابہ کے اطراف ونہایات میں تحدّد ثابت نہیں ہوتا کیونکہ خلار کے علاوہ میں تحدد جہات کی کل چار صورتیں ہیں ؏۱ داخل ثخن الملار المتشابہ میں ؏۲ داخل ثخن الملار الغیر المتشابہ میں ؏۳ اطراف الملار المتشابہ میں ؏۴ اطراف الملار الغیر المتشابہ میں، آپ نے صرف احتمال اول کی نفی کی ہے اس سے اطراف الملار المتشابہ والا احتمال کیسے متعین اور ثابت ہوجائے گا ابھی تو دو احتمال یعنی ؏۲ اور ؏۴ اور باقی ہیں

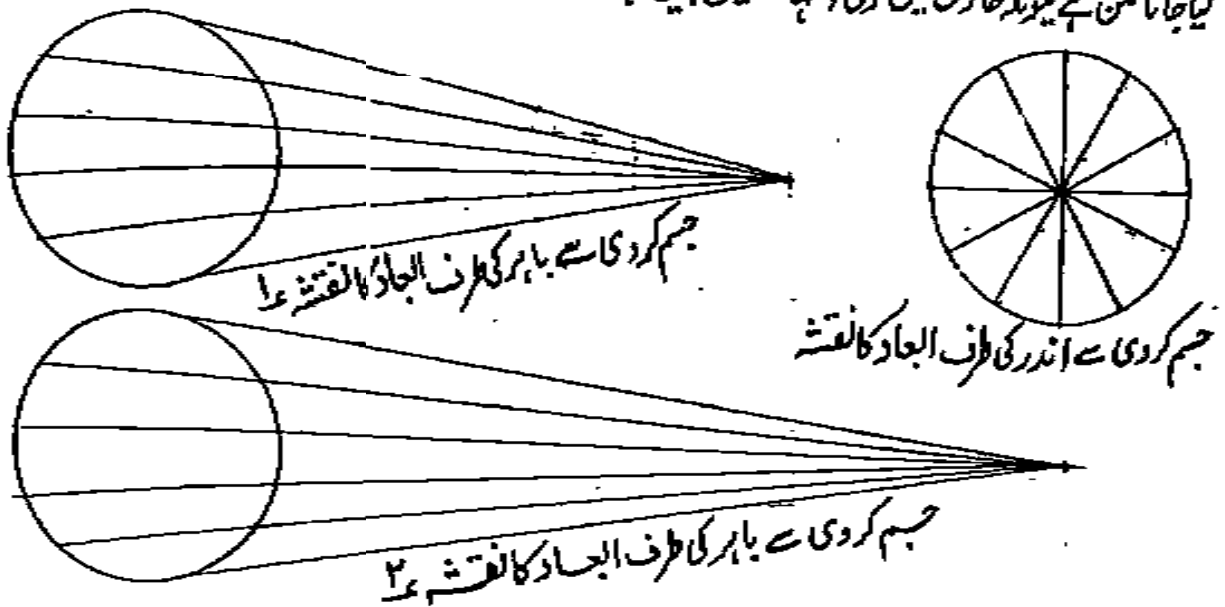
جب تک ان دونوں کو باطل نہیں کیا جائے گا اس وقت تک مقصد جو کہ احتمال اول ہے ثابت نہیں ہوگا اور توجیہ ثانی پر اعتراض یہ ہے کہ جب ملار متشابہ سے مراد جسم غیر متناہی ہے اور غیر متناہی کے اطراف ونہایات نہیں ہوتے پھر آگے پر حکم لگانا کیسے صحیح ہوگا کہ ملار متشابہ کے اطراف ونہایات میں تحدد ہوگا،

ومتیٰ کان کذلك کان تحدّدها بجسمٍ کُرِیّ لان تحدُّدها اِمّا ان یکون بجسمٍ واحدٍ او باکثر فان کان بجسمٍ واحدٍ وجب ان یکون کُریًّا لان الجسمَ الذی لیس بکُرِیّ لا یتحدد بہ جهۃُ السفل لان جهۃَ السفلِ غایۃُ البُعد عن جهۃِ الفوق بحیث لا یمکن ان یُتَصَوَّرَ هناك ماهو ابعدُ والا لتبدّلت جهۃُ السفل بالنسبۃ الی ماهو ابعدُ منہ فصارت فوقًا بالقیاس الی ذلك الابعدِ ولا یتحدد بہ ای بغیر الکُری غایۃُ البعدِ سواء کان البعدُ داخلاً او خارجًا بل البعدُ الخارجُ لا یتحدد غایتُہ اصلاً سواء کان الجسم کُریًّا او لا فان کل ما یفرض انہ البعدُ الابعاد لم یکن البعدَ اِذ یمکن ان یُفرَضَ ماهو البعدُ من ذلك الابعدِ فلا یتحدّدُ بہ جهۃُ السفل بخلاف الکُرِیّ اِذ یتحددُ بمرکزہ غایۃُ البعدِ الداخل

ترجمہ اور جب ایسا ہے تو جہات کا تعین گول جسم سے ہوگا اس لئے کہ اُن کا تعین یا تو ایک جسم سے ہوگا یا زیادہ سے، پس اگر ایک جسم سے ہے تو اس کا گول ہونا واجب ہے اس لئے کہ وہ جسم جو گول نہیں ہے اس سے جہتِ تحت متعین نہیں ہوگی اس لئے کہ جہت تحت جہت فوق سے (کھینچے جانے والے) بعد کی انتہا ہے ایسے طور پر کہ اس جگہ اس چیز کا تصور کیا جانا ممکن نہ ہو جو (جہت تحت سے) زیادہ بعید ہو ورنہ البتہ جہت تحت بدل جائے گی نسبت کرتے ہوئے اس چیز کی طرف جو اس سے زیادہ بعید ہے پس وہ فوق ہو جائے گی اس البعد کی طرف قیاس کرنے کیساتھ اور اس سے یعنی گول کے علاوہ سے بُعد کی انتہا متعین نہیں ہوگی خواہ وہ بُعد اندر ہو یا باہر ہو بلکہ باہر کے بُعد کی انتہا تو بالکل متعین ہی نہیں ہوگی خواہ جسم گول ہو یا نہ ہو اس لئے کہ ہر وہ چیز جس کو ابعاد میں سے سب سے زیادہ دور فرض کیا جائے وہ زیادہ دور نہیں ہوگا اس لئے کہ ممکن ہے کہ اس البعد سے بھی زیادہ البعد شئے فرض کی جائے پس اس سے جہت تحت متعین نہیں ہوگی بخلاف گول کے اس لئے کہ اس کے مرکز سے اندر کے بُعد کی انتہا متعین ہو جائے گی۔

تشریح ومتیٰ کان کذلك کان تحددها الخ: جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ جہات کا تعین ملار متشابہ کے اطراف ونہایات میں ہوتی ہے جو ملار متشابہ سے خارج ہیں تو اب مصنف یہ ثابت کرتے ہیں کہ جہات کا تحدد جسم کروی (گول جسم) سے ہی ہوگا کروی کے علاوہ کسی اور شکل کے جسم مثلاً مربع، مخمس، مسدس وغیرہ کے ذریعہ فوق وتحت کا تعین نہیں ہو سکتا اس سے جہات کے محدد یعنی فلک کا مستدیر اور گول ہونا ثابت ہو جائے گا جو کہ فصل ہذا کا اصل مقصد ہے،

لان تحدد ھا اما ان یکون الخ جہات کا تحدد جسم کروی سے ہونا کیوں ضروری ہے یہاں سے اس کی دلیل بیان کرتے ہیں جس کی تقریر اس طرح ہے کہ جہات کا تحدد دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک جسم سے ہوگا یا ایک سے زیادہ سے اگر جسم واحد سے ہے تو اس کا کروی یعنی گول ہونا ضروری ہے اور اگر اجسام متعددہ سے ہے تو ان اجسام کا گول ہونیکے ساتھ بعض کا بعض کیلئے محیط ہونا ضروری ہے، شق ثانی کا بیان تو آگے آرہا ہے ابھی اس عبارت سے شق اول کو بیان کرتے ہیں کہ اگر جہات کا تحدد جسم واحد سے ہو تو اس جسم واحد کا کروی (گول) ہونا ضروری ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ گول کے علاوہ کسی اور شکل کے جسم سے جہت فوق تو متعین ہوجائے گی کیونکہ فوق تو اوپری سطح کا نام ہے لہذا جسم کری ہو یا مثلث و مربع اس کی سطح محیط سے فوق متعین ہوجائے گی یعنی اس کی سطح محیط کو فوق کہدیا جائے گا مگر جہت سفل یعنی جہت تحت متعین نہیں ہوپائے گی اس لئے کہ جہت تحت ان ابعاد کی انتہاء کا نام ہے جو فوق سے کھینچے جاتے ہیں یعنی فوق سے اندر کی طرف بیچ کے حصہ تک چاروں طرف سے ابعاد متساویہ کھینچے جائیں ان سب کی انتہاء جس جگہ ہوگی بایں طور کہ اس سے زیادہ بعید غایت و انتہاء کا تصور ممکن نہ ہو بس اس انتہاء کا نام جہت تحت ہے چنانچہ جب ہم فوق سے ابعاد متساویہ کھینچتے ہیں تو سب کی انتہاء ایک ہی جگہ بیچ کے مرکز اور نقطہ پر ہوتی ہے اسی غایۃ الابعاد المتساویۃ کا نام تحت ہے جیسا کہ نقشہ ۱ میں ظاہر ہے اور یہ غایت جسم کروی ہی سے متعین ہوگی اگر جسم محدد کروی کے علاوہ کسی دوسری شکل کا مثلاً مربع ہو تو اس سے غایت متعین نہیں ہوگی کیونکہ ہم مربع کی سطح سے جب ابعاد متساویہ کھینچتے ہیں تو سب کی انتہا ایک جگہ نہیں ہوتی ہے کسی کی نیچے کسی کی اوپر ہوجاتی ہے کیونکہ مربع کی اوپری سطح بیچ کے نقطہ سے ہر طرف کو برابر فاصلہ پر نہیں ہوتی جیسا کہ نقشہ ۲ سے ظاہر ہے دیکھو اس نقشہ میں چار خطوط چاروں کونوں سے کھینچے گئے ہیں اور چار خطوط بیچ کے حصوں سے کھینچے گئے ہیں اور یہ سب خطوط و ابعاد متساوی ہیں مگر آپ دیکھ رہے ہیں کہ سب ابعاد کی انتہاء ایک جگہ نہیں ہے کونے والے ابعاد کی انتہاء بیچ کے نقطہ سے اوپر ہو رہی ہے اب اگر کونے والے خط کی انتہاء کو آپ تحت قرار دیتے ہیں تو وہ بُعد کی انتہاء ہونے کے اعتبار سے تو تحت ہے لیکن اس سے آگے اور البعد جو بیچ کے حصہ والے خط کی انتہا کا نقطہ ہے اس کی طرف قیاس کرتے ہوئے یہی تحت فوق بن جاتی ہے کیونکہ کونے والے خط کی انتہاء بیچ والے خط کی انتہاء سے اوپر ہے پس تحت کا فوق سے بدل جانا لازم آتا ہے جس سے جہت تحت جہت حقیقیہ نہیں رہتی حالانکہ شروع میں تمہیدی مقدمات میں یہ بتلایا گیا تھا کہ فوق اور تحت دونوں جہت حقیقی ہیں ایک دوسرے سے نہیں بدلتیں ،

ولا یتحدد بہ ای بغیر الکری الخ یہاں سے یہ بتلاتے ہیں کہ غیر کروی جسم سے بُعد کی انتہا متعین نہیں ہوگی خواہ وہ بعد داخل ہو یا خارج یعنی غیر کروی جسم سے ابعاد خواہ اندر کی طرف کھینچے جائیں یا باہر کی طرف ان سے غایت متعین نہیں ہوگی بلکہ خارج۔ پس اگر ابعاد کھینچے جائیں گے تب تو کسی بھی صورت میں غایت و انتہا متعین

نہیں ہوگی خواہ جسم کروی ہو یا غیر کروی، یعنی کروی جسم سے اندر کی طرف ابعاد وخطوط کھینچنے سے تو غایت متعین ہوسکتی ہے لیکن باہر کی طرف ابعاد کھینچنے سے جسم کروی سے بھی غایت متعین نہیں ہوسکتی کیونکہ اندر کے حصہ کی تو ایک انتہا متعین وموجود ہے باہر کے حصہ کی تو کوئی انتہا متعین ہی نہیں کہاں تک ابعاد وخطوط کھینچو گے جس کو بھی تم ابعد الابعاد فرض کروگے اور کہوگے کہ یہ سب سے ابعد ہے یہاں انتہا ہوگئی ہے ہم کہیں گے اس ابعد سے ابعد بھی فرض کیا جانا ممکن ہے کیونکہ خارج میں کوئی انتہا متعین نہیں ہے، جیسا کہ ان ـــ نقشوں سے ظاہر ہے،

ابعاد خارجہ کے نقشہ ۱ میں جتنے لمبے ابعاد کھینچے گئے ہیں اور ان کی انتہا اگرچہ ایک نقطہ پر ہورہی ہے مگر ان ابعاد سے اور زیادہ لمبے لمبے ابعاد بھی کھینچے جاسکتے ہیں جن کی انتہا پہلے ابعاد کی انتہا سے آگے اور دور نکل جائے گی جیسا کہ نقشہ ۲ میں ہے کیونکہ خارج میں تو بہت وسعت وگنجائش ہے پس غایت الابعاد متعین نہیں ہوگی بخلاف ابعاد داخلہ کے کہ ان کی انتہا بیچ کے نقطہ پر جاکر متعین ہوجاتی ہے آگے وسعت اور گنجائش نہیں جیسا کہ اس کے نقشہ سے ظاہر ہے خلاصہ یہ ہوا کہ غایت کے متعین ہونے کیلئے دو شرطیں ہیں ایک جسم کا کروی ہونا دوسرے ابعاد کا اندر کی طرف کھینچا جانا، بہرحال اس پورے بیان سے یہ ثابت ہوگیا کہ فوق اور تحت دونوں کی تحدید کیلئے ان کے محدّد کا کروی (گول) ہونا ضروری ہے کروی کے محیط سے فوق اور اس کے مرکز سے تحت متعین ہوجاتا ہے،

فان قلت لایمکن تحدُّدُ الجهتین بالجسم الکری ایضا لانهما جهتان متقابلتان مقابلةً فی الغایةِ بحیث یستحیلُ ان یُتوهَّمَ ماهو ابلغُ منه والمرکزُ وان کان البعدَ الابعادِ المفروضةِ عن المحیطِ لکن المحیطَ لیس البعدَ الابعادِ المفروضةِ عن المرکزِ لجوازِ ان یُفرضَ قُطرُ المحیطِ اعظمَ مما هو علیه فلو کان تحدُّدُ الجهتین بالجسمِ الکری لما وقعتا علی ابلغِ وجوهِ المقابلةِ قلتُ هما واقعتان علی ابلغ

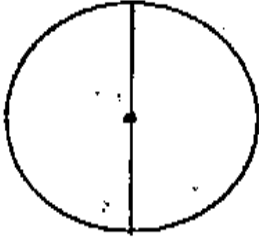
الوجوہ الممکنۃ وھو کون احدھما البعد الابعاد المفروضۃ عن الاخری واما کون کل واحد منھما البعد الابعاد المفروضۃ عن الاخری فلا یمکن قطعاً

ترجمہ پس اگر تو کہے کہ دونوں جہتوں کا تعین جسم کروی سے بھی ممکن نہیں ہے اس لئے کہ یہ دونوں ایسی دو جہت ہیں جو ایک دوسرے کے مقابل ہیں انتہائی دوری میں مقابل ہونا اس طور پر کہ اس سے زیادہ بعید کا تصور کیا جانا محال ہو اور مرکز اگرچہ ان ابعاد میں سے سب سے زیادہ بعید ہے جو محیط سے فرض کئے گئے ہیں مگر بےشک محیط ان ابعاد میں سے ابعد نہیں ہے جو مرکز سے فرض کئے گئے ہیں اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ محیط کا دائرہ اس مقدار سے بڑا فرض کیا جائے جس پر وہ ہے پس اگر دونوں جہتوں کا تعین گول جسم سے ہوگا تو وہ دونوں مقابلہ کے طریقوں میں سب سے اونچے طریقہ پر واقع نہیں ہوں گی تو میں کہوں گا کہ یہ دونوں ممکن طریقوں میں سے سب سے زیادہ اونچے طریقہ پر واقع ہیں اور وہ ان دونوں میں ایک کا سب سے زیادہ بعید ہونا ہے ان ابعاد میں سے جو دوسرے سے فرض کئے گئے ہیں اور بہرحال ان دونوں میں سے ہر ایک کا ان ابعاد میں سے سب سے زیادہ بعید ہونا جو دوسری سے فرض کئے گئے ہیں پس یہ قطعی طور پر ممکن نہیں ہے

تشریح فان قلت لا یمکن تحدد الجہتین الخ اس عبارت سے شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کرتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ اس سے قبل یہ بیان کیا گیا ہے کہ غیر کروی جسم سے دونوں جہتوں کا متعین ہونا ممکن نہیں فوق تو متعین ہو جاتی ہے تحت متعین نہیں ہو پاتی اور جسم کروی سے دونوں کا تعین ہو جاتا ہے ہم یہ کہتے ہیں کہ جسم کروی سے بھی دونوں کا متعین ہونا محال ہے جسم کروی سے صرف تحت متعین ہو سکتی ہے فوق کا تعین نہیں ہو سکتا اس لئے کہ یہ دونوں جہتیں ایک دوسرے کے بالکل مقابلہ میں انتہائی دوری پر واقع ہیں یعنی جہت تحت جہت فوق کے مقابلہ میں انتہائی دوری پر واقع ہے کہ اس سے زیادہ بعید چیز کا تصور نہ کیا جا سکے اسی طرح فوق تحت کے مقابلہ میں انتہائی دوری پر واقع ہے کہ اس سے زیادہ بعید اور اونچی چیز کا تصور نہ ہو سکے اب دیکھو کہ جب جسم کروی سے فوق اور تحت کا تعین کیا جائیگا تو مرکز یعنی تحت تو متعین ہو جائے گی کیونکہ جتنے ابعاد محیط یعنی فوق سے مرکز تک کھینچے جائیں گے ان تمام ابعاد کی آخری انتہا مرکز اور نقطہ پر ہوگی اس سے آگے اور ابعد انتہاء کا تصور نہیں ہو سکتا لیکن مرکز سے جو ابعاد اوپر محیط یعنی فوق کی طرف کھینچے جائیں گے وہ محیط ان تمام ابعاد کی ایسی آخری انتہاء نہیں ہوگی کہ اس سے اونچی اور ابعد شے کا تصور نہ کیا جا سکے کیونکہ محیط کا جو دائرہ آپ نے فرض کیا ہے اور اس کو ابعاد کی انتہاء قرار دیکر فوق مانا ہے اس سے بڑا دائرہ فرض کیا جانا بھی تو ممکن ہے جب محیط کا یہ دوسرا دائرہ پہلے دائرہ سے بڑا اور اونچا ہوگا تو اس کو فوق کہنا چاہئے پھر جب اس کو آپ فوق کہدیں گے تو ہم اس سے بڑا ایک اور دائرہ فرض کرلیں گے جو اس سے پہلے دائرہ سے اوپر اور اس کو محیط ہوگا اب یہ فوق بن جائے گا غرض کہ فوق متعین نہیں ہو پائے گی تو دیکھئے تحت تو البعد الابعاد المفروضۃ عن المحیط

ہوجاتی ہے اور مقابلہ کی ابلغ وجہ پر واقع ہوجاتی ہے مگر فوق البعد الابعاد المفروضۃ عن المرکز نہیں ہوتی اور مقابلہ کے سب سے اونچے طریق پر واقع نہیں ہوتی پس آپ کا یہ کہنا کہ جسم کروی سے دونوں جہتیں متعین ہوجاتی ہیں درست نہیں ہے۔

ان یفرض قطر المحیط ۔ قُطر کے معنی لغت میں گوشہ اور جانب کے آتے ہیں اصطلاح میں قطر اس خط مستقیم کو کہا جاتا ہے جو دائرہ کے ایک کنارہ سے چل کر مرکز کے اوپر کو گذرتا ہوا دائرہ کے دوسرے کنارے پر جاکر ختم ہوجاتا ہے اور دائرہ کی تنصیف اور تقسیم کر دیتا ہے ھٰکذا ←

ہم نے ترجمہ کرتے ہوئے قطر کا ترجمہ جو دائرہ کے ساتھ کیا ہے یہ مطلب خیزی کا لحاظ کرتے ہوئے ہے کیونکہ قطر کا بڑا ہونا دائرہ کے بڑا ہونے پر موقوف ہے دائرہ جتنا بڑھتا جائے گا اتنا ہی قطر بھی زیادہ ہوتا جائے گا۔

قلت ھما واقعتان الخ شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ فوق اور تحت ابلغ الوجوہ پر واقع ہوتی ہیں اس میں وجوہ سے مراد وجوہ ممکنہ ہیں یعنی ممکن طریقوں میں سے ابلغ طریق پر واقع ہوتی ہیں اور ممکن طریق صرف ایک کا البعد الابعاد ہوتا ہے اور وہ جہت تحت ہے جو فوق کی طرف سے فرض کئے جاتے والے ابعاد میں البُعد ہے ان دونوں میں سے ہر ایک کا البعد الابعاد ہونا یہ قطعاً ممکن نہیں ہے پس اگر فوق البعد الابعاد نہیں ہو رہی ہے تو کوئی حرج نہیں ہے اگر آپ فرضی طور پر فوق سے اوپر فوق پھر فوق سے اوپر فوق تصور کرتے رہو گے اور محیط کا دائرہ بڑا پھر اُس سے بڑا فرض کرتے رہوگے تو بعد کا غیر متناہی ہونا اور اس کا فوق اور تحت دو حاصروں کے درمیان محصور ہونا لازم آئے گا اور غیر متناہی کا محصور بین الحاصرین ہونا محال ہے کیونکہ غیر متناہی شے تو غیر محصور ہوتی ہے محصور نہیں ہوسکتی۔

وان کان باجسام متعددۃ وجب ان یحیط بعضھا ببعض والا لم یتعین بھا غایۃ البعد لان ما ھو البعد عن بعضھا فی الامتداد الواصل بینھما فھو اقرب من الآخر وکل ما یفرض غایۃ البعد عن بعضھا لم یکن غایۃ البعد عن المجموع لکونھا غایۃ القرب من البعض الآخر والمناسب ان یقال لان البعد عن الجسم اذا کان خارجاً عنہ فالبعد عنہ الیٰ این فیجب ان یکون بعضھا محیطاً بالآخر والمحیط من تلک الاجسام یجب ان یکون کرۃ والا لم یتحدد بہ جھۃ السفل فھو کاف فی تحدد الجھتین باعتبار مرکزہ ومحیطہ ویقع المحاط حشواً لا دخل لہ فی التحدید ولابد ان یکون المحدد محیطاً لسائر الاجسام اذ لو کان وراءہ جسم لما کانت جھۃ الفوق القائمۃ بہ منتھی الاشارۃ الحسیۃ فحصل المطلوب وانت تعلم ان ماذکرہ المصنف لو تم لدل علیٰ کرویۃ جسم محدد للفوق والتحت محیط بسائر الاجسام وھو الفلک الاعظم ولا یدل علیٰ کرویۃ جمیع الافلاک وکذا الاحوال المثبتۃ فی الفصول الآتیۃ فلا تغفل

ترجمہ اور اگر (جہات کا تحدد) متعدد اجسام سے ہوگا تو یہ ضروری ہے کہ ان میں سے بعض بعض کا احاطہ کریں ورنہ تو اُن سے بُعد کی انتہاء متعین نہیں ہوگی اس لئے کہ وہ (نقطہ) جو اُن میں سے بعض سے اَبعد ہوگا اس ملنے خط میں جو ان دونوں کے درمیان ملنے والا ہے پس وہ دوسرے سے اَقرب ہوگا اور ہر وہ چیز جس کو ان (اجسام) میں سے بعض سے بُعد کی انتہا فرض کیا گیا ہے وہ مجموعہ سے بُعد کی انتہاء نہ ہوگی اُس (نقطہ) کے ہونے کی وجہ سے قُرب کی انتہاء دوسرے بعض سے، اور مناسب یہ ہے کہ کہا جائے اس لئے کہ جسم سے (کھینچا جانیوالا) بُعد جب اس سے خارج ہوگا تو بُعد اس سے (آخر) کہاں تک ہوگا؟ پس ضروری ہے کہ ان میں سے بعض دوسرے کا احاطہ کرنیوالا ہو اور اُن اجسام میں سے جو محیط ہے اس کا کُرہ ہونا ضروری ہے ورنہ تو اس سے جہت تحت متعین نہیں ہوگی پس یہ (محیط کُری) دونوں جہت کا تعین کرنے میں اپنے مرکز اور محیط کے اعتبار سے کافی ہے اور احاطہ کئے ہوئے (اجسام) بیکار واقع ہونگے ان کو (جہات کی) تحدید میں کوئی دخل نہیں ہوگا اور یہ بھی ضروری ہے کہ مُحدِّد تمام اجسام کا احاطہ کرنے والا ہو اس لئے کہ اگر محدِّد سے آگے کوئی جسم ہوگا تو جہت فوق جو اس کے ساتھ قائم ہے اشارۂ حسیہ کا منتہی نہیں رہے گی پس مطلوب حاصل ہوگیا اور تو جانتا ہے کہ جو دلیل مصنف نے ذکر کی ہے اگر تام ہو جائے تو یہ (صرف) اس جسم کے گول ہونے پر دلالت کرتی ہے جو فوق اور تحت کی تعیین کرنے والا ہے، اور، تمام اجسام کا احاطہ کرنے والا ہے اور وہ فلک اعظم ہے اور یہ (دلیل) تمام افلاک کے گول ہونے پر دلالت نہیں کرتی اور ایسے ہی وہ احوال جو آئندہ فصلوں میں ثابت کئے جائیں گے پس تو غافل مت رہنا،

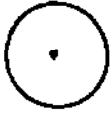
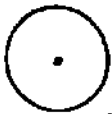
تشریح وان کان باجسام متعددة الخ ص۳۸۳ پر کہا گیا تھا کہ جہات کی تحدید دو حال سے خالی نہیں یا تو جسم واحد سے ہوگی یا اجسام متعددہ سے، اگر جسم واحد سے ہے تو اس کا گول ہونا ضروری ہے اور اگر اجسام متعددہ سے ہے تو ان اجسام کا گول ہونیکے ساتھ ساتھ بعض کا بعض کیلئے محیط ہونا بھی ضروری ہے ان دونوں شقوں میں سے شق اول کا بیان ہوچکا اب یہاں سے شق ثانی کو بیان کرتے ہیں کہ اگر جہات کی تحدید اجسام متعددہ سے ہے تو ان اجسام کا گول ہونا تو ضروری ہے ہی اس کے ساتھ ساتھ بعض کا بعض کیلئے محیط ہونا بھی ضروری ہے یعنی ایک جسم کے اوپر دوسرا جسم اس کا احاطہ کرنے والا ہو پھر تیسرا جسم اس دوسرے جسم کا احاطہ کرنے والا ہو پھر چوتھا جسم تیسرے جسم کیلئے محیط ہو اسی طرح باقی اجسام ایک دوسرے کے اوپر احاطہ کرنیوالے ہوں ہکذا۔ اجسام متعددہ کے گول ہونے کی دلیل تو وہی ہے جو جسم واحد کے گول ہونے کی تھی کہ غیر کُروی سے تحت متعین نہیں ہوگی اسی لئے مصنف نے اس کو یہاں بیان نہیں کیا، اور ان اجسام کا بعض کا بعض کیلئے محیط ہونے کی دلیل مصنف والا لم یتعین بها الخ سے بیان کرتے ہیں اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ اگر اجسام متعددہ بعض بعض کیلئے محیط نہ ہوں بلکہ علیحدہ علیحدہ ہوں تو ان سے بھی غایۃ البُعد یعنی جہت تحت متعین نہیں ہوگی کیونکہ جہت تحت تمام اجسام سے کھینچے جانے والے ابعاد کی غایت ہونی چاہئے جو سب سے اَبعد ہو اس سے زیادہ اَبعد کا تصور نہ ہو سکے

اور اجسام متعددہ کے علیحدہ علیحدہ ہونے کی صورت میں ایسا نہیں ہوتا بلکہ بعض اجسام سے تو بُعد ہوتی ہے اور دوسرے بعض اجسام سے وہی غایت اقرب ہو جاتی ہے جس کی وضاحت اسطرح ہے کہ آپ کم از کم دو جسموں سے فوق وتحت کی تحدید فرض کریں اور ان دونوں جسموں کو علیحدہ علیحدہ اس طرح ◯ ◯ فرض کریں تو ان دونوں جسموں کا محیط تو فوق بن جائے گا اور ان دونوں جسموں سے کھینچے جانے والے بُعد اور امتداد کی غایت والا نقطہ جو دونوں جسموں سے انتہائی دوری پر ہو تحت ہونا چاہیے مگر یہاں یہ نقطہ دونوں جسموں سے انتہائی بُعد پہ واقع نہیں ہوتا بلکہ صرف ایک جسم سے غایت بُعد پر ہوتا ہے دوسرے سے غایت قرب میں واقع ہو جاتا ہے لہٰذا ◯——•——◯ دیکھو اس نقشہ میں دائیں طرف والے جسم سے ایک خط کھینچا گیا ہے اور اس کی انتہائی دوری پر ایک نقطہ فرض کیا گیا ہے مگر وہ نقطہ دوسرے جسم سے انتہائی قُرب میں واقع ہے پس یہ نقطہ دونوں جسموں سے غایت بعد میں واقع نہیں ہوا پس اس طرح کے علیحدہ علیحدہ دو جسموں سے جہت تحت جو تمام ابعاد کی انتہا ہوتی ہے متعین نہیں ہوتی اور اگر آپ ان دونوں جسموں کو ایک دوسرے کے اوپر یعنی محیط اور محاط مانیں اسطرح ◎ تو ان دونوں جسموں سے اندر کی طرف کھینچے جانے والے تمام ابعاد کی انتہا بیچ میں فرض کئے گئے ایک نقطہ پر ہوگی جس سے جہت تحت متعین ہو جائے گی خواہ دو جسموں سے ہو جیسے ◎ یا دو سے زیادہ اجسام سے ہو جیسے ◎ ہر صورت میں غایت الابعاد متعین ہو جاتی ہے پس معلوم ہوا کہ اگر متعدد اجسام سے فوق وتحت کی تعیین ہو تو تمام اجسام کا کروی ہونے کے ساتھ ساتھ بعض کا محیط اور بعض کا محاط ہونا ضروری ہے فثبت المطلوب ،

في الامتداد الواصل بينهما الخ امتداد سے مراد وہ خط (لکیر) ہے جو ایک جسم سے دوسرے جسم تک کھینچا جاتا ہے اس کو امتداد واصل اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ایک جسم سے دوسرے جسم تک پہنچنے والا ہوتا ہے

والمناسب ان يقال الخ مصنف نے علیحدہ علیحدہ اجسام متعددہ سے جہت تحت کے متعین نہ ہونے کی دلیل کو طویل کر دیا ہے حالانکہ بہت مختصر انداز میں دلیل بیان کی جا سکتی تھی الطوالت کی بہ نسبت اختصار مناسب ہوتا ہے اس لئے شارح والمناسب کہکر مختصر طور پر دلیل بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اجسام متعددہ اگر ایک دوسرے کا احاطہ کرنے والے ہوں تو فوق سے نکلنے والے ابعاد ان اجسام کے اندر ہی اندر رہیں گے باہر نکلنے کی کوئی بات ہی نہیں ہوگی اور سب کی انتہا بیچ کے مرکز پر ہوگی جس سے غایت ابعاد یعنی جہت تحت متعین ہو جائے گی جس کی شکل یہ ہوگی ◎ بخلاف اس کے کہ ان اجسام کو علیحدہ علیحدہ فرض کیا جائے ◯ ◯ اس صورت میں جب ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف ابعاد کھینچے جائیں گے تو ابعاد جسم سے باہر نکلیں گے اور خارج میں ابعاد کہاں تک کھینچے جائیں اس کی کوئی تعیین نہیں ہو سکتی کیونکہ خارج میں تو ابعاد جہاں تک بھی آپ کھینچیں گے اس سے آگے بھی کھینچنا ممکن ہوگا کیونکہ دو جسموں کے درمیان کا فاصلہ کوئی متعین نہیں ہے اگر آپ دونوں جسموں کے درمیان مثلاً دس ذراع کا فاصلہ رکھتے ہیں اور ایک جسم سے دوسرے جسم تک دس دس ذراع کے ابعاد کھینچتے ہیں تو یہ کوئی ضروری نہیں کہ دس ہی ذراع کا فاصلہ ہو اس سے زیادہ فاصلہ ہونا بھی ممکن ہے کیونکہ خارج کا میدان تو بڑا

وسیع ہے دوسرے جسم کو اور زیادہ فاصلہ پر رکھ کر دس ذراع سے مزید لمبے ابعاد کھینچ جا سکتے ہیں پس غایت ابعاد متعین نہیں ہو گی،

فائدہ بعض محققین نے اس دلیل کو احتمالات ثلثہ نکال کر دوسرے انداز میں بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بغیر احاطہ کئے علیحدہ علیحدہ اجسام متعددہ سے جہات کی تحدید مانی جائے تو کم از کم جب دو جسموں سے آپ جہات کی تحدید مانیں گے تو اس کی تین صورتیں ہیں اور تینوں باطل ہیں پہلی صورت تو یہ ہے کہ دونوں جسموں میں سے ہر ایک سے فوق اور ہر ایک سے تحت کی تعیین ہو ہکذا ←

اس میں جس طرح پہلے جسم کی اوپر کی گول سطح فوق اور بیچ کا مرکز (نقطہ) تحت ہے اسی طرح دوسرے جسم کی بھی اوپر کی سطح مستدیر فوق اور بیچ کا مرکز تحت ہے اس صورت میں فوق اور تحت کا متعدد ہونا لازم آئے گا جتنے اجسام ہوں گے اُتنی ہی فوق اور اُتنی ہی تحت ہو جائیں گی اس میں دو خرابی لازم آتی ہیں ایک تو افلاک وعناصر پر مشتمل عالم کا متعدد ہونا لازم آئے گا حالانکہ عالم واحد ہے دوسری خرابی یہ ہے کہ فوق اور تحت حقیقی جہات نہیں رہیں گی بلکہ اضافی اور اعتباری ہو جائیں گی کیونکہ نیچے والے جسم کی فوق اوپر والے جسم کی فوق کے اعتبار سے تحت بن جائے گی اور اوپر والے جسم کی تحت نیچے والے جسم کی تحت کے اعتبار سے فوق بن جائے گی پس فوق کا تحت اور تحت کا فوق ہونا لازم آئے گا حالانکہ صـ۳۶۱ تا ۳۶۷ پر ثابت کیا جا چکا ہے کہ فوق اور تحت دونوں حقیقی جہت ہیں ایک دوسرے سے بدلتی نہیں ہیں، دوسری صورت یہ ہے کہ ایک جسم سے فوق اور دوسرے جسم سے تحت کی تحدید مانی جائے ہکذا (فوق)═(تحت) تو اس صورت میں غایت الابعاد متعین نہیں ہو پائے گی اس لئے کہ ایک جسم سے دوسرے جسم تک جب ابعاد کھینچے جائیں گے تو پہلے جسم سے دوسرے جسم کا فاصلہ آپ نے جتنا متعین کیا ہے اس سے زیادہ فاصلہ ہونا بھی ممکن ہے اور ابعاد کا مزید طویل ہونا ممکن ہے پس نہ فوق متعین ہو پائے گی اور نہ تحت، تیسری صورت ہے کہ دونوں جسموں سے تو فوق کی تحدید مانی جائے اور تحت کی تحدید وتعیین خارج میں یعنی دونوں جسموں سے باہر مانی جائے ہکذا ←

فوق　فوق

تحت

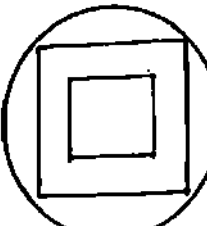
ایسی صورت میں ایک خرابی تو یہ ہے کہ فوق کا متعدد ہونا لازم آئے گا اور دوسری خرابی یہ ہے کہ تحت متعین نہیں ہو گی کیونکہ خارج کا میدان تو بہت وسیع ہے آپ دونوں جسموں سے باہر کی طرف ابعاد کھینچیں گے اور ان کی غایت کو تحت مانیں گے تو اس سے آگے بھی ابعاد کا دراز ہونا ممکن ہو گا پس تحت کی تعیین نہیں ہو پائے گی اس طرح یہ تینوں صورتیں باطل ہیں پس بلا احاطہ اجسام متعددہ سے جہات کی تعیین بھی باطل ہے معلوم ہوا کہ اجسام متعددہ کی صورت میں بعض کا بعض کے لئے احاطہ کرنا ضروری ہے فثبت المطلوب ـــ

والمحیط من تلك الاجسام الخ یہاں چونکہ بظاہر ایک اعتراض ہو سکتا ہے کہ مصنف کے کلام سے یہ تو ثابت

ہوگیا کہ اگر اجسام متعددہ سے فوق وتحت کی تعیین مانی جائے تو ان میں سے بعض کا بعض کیلئے محیط ہونا ضروری ہے لیکن ابھی اس سے فلک کا کروی (مستدیر) ہونا ثابت نہیں ہوا جو کہ اصل مقصد ہے کیونکہ محیط اور محاط تو غیر کروی اجسام بھی ہو سکتے ہیں اصل مقصد تو اس فصل کا فلک کے مستدیر ہونے کو ثابت کرنا ہے جبتک یہ ثابت نہیں ہوگا اس وقت تک مصنف کا آگے چل کر بطور تفریع کے محصل المطلوب کہنا درست نہیں ہوگا اس لئے شارح اس اعتراض کو دور کرنے کیلئے فرماتے ہیں کہ ان اجسام متعددہ میں جو سب سے اوپر والا جسم ہے جو تمام اجسام کا احاطہ کرنے والا ہے اس کا کرہ یعنی مستدیر ہونا ضروری ہے کیونکہ اگر غیر کرہ مثلاً مربع یا مثلث وغیرہ ہوا تو اس سے جہت سفل (تحت) متعین نہیں ہو پائے گی جیسا کہ ۳۸۳ پر مع نقشہ تفصیل سے آپ کو معلوم ہو چکا ہے،

فهو كاف فی تحدد الجهتين الخ شارح یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جب بالاحاطہ اجسام متعددہ سے فوق وتحت کی تحدید مانی جائے گی تو ان کے تعین کیلئے جسم محیط جو سب سے اوپر ہے وہ کافی ہے اس کے اندر جو اجسام محاط ہیں وہ زائد ہوں گے ان کو فوق وتحت کی تحدید و تعیین میں کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ جسم محیط کی اوپر کی سطح سے فوق متعین ہو جائے گی اور اس کے بیچ کے مرکز سے تحت متعین ہو جائے گی اندر کے محاط اجسام خواہ موجود ہوں جیسے کہ نقشہ ہذا میں ہے (نقشہ) یا موجود نہ ہوں جیسے کہ نقشہ ہذا میں (نقشہ)

ولابد ان يكون المحدد الخ یہاں سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جو جسم فوق وتحت کی تحدید کرنیوالا ہے اس کا تمام اجسام کیلئے محیط ہونا ضروری ہے یعنی جتنے بھی اجسام ہیں سب اس کے اندر ہونے ضروری ہیں کوئی جسم اس سے باہر نہ ہو اس لئے کہ اگر کوئی جسم اس محدد سے باہر ہوگا تو جہت فوق جو اس محدد کے ساتھ قائم ہے وہ اشارہ حسیہ کا منتہیٰ نہیں رہے گی حالانکہ جہت اشارہ حسیہ کے منتہیٰ کو کہا جاتا ہے کیونکہ جب اس محدد سے باہر بھی کوئی جسم ہوگا تو جب اس کی طرف اشارہ حسیہ کیا جائیگا تو اشارہ محدد سے متجاوز ہو کر اس جسم تک پہنچے گا تو محدد کی اوپر کی سطح جو کہ فوق ہے اشارہ کی انتہا نہ ہوئی بلکہ اشارہ اس سے آگے تجاوز کر رہا ہے اس لئے اس محدد کا تمام اجسام کیلئے محیط ہونا ضروری ہے

محصل المطلوب پس مطلوب یعنی فلک کا کروی یعنی مستدیر وگول ہونا ثابت ہو گیا۔ فلک کے مستدیر ہونے کی دلیل چونکہ کتاب کے اندر طویل اور درمیان میں شرح کی عبارات آنے کی وجہ سے متفرق ومنتشر ہو گئی ہے اس لئے ہم پوری دلیل کا خلاصہ مختصر انداز میں بیان کرتے ہیں کہ ہمارے اس پورے عالم میں فوق اور تحت دو ایسی جہتیں موجود ہیں جو حقیقی ہیں اور طبیعت کے اعتبار سے مختلف ہیں دونوں ذو وضع ہیں ان کی طرف اشارہ حسیہ کیا جا سکتا ہے اور دونوں غیر منقسم ہیں اور یہ دونوں بذات خود ذو وضع نہیں ہیں بلکہ ان کی وضع کی تعیین وتحدید کسی دوسرے جسم کے ذریعہ ہوتی ہے اب یا تو ان کی تحدید خلاء میں ہوگی یا ملاء متشابہ کے اندر کے حصہ میں یا ملاء متشابہ کے اطراف ونہایات میں پہلی صورت محال ہے اس لئے کہ خلاء ہی محال ہے، دوسری صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ پھر یہ دونوں طبیعت کے اعتبار سے مختلف نہیں رہیں گی اس لئے تیسری صورت متعین ہو گئی کہ ان کی تحدید ملاء متشابہ کے اطراف ونہایات میں ہوگی اور ان کی تحدید اگر جسم واحد سے ہے تو اسکا کروی ہونا ضروری ہے کیونکہ غیر کروی سے جہت تحت کی تعیین نہیں ہو پائے گی اور اگر متعدد

اجسام سے ہے تو ان کا مستدیر ہونیکے ساتھ ساتھ ایک دوسرے کیلئے محیط اور محاط ہونا بھی ضروری ہے اور اندر کے جو محاط اجسام ہیں وہ تو خواہ مستدیر ہوں یا نہ ہوں جیسا کہ نقشہ میں ہے لیکن سب سے اوپر جو محیط جسم ہے اسکا تو مستدیر ہونا ضروری ہے ورنہ جہت سفل متعین نہ ہوگی تو ثابت ہوگیا کہ وہ فلک جو تمام اجسام کیلئے محیط ہے وہ مستدیر ہے فحصل المطلوب۔ فصل ہٰذا میں فلک کے مستدیر ہونے کیساتھ ساتھ یہ بھی معلوم ہوگیا کہ فلک محدد الجہات ہے یعنی جہت فوق اور جہت تحت کی تحدید و تعیین کرنیوالا ہے۔ یہی وہ مسئلہ ہے جس کی طرف شارح نے خطبہ میں مُحدّدِ جِہاتِ العَدَالۃ کہکر براعت استہلال کے طور پر اشارہ کیا ہے ص ۲۱ پر ہم اس کو بیان کرچکے ہیں فیلاحظ ثمہ۔

وانت تعلم ان ما ذکرہ الخ ماتن کی بیان کردہ دلیل پر شارح اعتراض کرتے ہیں کہ دلیل اولاً تو تام نہیں ہے کیونکہ درمیان میں اس پر جگہ جگہ اعتراضات و مناقشات کئے گئے ہیں اور اگر ہم اس کا تام ہونا چلو تسلیم بھی کرلیں تب بھی یہ دلیل مخدوش ہے کیونکہ یہ دعوے کے مطابق نہیں ہے اس لئے کہ فصل کے شروع میں دعویٰ مطلق فلک کے مستدیر ہونے کا کیا گیا ہے اس میں اعظم کی کوئی قید نہیں ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ مطلق فلک مستدیر ہے خواہ وہ فلک اعظم ہو یا اس کے علاوہ دیگر افلاک ہوں سب کے سب گول ہیں، اور دلیل سے صرف فلک اعظم کا مستدیر ہونا ثابت ہو رہا ہے کیونکہ ابھی آپ کو اوپر معلوم ہوچکا ہے کہ صرف اوپر والے جسم محیط کا گول ہونا ضروری ہے کیونکہ جہات کی تعیین کے لئے وہی کافی ہے درمیان کے اجسام و افلاک کا مستدیر ہونا ضروری نہیں وہ خواہ مستدیر ہوں یا غیر مستدیر ان کو جہات کی تعیین میں کوئی دخل ہی نہیں ہے تو دیکھئے اس دلیل سے صرف اس جسم کا مستدیر ہونا ثابت ہو رہا ہے جو فوق اور تحت کی تحدید کرنیوالا اور تمام اجسام کو محیط ہے اور وہ فلک اعظم ہے اندر کے محاط افلاک کا مستدیر ہونا ثابت نہیں ہوتا پس دعویٰ عام اور دلیل خاص ہے اس لئے دلیل دعوے کے مطابق نہیں ہے،

وکذا الاحوال المثبتۃ فی الفصول الآتیۃ فلا تغفل - شارح فرماتے ہیں کہ یہ مذکورہ نقص صرف اسی فصل میں نہیں بلکہ آئندہ فصلوں میں فلک کے جو احوال ثابت کئے گئے ہیں ان کے دلائل میں بھی یہی نقص موجود ہے کہ ہر جگہ دعویٰ عام اور دلیل خاص ہے[عہ] مثلاً اگلی فصل میں مطلق فلک کے بسیط ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہے اور دلیل سے صرف فلک اعظم کا بسیط ہونا ثابت ہوتا ہے ایسے ہی اس سے اگلی فصل میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ مطلق فلک حرکت مستدیرہ کو قبول کرتا ہے اور دلیل سے صرف فلک اعظم کا قابل للحرکۃ المستدیرہ ہونا ثابت ہوتا ہے اسی طرح تمام فصلوں میں یہی خرابی ہے کہ دعویٰ عام ہے اور دلیل خاص، شارح فرماتے ہیں فلا تغفل کہ تو ہر فصل میں اس خرابی اور نقص کا دھیان رکھنا اس سے غافل مت ہونا، گویا شارح نے افلاک کے متعلق فلاسفہ کے تمام مقاصد و عقائد پر اجمالی طور پر تردید فرمادی ہے جو کہ اس شرح کا مقصد ہے جیسا کہ ہم ص ۶ پر بتلا چکے ہیں، --

فصلٌ فی اَنَّ الفلکَ بسیطٌ ای لم یترکّبْ من اجسامٍ مختلفۃِ الطبائعِ بحسب الحقیقۃ وھٰذا الرسمُ شاملٌ للعناصرِ ایضًا وقد یُطلقُ البسیطُ علیٰ ثلٰثۃِ معانٍ اُخَرَ الاولُ ما لا یترکّب من اجسامٍ مختلفۃِ الطبائعِ بحسب الحِسِّ فیشمل العناصرَ والافلاکَ والاعضاءَ

[عہ] ہم ان شاء اللہ آئندہ فصل میں اس بات پر حاشیہ میں تنبیہ کریں گے ۱۲

المتشابهة كالعظم واللحم مثلاً الثانی ما یکون کل جزءٍ مقداری منه بحسب الحقیقة مُساویًا لِلکُلِّه فی الاسم والحدِّ فیندرجُ فیه العناصرُ دونَ الافلاکِ والاعضاءِ المتشابهةِ اِذ فیها اجزاءٌ مقداریةٌ هی العناصرُ ولا تشارکُهُا فی اسماءِهَا وحُدودِها الثالث ما یکون کلّ جُزءٍ مقداریّ منه بحسب الحِسّ مُساویًا لِکُلِّه فی الاسمِ والحدّ فیندرِجُ فیه العَناصِرُ والاعضاءُ المتشابهةُ دون الافلاکِ

ترجمہ فصل اس بات کے بیان میں کہ فلک بسیط ہے یعنی ایسے اجسام سے مرکب نہیں ہے جن کی طبیعتیں حقیقت کے اعتبار سے مختلف ہوں اور (بسیط کی) یہ تعریف عناصر کو بھی شامل ہے اور کبھی بسیط کا اطلاق دوسرے تین معانی پر ہوتا ہے اول وہ جو محسوس کرنے کے اعتبار سے مختلف طبیعتوں والے اجسام سے مرکب نہ ہو پس یہ عناصر اور افلاک، اور اعضائے متشابہہ کو شامل ہے جیسے مثلاً ہڈی اور گوشت، دوسرے وہ کہ جس کا ہر ہر جُزء مقداری حقیقت کے اعتبار سے اس کے کُل کے برابر ہو نام میں اور تعریف میں، پس اس (تعریف) میں عناصر داخل ہیں نہ کہ افلاک اور اعضاء متشابہہ اس لئے کہ ان میں اجزاء مقداریہ وہ عناصر ہیں اور یہ (عناصر) اپنے نام اور اپنی تعریفوں میں اُن (اعضاء متشابہہ) کے شریک نہیں ہیں، تیسرے وہ کہ جس کا ہر ہر جُزء مقداری محسوس کرنے کے اعتبار سے نام اور تعریف میں اس کے کل کے برابر ہو پس اس میں عناصر اور اعضاء متشابہہ داخل ہیں نہ کہ افلاک،

تشریح فصل فی ان الفلک بسیط - مصنف نے فصل سابق میں فلک کا مستدیر ہونا اور اس کے ضمن میں فلک کا محدد الجہات ہونا ثابت کیا تھا اب فصل ہٰذا میں فلک کا بسیط ہونا ثابت کرتے ہیں اور چونکہ فلک کا بسیط ہونا اس کے محدد الجہات ہونے پر موقوف ہے جیسا کہ دلیل کی تفصیل میں آپ کو معلوم ہو جائے گا اس لئے مصنف نے اس فصل کو فصل سابق سے مؤخر کیا ہے،

جاننا چاہئے کہ جسم دو قسم پر ہے بسیط اور مرکب، اس لئے کہ جسم دو حال سے خالی نہیں یا تو مختلفۃ الطبائع اجسام سے مل کر بنا ہے یا نہیں اگر مل کر بنا ہے تو مرکب ہے جیسے موالید ثلاثہ یعنی جمادات، نباتات، حیوانات کہ یہ مختلفۃ الطبائع اجسام یعنی عناصر اربعہ (آگ، پانی، مٹی، ہوا) سے مرکب ہوتے ہیں اور یا مل کر نہیں بنا ہے تو وہ بسیط ہے جیسے عناصر اربعہ میں سے ہر عنصر کہ یہ مختلفۃ الطبائع اجسام سے مرکب نہیں ہوتا بلکہ بسیط ہوتا ہے اور اسی طرح افلاک بھی بسیط ہیں کہ یہ بھی اجسام مختلفۃ الطبائع سے مرکب نہیں ہوتے، بہرحال فلاسفہ کا کہنا یہ ہے کہ فلک بسیط ہے، بسیط کے چونکہ متعدد معانی آتے ہیں جیسا کہ شارح عنقریب بیان کریں گے ان معانی متعددہ میں سے یہاں کونسے معنیٰ مراد ہیں یعنی فلاسفہ کس معنیٰ کے اعتبار سے فلک کو بسیط کہتے ہیں اس کی وضاحت کیلئے ماتن نے بسیط کی تفسیر فرمائی ہے ای لم یترکب من اجسام مختلفۃ الطبائع بحسب الحقیقۃ کہ فلک اس معنی کے اعتبار سے بسیط ہے کہ وہ حقیقت اور نفس الامر کے اعتبار سے ایسے اجسام سے مرکب نہیں ہوتا جن کی طبیعتیں ایک دوسرے کے مغایر اور مخالف ہوں

وھٰذا الرسم شامل الخ ماتن نے بسیط کی جو تعریف ذکر کی ہے شارح اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ تعریف

افلاک کے ساتھ ساتھ عناصر کو بھی شامل ہے، عناصر اربعہ (آگ، پانی، مٹی، ہوا) بھی اس تعریف کے اعتبار سے بسیط ہیں کیونکہ وہ اجسام مختلفۃ الطبائع سے مرکب نہیں ہوتے مثلاً آگ کو دیکھو کہ اس کے جتنے بھی اجزاء اور حصے کیے جائیں سب کی طبیعت اور حقیقت واحد ہی ہے ایسا نہیں ہے کہ آگ کے اندر مختلف طبیعتوں والے اجسام پائے جاتے ہوں اسی طرح پانی کے اجزاء اور حصوں کو دیکھئے سب کی طبیعت واحد ہے یہی حال مٹی اور ہوا کا ہے پس یہ عناصر اربعہ اجسام مختلفۃ الطبائع سے مرکب نہیں ہیں بلکہ یہ تو ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتے ہیں اور ہیولیٰ وصورت اجسام نہیں ہیں،

وقد یطلق البسیط علی ثلٰثۃ معان اُخر الخ شارح بسیط کی مزید تین تعریفات بیان کرتے ہیں جو ماتن کی بیان کردہ تعریف کے علاوہ ہیں، الاول مالا یتزکب الخ پہلی تعریف یہ کہ بسیط وہ ہے جو محسوس کرنے کے اعتبار سے اجسام مختلفۃ الطبائع سے مرکب نہ ہو، ان دونوں تعریفوں میں حقیقت اور حس کا فرق ہے، متن والی تعریف میں بحسب الحقیقۃ اور شرح کی تعریف اول میں بحسب الحس کہا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ محسوس کرنے کے اعتبار سے وہ مختلفۃ الطبائع اجسام سے مرکب نہ ہو بلکہ اس کے اجزاء کی طبیعت حس کے اعتبار سے واحد ہو حقیقت اور نفس الامر کے لحاظ سے خواہ اجسام مختلفۃ الطبائع سے مرکب ہو یا نہ ہو، یہ تعریف عناصر اور افلاک کے ساتھ ساتھ اعضائے متشابہہ کو بھی شامل ہے، عناصر کو تو اس لئے شامل ہے کہ عناصر جس طرح حقیقت کے اعتبار سے اجسام مختلفۃ الطبائع سے مرکب نہیں اسی طرح محسوس کرنے یعنی دیکھنے کے اعتبار سے بھی یہ اجسام مختلفۃ الطبائع سے مرکب نہیں ہیں پانی کو دیکھو حوض کا ہو یا تالاب وسمندر وغیرہ کا دور تک متحد الطبیعۃ ہی نظر آتا ہے مختلفۃ الطبائع اجسام سے مرکب نظر نہیں آتا اسی طرح آگ ہوا اور مٹی کا حال ہے کہ بالکل متحد الطبیعۃ نظر آتے ہیں اور افلاک کو اس لئے شامل ہے کہ افلاک کے اجزاء بھی دیکھنے کے اعتبار سے متحدۃ الطبیعۃ ہی ہیں یہ تعریف اعضاء متشابہہ کو بھی شامل ہے اعضاء متشابہہ ان اعضاء کو کہا جاتا ہے جن کے اجزاء آپس میں ایک دوسرے کے مشابہ اور موافق ہوتے ہیں جیسے ہڈی اور گوشت، ہڈی اور گوشت اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے تو عناصر اربعہ سے ملکر بنتے ہیں آدمی غذائیں کھاتا ہے جو عناصر اربعہ سے بنی ہوئی ہیں ان غذاؤں سے ہڈیاں اور گوشت تیار ہوتے ہیں پس حقیقت کے لحاظ سے تو یہ عناصر اربعہ سے مرکب ہیں جن کی طبیعتیں مختلف ہیں لیکن محسوس کرنے اور دیکھنے کے اعتبار سے ہڈی اور گوشت کے اجزاء متحدۃ الطبیعۃ ہیں جو طبیعت ہڈی وگوشت کے ایک جزء کی نظر آتی ہے وہ ہی تمام اجزاء کی نظر آتی ہے کیونکہ ہر جزء کی طبیعت عظمیت اور لحمیت ہی ہے اس کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے پس اس تعریف کے اعتبار سے اعضائے متشابہہ بھی بسیط ہیں، متن والی تعریف اعضائے متشابہہ پر صادق نہیں آئے گی کیونکہ نفس الامر کے اعتبار سے یہ اجسام مختلفۃ الطبائع یعنی عناصر اربعہ سے مرکب ہوتے ہیں، جیسا کہ ابھی اوپر معلوم ہوا، ان دونوں تعریفوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے متن والی تعریف خاص مطلق ہے کہ صرف عناصر اور افلاک پر ہی صادق آتی ہے اور شرح والی یہ تعریف عام مطلق ہے کہ ان دونوں کے ساتھ ساتھ اعضائے متشابہہ پر بھی صادق آتی ہے،

الثانی مایکون کل جزء الخ دوسری تعریف بسیط کی یہ ہے کہ بسیط اس شئے کو کہتے ہیں جس کا ہر ہر جزء مقدار

حقیقت کے اعتبار سے نام اور تعریف میں اپنے کل کے مساوی ہو کہ جو نام اور تعریف ایک ایک جزء کی ہو وہی پورے کل کی ہو، یہ تعریف عناصر پر تو صادق آتی ہے لیکن افلاک اور اعضائے متشابہہ پر صادق نہیں آتی، عناصر پر اس لئے صادق آتی ہے کہ جو نام اور تعریف عناصر کے ایک ایک جزء کی ہے وہی پورے عنصر کی ہے چنانچہ پانی کے ایک حصہ اور جزء کا نام بھی پانی ہے اور پورے تالاب یا سمندر یا پورے عالم کے پانی کو بھی پانی ہی کہتے ہیں اسی طرح تعریف میں جزء اور کل متحد ہیں پانی کی تعریف هو جسم بسیط موضعه فوق الارض وتحت الهواء يحس فيه البرودة والرطوبة پانی ایسا جسم بسیط ہے جس کا مکان طبعی مٹی سے اوپر اور ہوا کے نیچے ہے جس میں ٹھنڈک اور تری محسوس ہوتی ہے، پیالے میں جو تھوڑا پانی ہے اس کی تعریف بھی یہی ہے اور تالاب و سمندر میں جو پانی ہے اس کی تعریف بھی یہی ہے، اور افلاک پر یہ تعریف اس لئے صادق نہیں آتی کہ ان کے جزء اور کل نہ تو نام میں مساوی ہیں کیونکہ فلک کے ایک ایک ٹکڑے اور حصہ کو فلک نہیں کہا جاتا اور نہ ہی تعریف میں مساوی ہیں کیونکہ فلک کی تعریف آپ صفحہ ۳۶۱ پر پڑھ چکے ہیں هو جسم كري ذو نفس متحرك بالذات على الاستدارة بالارادة غير ملون، اور ظاہر ہے کہ فلک کے ہر ہر جزء پر یہ تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ ہر ہر جزء نہ تو کروی اور گول ہوتا ہے نہ ہر ہر جزء حرکت مستدیرہ کرتا ہے نہ ہر ہر جزء ذو نفس ہوتا ہے، اور اعضاء متشابہہ پر بھی یہ تعریف صادق نہیں آتی اس کی وجہ شارح نے خود بیان کی ہے فرماتے ہیں اذ فيها اجزاء مقدارية هي العناصر ولا تشارکها في اسمائها وحدودها کہ اعضائے متشابہہ (ہڈی گوشت) میں نفس الامر اور حقیقت کے اعتبار سے جو اجزاء مقداریہ ہیں وہ عناصر اربعہ ہیں جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ہڈی گوشت وغیرہ یہ عناصر اربعہ سے مل کر بنتے ہیں اور عناصر اربعہ اعضائے متشابہہ کے ساتھ نہ تو نام میں شریک ہیں اور نہ تعریف میں پس یہ تعریف اعضائے متشابہہ پر صادق نہیں آئے گی، اس تعریف اور پہلی دونوں تعریفوں میں بھی عموم و خصوص کی نسبت ہے کہ یہ تعریف خاص ہے کیونکہ یہ صرف عناصر پر ہی صادق آتی ہے اور وہ دونوں عام ہیں کہ پہلی افلاک و عناصر پر اور دوسری افلاک و عناصر و اعضائے متشابہہ تینوں پر صادق ہے

الثالث ما یکون کل جزء الخ یہ بسیط کی تیسری تعریف ہے کہ بسیط وہ ہے جس کا ہر ہر جزء مقداری حس کے اعتبار سے اس کے کل کے مساوی ہو نام اور حد میں، اس تعریف اور اس سے پہلی تعریف میں بھی صرف حقیقت اور حس کا فرق ہے، اس تعریف میں عناصر اور اعضاء متشابہہ تو داخل ہیں عناصر تو اس وجہ سے کہ محسوس کرنے کے لحاظ سے ان کا ہر ہر جزء پورے عنصر کے نام اور تعریف میں مساوی ہے جیسا کہ ہم تعریف ثانی کی تشریح میں بیان کر چکے ہیں اور اعضائے متشابہہ اس وجہ سے داخل ہیں کہ ہڈی اور گوشت کے ہر ہر جزء کو گوشت ہی کہا جاتا ہے اور تعریف بھی متحد ہے مگر یہ تعریف افلاک پر صادق نہیں آتی کیونکہ محسوس کرنے کے اعتبار سے بھی فلک کے ہر ہر جزء کو فلک نہیں کہا جاتا اور نہ ہی تعریف میں مساوات ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا، یہ تعریف ثالث تعریف ثانی سے تو عام ہے کیونکہ تعریف ثانی صرف عناصر پر صادق آتی ہے اور یہ عناصر اور اعضاء دونوں پر صادق ہے اور تعریف اول سے یہ خاص ہے کیونکہ تعریف اول عناصر افلاک اور اعضاء تینوں پر صادق آتی ہے اور یہ صرف دو پر صادق آتی ہے اور

اس تعریف اور متن والی تعریف میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ عموم خصوص من وجہ میں دو مادوں کی تین مثالوں کا ہونا ضروری ہے ایک مادہ اجتماعی کی مثال جس میں دونوں تعریفیں جمع ہو جائیں یہ مثال عناصر ہے کہ عناصر پر یہ دونوں تعریفیں صادق آتی ہیں دوسری مثال مادہ افتراقی کی جس میں تعریف ثالث صادق آئے متن والی صادق نہ آئے وہ مثال اعضائے متشابہہ ہیں کہ ان پر تعریف ثالث صادق ہے متن والی نہیں اور تیسری مثال مادہ افتراقی کی جو دوسری کے برعکس ہو کہ متن والی تعریف صادق آئے تعریف ثالث صادق نہ ہو جیسے افلاک کہ ان پر متن والی تعریف صادق ہے تعریف ثالث نہیں کما لایخفی علی من تأمل،

لانہ لا یقبل الحرکۃ المستقیمۃ ای الاینیۃ مطلقًا والمستدیرۃ ھی الوضعیۃ و اما حرکۃ الجوالۃ ونظائرھا فانہا التسمی مستدیرۃ لغۃ لا اصطلاحًا کما صرح بہ بعض المحققین ومتی کان کذلک کان بسیطا اما انہ لا یقبل الحرکۃ المستقیمۃ فلان کل ما یقبل الحرکۃ المستقیمۃ اذا فرض تحرکہ بہا فانہ متجہ الی جہۃ وتارک لاخری و کل ما ھذا شانہ فالجہات متحددۃ قبلہ لا بہ وفیہ نظر اذ لا یلزم من ذلک الا تحدد الجہات قبل حرکتہ ولا استحالۃ فیہ وانما المحال ان یتحدد الجہات قبل وجودہ فالمناسب الاقتصار علی ان یقال فالجہات لاتکون متحددۃ بہ والفلک لیس کذلک بل یتحدد بہ الجہات فلا یکون قابلا للحرکۃ المستقیمۃ

ترجمہ اس لئے کہ وہ (فلک) حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا ہے یعنی مطلق حرکت اینیہ کو اور حرکت مستدیرہ وہ حرکت وضعیہ ہے اور بہرحال (شعلۂ) جوالہ کی حرکت اور اس جیسی حرکات پس ان کا نام مستدیرہ لغت کے اعتبار سے رکھا جاتا ہے نہ کہ اصطلاح کے اعتبار سے جیسا کہ بعض محققین (سید شریف) نے اس کی صراحت کی ہے اور جب وہ (فلک) ایسا ہے تو بسیط ہوگا بہرحال یہ کہ وہ حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا ہے پس اس لئے کہ جو چیز حرکت مستقیمہ کو قبول کرتی ہے جب حرکت مستقیمہ کے ساتھ اس کا متحرک ہونا فرض کیا جائے تو بیشک وہ ایک جہت کی طرف متوجہ ہونیوالی اور دوسری جہت کو چھوڑنے والی ہوتی ہے اور ہر وہ شئے جس کی شان یہ ہو تو جہات اس سے قبل ہی متعین ہوتی ہیں نہ کہ اس کے ذریعہ، اس میں اشکال ہے اس لئے کہ اس سے (جسم کے حرکت مستقیمہ قبول کرنے سے) نہیں لازم آتا مگر جہات کا اس کی حرکت سے پہلے متعین ہونا اور اس میں کوئی محال بات نہیں ہے محال تو یہ ہے کہ جہات اس کے وجود سے پہلے متعین ہو جائیں پس مناسب اس بات پر اکتفاء کرنا ہے کہ کہا جائے پس جہات اس کے ذریعہ متعین نہیں ہوں گی اور فلک ایسا نہیں ہے بلکہ اس کے ذریعہ سے تو جہات متعین ہوتی ہیں پس وہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرنے والا نہیں ہوگا،

تشریح لانہ لا یقبل الحرکۃ المستقیمۃ الخ فلک کے بسیط ہونے کی دلیل بیان کرتے ہیں دلیل صغریٰ اور کبریٰ سے مرکب ہے، کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا ہے، یہ صغریٰ ہوا، اور جو حرکت مستقیمہ

کو قبول نہ کرے وہ بسیط ہے ، یہ کبریٰ ہوا ، حد اوسط گرانے کے بعد نتیجہ یہ نکلا کہ " فلک بسیط ہے " اس پر کسی کو اشکال ہو سکتا ہے کہ یہاں صغریٰ سالبہ ہے حالانکہ شکل اول کے منتج ہونے کیلئے ایجاب صغریٰ شرط ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لا یقبل ، غیر قابل کے معنی میں ہے یعنی الفلک غیر قابل للحرکۃ المستقیمۃ ، پس صغریٰ موجبہ ہے ، صغریٰ اور کبریٰ کے اثبات کی دلیل عنقریب آرہی ہے ،

ای الاینیۃ مطلقاً حرکت مستقیمہ لغت میں اس حرکت کو کہا جاتا ہے جو خط مستقیم یعنی سیدھے خط پر واقع ہو مثلاً کوئی متحرک ایک ہی سمت پر سیدھا حرکت کرتا چلا جائے ، حرکت مستقیمہ میں متحرک کا مکان بدلتا رہتا ہے متحرک ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے اسی لئے اس کو حرکت اَینیہ بھی کہا جاتا ہے جو اَیْن بمعنی مکان کی طرف منسوب ہے مگر لغوی اعتبار سے حرکت مستقیمہ میں استقامت شرط ہے کہ متحرک بالکل سیدھا خط مستقیم پر حرکت کرتا چلا جائے اور اصطلاح میں حرکت مستقیمہ مطلقاً حرکت اینیہ کو کہا جاتا ہے خواہ استقامت کے ساتھ ہو یا انحنا یعنی ٹیڑھ پن کے ساتھ ہو پس حرکت مستقیمہ اصطلاح کے اعتبار سے عام ہے اور لغت کے اعتبار سے خاص ہے اگر متحرک استقامت کے ساتھ ایک ہی سمت پر حرکت اینیہ کرتا ہے تو یہ لغت اور اصطلاح دونوں اعتبار سے حرکت مستقیمہ ہوگی اور اگر ٹیڑھے پن کے ساتھ اِدھر اُدھر کو مائل ہوتا ہوا حرکت اینیہ کرتا ہے تو یہ اصطلاحاً تو حرکت مستقیمہ ہے مگر لغۃً نہیں پس جو حرکت اصطلاحاً مستقیمہ ہوگی اس کا لغۃً حرکت مستقیمہ ہونا ضروری نہیں ہے اور جو لغۃً مستقیمہ ہو اس کا اصطلاحاً بھی حرکت مستقیمہ ہونا ضروری ہے ، شارح رح نے حرکت مستقیمہ کی تفسیر حرکت اینیہ مطلقاً کے ساتھ کر کے یہ بتلایا ہے کہ یہاں حرکت مستقیمہ سے مراد مستقیمہ لغویہ نہیں ہے بلکہ مستقیمہ اصطلاحیہ مراد ہے اور شارح نے جو مطلقاً کہا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ وہ حرکت اینیہ خواہ استقامت کے ساتھ ہو یا غیر استقامت کے ساتھ ، اب فلک کے حرکت مستقیمہ کو قبول نہ کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ فلک مطلقاً حرکت اینیہ کو قبول نہیں کرتا یعنی فلک اس طرح حرکت نہیں کرتا جس سے اس کا مکان بدل جائے مثلاً اپنے مکان کو چھوڑ کر اوپر کی طرف چلا جائے یا نیچے کی طرف آجائے یا دائیں بائیں چلا جائے استقامت کے ساتھ جائے یا ٹیڑھے پن کے ساتھ ، بلکہ فلک تو حرکت مستدیرہ کرتا ہے کہ اپنے مکان اور مرکز پر رہتا ہوا گھومتا رہتا ہے جیسا کہ اگلی فصل میں اسی کو ثابت کیا گیا ہے کہ فلک حرکت مستدیرہ کرتا ہے ،

والمستدیرۃ ھی الوضعیۃ الخ اس عبارت سے ایک اشکال کا جواب دیا گیا ہے اشکال یہ ہے کہ شعلۂ جوّالہ کی حرکت مستدیرہ ہوتی ہے مثلاً ایک لکڑی کا کنارہ جل کر شعلہ (انگارہ) ہو جائے پھر اس لکڑی کو گھمایا جائے تو وہ شعلہ حرکت مستدیرہ کرتا ہے اور گول دائرہ نظر آتا ہے اس کو شعلۂ جوّالہ (گھومنے والا شعلہ) کہتے ہیں جال یجول (ن) جولاناً بمعنی گھومنا سے مبالغہ کا صیغہ جوّالہ ہے تو دیکھو یہ حرکت مستدیرہ ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اینیہ بھی ہے کیونکہ اس میں شعلہ کا مکان بدلتا رہتا ہے پس معلوم ہوا کہ حرکت اینیہ حرکت مستدیرہ بھی ہوتی ہے صرف حرکت مستقیمہ ہی نہیں ہوتی لہذا شارح کا حرکت مستقیمہ کی تفسیر حرکت اینیہ کے ساتھ کرنا درست نہیں ہے شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ شعلہ جوالہ کی حرکت کو جو مستدیرہ کہا جاتا ہے یہ لغت کے اعتبار سے ہے نہ کہ اصطلاح کے اعتبار سے ، اصطلاح

کے اعتبار سے تو یہ حرکت مستقیمہ ہی ہے کیونکہ اس میں مکان بدل رہا ہے خلاصہ یہ ہوا کہ جس حرکت کی وجہ سے متحرک کا مکان بدل جائے وہ اصطلاحاً حرکت مستقیمہ ہے خواہ استقامت کے ساتھ ہو یا استدارہ وغیرہ کے ساتھ پس حرکت مستقیمہ کی تفسیر حرکت اینیہ کے ساتھ درست ہے اور حرکت مستدیرہ اصطلاح میں حرکت وضعیہ کو کہا جاتا ہے کہ جسم ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف حرکت کرے اس طور پر کہ جسم اپنے مکان سے نہ ہٹے جیسے چکی کا پاٹ اپنے مکان پر رہتا ہوا گھومتا رہتا ہے کہ اس کی وضع تو بدلتی رہتی ہے مگر اپنے مکان سے نکل کر دوسرے مکان میں منتقل نہیں ہوتا،

ونظائرھا۔ شعلۂ جوالہ کی نظیر حرکت مُدَحْرَجہ ہے، کسی گول چیز کو لُڑھکایا جائے تو وہ شئے استدارہ کے ساتھ اس طرح حرکت کرتی ہے کہ اس کا مکان بدلتا رہتا ہے پس یہ بھی لغت کے اعتبار سے اگرچہ مستدیرہ ہے مگر اصطلاحاً یہ مستقیمہ ہے، کیونکہ اس میں مکان بدل رہا ہے،

کما صرح بہ بعض المحققین۔ بعض محققین کا مصداق میر سید شریف جرجانی ہیں انہوں نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ شعلہ جوالہ وغیرہ کی حرکت لغت کے لحاظ سے مستدیرہ ہے اصطلاح کے اعتبار سے نہیں اصطلاحاً تو وہ مستقیمہ ہی ہے

ومتی کان کذلک الخ۔ یہ دلیل کا کبریٰ ہے کذلک سے مراد غیر قابل للحرکۃ المستقیمہ ہے کہ جب فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا ہے تو وہ بسیط ہے،

اما انہ لا یقبل الحرکۃ المستقیمۃ الخ۔ دلیل کے صغریٰ کو ثابت کرتے ہیں کہ صغریٰ میں جو یہ کہا گیا ہے کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز حرکت مستقیمہ کو قبول کرتی ہے وہ ایک جہت کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور دوسری جہت کو چھوڑتی ہے اور ہر وہ شئے جس کی یہ شان ہو وہ محدد الجہات نہیں ہو سکتی یعنی اس کے ذریعہ سے جہات کی تحدید نہیں ہو سکتی بلکہ اس سے قبل ہی جہات کی تحدید ہونا ضروری ہے پس اگر فلک بھی حرکت مستقیمہ کو قبول کرے تو وہ بھی محدد الجہات نہیں رہے گا بلکہ اس سے قبل ہی جہات کی تحدید لازم آئے گی حالانکہ فلک ایسا نہیں ہے کہ اس سے قبل ہی جہات کی تحدید ہو جائے بلکہ وہ تو محدد الجہات ہوتا ہے جیسا کہ ابھی فصل سابق میں ثابت کیا گیا ہے پس ثابت ہو گیا کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا ہے[عـہ]، یہ دلیل بھی صغریٰ و کبریٰ پر مشتمل ہے کل ما یقبل الحرکۃ المستقیمۃ الخ صغریٰ ہے اور کل ما ھٰذا شانہ الخ کبریٰ ہے، صغریٰ کی وضاحت یہ ہے کہ جو شئے حرکت مستقیمہ کو قبول کرتی ہے چونکہ وہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوتی ہے اس لئے وہ ضرور ایک جہت کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور دوسری جہت کو چھوڑتی ہے مثلاً اگر اپنے مکان سے اوپر والے مکان کی طرف حرکت کرے تو وہ جہت فوق کی طرف متوجہ ہوگی اور جہت تحت کی تارک ہوگی اور اگر نیچے والے مکان کی طرف حرکت کرے تو اس کا برعکس ہوگا کہ جہت تحت کی طرف متوجہ اور فوق کی تارک ہوگی اسی طرح دائیں اور بائیں حرکت کرنے میں ہے، اور کبریٰ کی وضاحت یہ ہے کہ جو چیز بھی ایسی ہو کہ ایک جہت کی تارک دوسری کی طرف متوجہ ہو تو وہ شئے خود محدد الجہات نہیں ہو سکتی یعنی اس کے ذریعہ جہات کی تحدید نہیں ہو سکتی بلکہ اس سے قبل ہی اوپر یا نیچے یا دائیں اور بائیں جہات کا متعین ہونا ضروری ہوگا کیونکہ ان جہات کی طرف حرکت کرنا یا ان کو چھوڑنا اسی وقت تو ہو سکتا ہے جب اس سے قبل جہات کا وجود و تعین ہو،

[عـہ] اس سے معلوم ہوا کہ فلک کا بسیط ہونا اسکے محدد جہات ہونے پر موقوف ہے اور محدد جہات صرف فلک اعظم ہوتا ہے جیسا کہ صـ۳۹۱ پر معلوم ہو چکا پس بسیط ہونا بھی صرف فلک اعظم کا ثابت ہوگا پس دعویٰ عام ہوا اور دلیل خاص۔ فلا تغفل۔ ہذا ما وعدناہ فی حاشیۃ صـ۳۹۱

بہر حال حاصل یہ نکلا کہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرنے والی شئے محدد الجہات نہیں ہوسکتی اور فلک چونکہ محدد الجہات ہوتا ہے اس لئے وہ حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرسکتا،

اذا فرض متحرکۃ بہا الخ شارح جو یہ قید لگائی ہے وہ اس وجہ سے کہ صرف حرکت مستقیمہ کو قبول کرنے سے ایک جہت کی طرف متوجہ ہونا اور دوسری کا تارک ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ قبول کرنے کا مطلب تو استعداد و صلاحیت کا ہونا ہے حرکت مستقیمہ کی استعداد و صلاحیت تو اس وقت بھی ہے جبکہ وہ ساکن ہو حرکت نہ کرے اور سکون کی حالت میں توجہ الی الجہۃ اور ترک جہت نہیں ہوتا بلکہ یہ چیز اسوقت لازم آتی ہے جب کہ حرکت مستقیمہ کے ساتھ اس کا حرکت کرنا فرض کیا جائے جب وہ جسم حرکت کرے گا تب توجہ اور ترک لازم آئے گا،

فیہ نظر اذ لا یلزم الخ ماتن نے جو قبلہٗ کہا ہے شارح اس پر اشکال کرتے ہیں کہ فلک کے حرکت مستقیمہ قبول کرنے سے جہات کا فلک کے وجود سے پہلے متعین ہونا لازم نہیں آتا بلکہ اس کی حرکت سے پہلے متعین ہونا لازم آتا ہے کیونکہ جب وہ حرکت کرکے ایک جہت کی طرف متوجہ ہوگا اور ایک جہت کو چھوڑے گا تو اس حرکت سے پہلے جہات کا متعین ہونا ضروری ہوگا نہ کہ فلک کے وجود سے پہلے اور جہات کا اس کی حرکت سے قبل متعین ہوجانا یہ کوئی محال نہیں ہے محال تو فلک کے وجود سے پہلے جہات کا متعین ہونا ہے کیونکہ فلک کے وجود سے قبل اگر تحدد جہات ہوگیا تو فلک محدد جہات نہ رہے گا حرکت فلک سے قبل تحدد جہات میں فلک کے محدد الجہات ہونے پر کوئی زد نہیں پڑتی کیونکہ کہا جاسکتا ہے کہ فلک کے ذریعہ اولاً جہات کا تحدد ہوگیا پھر ان کی طرف فلک نے حرکت کی، اس لئے ماتن کیلئے مناسب تھا کہ قبلہ نہ کہتے بلکہ اتنا کہنے پر اکتفا کرتے فالجہات لا تکون متحددۃً بہ کہ ہر وہ شئے جسکی شان یہ ہو کہ وہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرے اس سے جہات متعین نہیں ہونگی کیونکہ اگر اس سے جہات کی تحدید ہو تو اس کا جہت کے ساتھ حرکت کرنا لازم آئے گا نہ کہ جہات کی طرف یا جہت سے حالانکہ حرکت جہت کی طرف یا جہت سے ہوتی ہے جہت کے ساتھ نہیں ہوتی، مگر شارح نے المناسب فرمایا الواجب نہیں اس لئے کہ ماتن کے کلام کی توجیہ کی جاسکتی ہے کہ "لا بہ" قبلہٗ سے بدل الغلط ہے اور بدل الغلط میں مبدل منہ مقصود ہی نہیں ہوتا گویا کہ قبلہٗ مذکور ہی نہیں ہے اور عبارت صرف یہ ہوگی فالجہات متحددۃ لا بہ، اور یہ لائے نفی اگرچہ ظاہر میں متحددۃ سے مؤخر ہے مگر حقیقۃً اس پر مقدم ہے اب عبارت اس طرح ہوجائے گی فالجہات لا متحددۃً بہ ای لا تکون متحددۃً بہ پس جو عبارت یہاں ہونی چاہئے تھی تاویل و توجیہ کے بعد ماتن کی عبارت بھی اسی کی طرف لوٹ آئی

والفلک لیس کذلک الخ اور فلک ایسا نہیں ہے کہ اس کے ساتھ جہات کی تحدید نہ ہو بلکہ وہ تو محدد الجہات ہے اس کے ساتھ جہات کی تحدید ہوتی ہے جیسا کہ فصل سابق میں گذر چکا ہے، جب فلک ایسا نہیں ہے تو وہ حرکت مستقیمہ کو بھی قبول نہیں کرے گا، یہاں تک دلیل کا صغریٰ ثابت ہوا ہے، کبریٰ کا اثبات اگلی عبارت میں ہے،

ومتیٰ کان کذلک وجب ان یکون بسیطاً اذ لو کان مرکباً فاما ان یکون کل واحد من اجزائہ ای بسائطہ علیٰ شکل طبعی او قسری او یکون بعضہا علیٰ شکل طبعی وبعضہا علیٰ شکل قسری لا سبیل الی الاول والا لکان کل واحد منہا کرۃ لان الشکل الطبعی للبسیط

هو شكلُ الكُرةِ قالوا لان الطبيعةَ فى الجسمِ البسيطِ واحدةٌ والفاعلُ الواحدُ فى القابلِ الواحدِ لا يفعل الّا فعلاً واحدًا وكلُّ شيئٍ سِوى الكُرَي ففيه افعالٌ مختلفةٌ فانّ المُضلّعَ من الاَشكالِ يكونُ جانبٌ منه خطًّا وآخرُ سطحًا وآخرُ نقطةً ولو كان كلُّ واحدٍ منها كُرةً لاستحالَ ان يحصُلَ من مجموعِها سطحٌ كُريٌّ متصلُ الاجــــــــــزاءِ

ترجمہ اور جب ایسا ہے تو واجب ہے کہ فلک بسیط ہو اس لئے کہ اگر مرکب ہو پس یا تو اس کے اجزاء یعنی اس کے بسائط میں سے ہر ہر واحد شکل طبعی پر ہوگا یا شکل قسری پر یا ان میں سے بعض شکل طبعی پر اور بعض شکل قسری پر ہوں گے اول کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے ورنہ تو البتہ ان اجزاء میں سے ہر ہر واحد کُری (گول) ہوگا اس لئے کہ بسیط کی شکل طبعی وہ شکلِ کُرہ ہوتی ہے، فلاسفہ نے کہا ہے اس لئے کہ جسم بسیط کے اندر طبیعت واحد ہوتی ہے اور ایک فاعل ایک قابل کے اندر ایک ہی فعل انجام دیتا ہے اور کُرہ کے علاوہ ہر چیز میں مختلف افعال ہوتے ہیں اس لئے کہ شکلوں میں سے متعدد ضلعوں والی شکل اس کی ایک جانب خط اور دوسری جانب سطح اور تیسری جانب نقطہ ہوتا ہے اور اگر ان میں سے ہر ایک کُرہ ہو تو اُن کے مجموعہ سے ایسی کُروی سطح کا جس کے اجزاء متصل ہوں حاصل ہونا محال ہے۔

تشریح ومتی کان کذلک الخ۔ دلیل کا کبریٰ ثابت کرتے ہیں کہ جو چیز حرکت مستقیمہ کو قبول نہ کرے وہ بسیط ہوتی ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر وہ بسیط نہ ہو بلکہ مرکب ہو تو اس کے اجزاء ضرور ہوں گے اب اس کے اجزاء تین حال سے خالی نہیں یا تو ہر ہر جزء شکل طبعی پر ہوگا یا شکلِ قسری پر ہوگا یا بعض اجزاء شکل طبعی پر اور بعض شکل قسری پر ہوں گے اور تینوں صورتیں باطل ہیں، جب مرکب ہونے کی حالت میں تین صورتیں ہیں اور تینوں باطل ہیں تو مرکب ہونا بھی باطل ہے اس لئے اس کا بسیط ہونا متحقق اور ثابت ہوگیا رہی یہ بات کہ یہ تینوں صورتیں کس طرح باطل ہیں اس کا بیان عنقریب آرہا ہے،

من اجزائہا۔ اجزاء اگرچہ جمع کا صیغہ ہے جس کا اطلاق کم سے کم تین پر ہوتا ہے مگر یہاں ما فوق الواحد مراد ہے تاکہ یہ مرکب من الجزئین کو بھی شامل ہوجائے،

ای بسائطہا۔ شارح نے اجزاء کی تفسیر بسائط کے ساتھ اس لئے کی ہے کہ ماتن نے آگے چل کر فرمایا ہے کہ اس مرکب کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء اگر شکل طبعی پر ہوگا تو وہ کُرہ ہوگا اس لئے کہ بسیط کی شکل طبعی کُرہ ہوتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ماتن نے اجزاء سے مراد اجزاء بسائط لئے ہیں کیونکہ اگر مرکب کے اجزاء مرکب ہوں تو اُن کا کُروی ہونا کوئی ضروری نہیں، اس لئے اجزاء مرکبہ مراد نہیں ہوسکتے، پس اگر وہ مرکب بسائط سے مرکب ہے تو یہی اجزاء بسائط مراد ہوجائیں گے اور اگر مرکبات سے مرکب ہے تو پھر اُن اجزاء مرکبہ کے اجزاء مراد ہوں گے اگر یہ اجزاء بھی مرکب ہوں تو ان کے اجزاء مراد ہوں گے اس لئے کہ مرکب کی تجزی کی انتہا تو خارج کے اعتبار سے بسائط ہی پر ہونا ضروری ہے پس تجزی ہوتے ہوتے جن بسائط پر انتہا ہوگی وہی اجزاء بسائط مراد ہوں گے،

علیٰ شکل طبعی او قسری ۔ شکل طبعی اس شکل کو کہتے ہیں جس کا تقاضہ خود جسم کی طبیعت کرتی ہو اور شکل قسری خلاف طبیعت شکل کو کہتے ہیں یعنی کسی جسم کو زبردستی اس کی طبیعت کے تقاضہ کے خلاف شکل پر کر دیا گیا تو یہ شکل قسری ہوگی۔ قسر کے معنی جبر اور زبردستی کے آتے ہیں،

او یکون بعضہا الخ ماتن نے تو دو ہی احتمال ذکر کئے تھے کہ ہر ہر جزر یا تو شکل طبعی پر ہوگا یا شکل قسری پر لیکن چونکہ عقلی اعتبار سے تیسرا احتمال بھی نکلتا ہے کہ بعض اجزار کی شکل طبعی اور بعض کی قسری ہو اس لئے شارح نے اس احتمال ثالث کا اضافہ کر دیا ہے اور ماتن نے اس احتمال کو اس لئے ذکر نہیں کیا کہ یہ احتمال بھی اسی دلیل سے باطل ہے جس سے پہلے دو احتمال باطل ہیں،

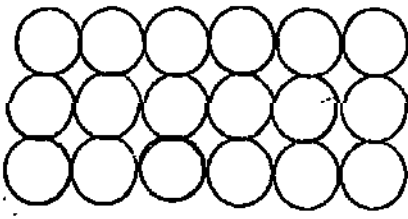
لاسبیل الی الاول الخ۔ یہ مذکورہ تین احتمالات میں سے پہلے احتمال کا بطلان ہے کہ اگر مرکب کے اجزار میں سے ہر ہر جزر شکل طبعی پر ہوگا تو ان میں سے ہر ایک کروی (گول) ہوگا اس لئے کہ اس کے اجزار بسائط ہیں اور بسیط کی شکل طبعی کرہ ہوتی ہے اور جب سب اجزار شکل کروی پر ہوں گے تو ان کے مجموعہ سے متصل الاجزار سطح حاصل نہیں ہوگی درمیان میں خلا رہ جائیگی پس فلک متصل الاجزار نہ رہے گا حالانکہ فلک متصل الاجزار ہے پس معلوم ہوا کہ تمام اجزار کا شکل طبعی پر ہونا باطل ہے،

ھو شکل الکرۃ ۔ ماتن نے ھو الکرۃ کہا ہے کہ بسیط کی شکل طبعی کرہ ہے اس پر چونکہ اشکال ہو سکتا ہے کہ کرہ تو ذو شکل یعنی متشکل ہے نہ کہ شکل، تو ماتن نے شکل کو کرہ کیسے کہدیا ھو الکرۃ کے بجائے ھو کُرَیٌّ کہنا چاہئے تھا اس لئے شارح نے متن کی توجیہ کرتے ہوئے درمیان میں شکل کا اضافہ کر دیا کہ یہاں مضاف محذوف ہے اور اصل عبارت ھو شکل الکرۃ ہے مطلب یہ ہے کہ بسیط کی شکل طبعی شکل کرہ ہوتی ہے مگر شارح کی اس توجیہ سے متن کا اعراب متغیر ہوگیا ہے لفظ الکرۃ متن میں خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے شکل مضاف کا اضافہ کرنے کے بعد یہ مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہوگیا اور شرح کی عبارت متن کے ساتھ اس طرح ملانا کہ اعراب متغیر ہو جائے مناسب نہیں اس لئے شارح کو ھو الکرۃ کے بعد ای شکل الکرۃ کہنا چاہئے تھا تاکہ متن کے اعراب میں کوئی تغیر نہ ہوتا،

قالوا لان الطبیعۃ الخ بسیط کی شکل طبعی کرہ کیوں ہوتی ہے؟ شارح اس کی وجہ بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ شکل طبعی طبیعت کے تقاضہ سے ہوتی ہے یعنی شکل طبعی کا فاعل طبیعت ہوتی ہے اور جسم بسیط کی طبیعت واحد ہوتی ہے کیونکہ وہ اجزار مختلفۃ الطبائع سے مرکب نہیں ہوتا اور فاعل واحد سے فعل واحد ہی صادر ہوتا ہے متعدد افعال کا صدور اس سے محال ہے کیونکہ فلاسفہ کے یہاں قاعدہ ہے الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد تو یہاں پر شکل کا فاعل یعنی طبیعت واحد ہے اور شکل کو قبول کرنے والا یعنی جسم بسیط وہ بھی واحد ہے تو یہ فاعل واحد قابل واحد میں فعل واحد ہی انجام دے سکتا ہے افعال متعددہ مختلفہ کو انجام نہیں دے سکتا پس بسیط کی طبیعت جسم بسیط کے اندر صرف ایسی شکل پیدا کر سکتی ہے جس میں ایک ہی فعل ہو متعدد افعال نہ ہوں اور ایسی شکل جس میں صرف ایک ہی فعل ہو وہ شکل کرہ ہی ہے، کرہ کے علاوہ دیگر اشکال میں افعال متعددہ پائے جاتے ہیں اس لئے کہ شکل کروی

ہیں تو صرف ایک سطح مستدیر پائی جاتی ہے جو اس کرہ کیلئے محیط ہوتی ہے اس میں کوئی خط اور نقطہ وغیرہ نہیں ہوتا۔ اور کرہ کے علاوہ جتنی بھی شکلیں ہیں مثلاً شکل مثنیٰ، شکل مثلث، شکل مربع وغیرہ ان میں متعدد اور مختلف افعال پائے جاتے ہیں مثلاً شکل مثنیٰ ⬭ میں اوپر اور نیچے کی دو جانبوں میں دو قوس دار سطح ہیں اور دائیں بائیں طول کی جانب میں دو نقطے ہیں، اور جانب عرض میں دو قوس دار خط ہیں، اور شکل مثلث △ میں بعض جانب میں سطوح اور بعض جانب میں خطوط اور بعض جانب میں نقطے ہیں، اسی طرح شکل مربع □ میں بھی سطوح خطوط اور نقاط پائے جاتے ہیں، غرض کہ مضلّع یعنی چند اضلاع اور اطراف والی جو بھی شکل ہوگی اس میں مختلف افعال پائے جائیں گے لہذا وہ بسیط کی شکل نہیں ہوسکتی بسیط کی شکل طبعی صرف کروی ہی ہوسکتی ہے وہو المطلوب

والفاعل الواحد فی القابل الواحد الخ فاعل واحد قابل واحد میں فعل واحد ہی انجام دے سکتا ہے مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ یہ اسی وقت تو ہے جبکہ فاعل واحد میں جہت بھی واحد ہو اور اگر فاعل واحد میں جہات متعدد ہوں تو اس سے افعال متعددہ کا صدور ہوسکتا ہے تو ممکن ہے کہ کسی بسیط میں جہات متعددہ ہوں تو اس کی شکل طبعی غیر کروی بھی ہوسکتی ہے،

ولو کان کل واحد منها الخ۔ اوپر بتلایا تھا کہ مرکب کے اجزاء اگر تمام شکل طبعی پر ہوں گے تو ہر ہر جزء کروی شکل کا ہوگا اب یہاں سے اسی کی تکمیل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب ہر ہر جزء کرہ ہوگا تو ان اجزاء کے مجموعہ سے متصل الاجزاء سطح کا حاصل ہونا محال ہوگا کیونکہ یہ بات مشاہد اور ظاہر ہے کہ متعدد کرات سے مل کر سطح متصل حاصل نہیں ہوسکتی بلکہ درمیان میں خالی جگہ رہ جائے گی ھکذا! حالانکہ فلک متصل الاجزاء ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ تمام اجزاء کا شکل طبعی پر ہونا باطل ہے، یہاں تک مذکورہ تین احتمالات میں سے پہلے احتمال کے بطلان کا بیان ہوا دوسرے دو احتمالات (تمام کا شکل قسری پر ہونے یا بعض کا طبعی پر بعض کا قسری پر ہونے) کا بطلان اس سے اگلی عبارت میں آرہا ہے،

ولاسبیلَ الی الثانی والثالثِ لانہ لولم یکن کلُّ واحدٍ منہا او بعضہا کُرۃً فیکون طالبًا للشکل الطبعی فیکون قابلاً للحرکۃِ المستقیمۃِ فانَّ تغیّرَ الشکلِ لا یخلو عن حرکۃٍ أینیۃٍ ھف لایخفیٰ علیک اَنّ الثابتَ فیما سبقَ استحالۃُ ان یکونَ الفلکُ قابلاً للحرکۃِ المستقیمۃِ والمفیدُ ھٰھنا استحالۃُ اَنْ تکونَ اجزاءُہٗ قابلۃً لھا وقد یُقالُ اذا کانَ اجزاءُہٗ قابلۃً للحرکۃِ المستقیمۃِ کانت جہاتُ حرکاتِہا متقدمۃً علیہا وھی متقدمۃٌ علیہ لتقدّمِ الجزءِ علی الکلِّ فیلزم ان یکونَ الجہاتُ متقدمۃً علیہ فلم یکن محدِّدًا لہا ھذا خلفٌ وفیہ بحثٌ اَمّا اَوّلاً فلانّ جزءَ الفلکِ اِذا تحرّکَ علٰی دائرۃٍ مرکزُھا مرکزُ العالَمِ فھو لم یتحرّکْ الی احدی جہتَیِ الفوقِ والتحتِ فلم یلزم تحدُّدُھما قبلَ المحدِّدِ والمحدِّدُ انما یحدِّدُھما دونَ سائرِ الجہاتِ واَمّا ثانیًا فلانّ اللازمَ تقدُّمُ جہاتِ حرکاتِہا علٰی حرکاتِہا لا علیہا

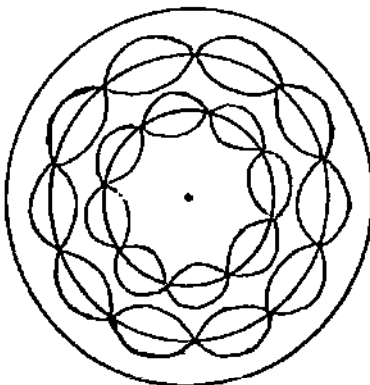
ترجمہ اور دوسرے اور تیسرے احتمال کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ اگر ان (اجزاء) میں سے ہر ایک یا ان میں سے بعض کرہ نہ ہوں تو وہ طبعی شکل کو طلب کرنے والا ہوگا پس وہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرنے والا ہو جائے گا اس لئے کہ شکل کا بدلنا حرکت اینیہ سے خالی نہیں یہ خلافِ ماثبتَ ہے، تجھ پر یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ ماقبل میں جو بات ثابت ہوئی ہے وہ اس بات کا محال ہونا ہے کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول کرنے والا ہو اور اس جگہ جو بات مفید ہے وہ اس بات کا محال ہونا ہے کہ فلک کے اجزاء اس (حرکت مستقیمہ) کو قبول کرنیوالے ہوں اور کبھی کہا جاتا ہے کہ جب اس کے اجزاء حرکت مستقیمہ کو قبول کرنیوالے ہوں گے تو اُن (اجزاء) کی حرکات کی جہات اُن پر مقدم ہونگی اور وہ (اجزاء) اس (فلک) پر مقدم ہیں جزء کے کل پر مقدم ہونے کی وجہ سے پس یہ بات لازم آئے گی کہ جہات فلک پر مقدم ہوں پس فلک جہات کی تحدید کرنیوالا نہیں رہے گا اور یہ خلافِ مفروض ہے اور اس میں بحث ہے بہر حال اولاً پس اس لئے کہ فلک کا جزء جب ایسے دائرہ پر حرکت کرے جس کا مرکز عالم کا مرکز ہو پس وہ جہت فوق اور جہت تحت میں سے کسی ایک کی طرف حرکت نہیں کرے گا پس ان دونوں (فوق اور تحت) کا محدِّد سے قبل متعین ہونا لازم نہ آئیگا اور محدِّد صرف انھیں دونوں کی تحدید کرتا ہے نہ کہ تمام جہات کی اور بہر حال ثانیاً پس اس لئے کہ جو بات لازم آتی ہے وہ اِن (اجزاء فلک) کی حرکات کی جہات کا مقدم ہونا ہے ان کی حرکات پر نہ کہ اِن (اجزاء) پر،

تشریح لاسبیل الی الثانی والثالث الخ مذکورہ تین احتمالات میں سے دوسرے اور تیسرے احتمال کا بطلان بیان کرتے ہیں، دوسرے احتمال کے بطلان کی تقریر تو یہ ہے کہ اگر ان اجزاء میں کوئی بھی جزء شکل طبعی (شکل کرہ) پر نہ ہوں بلکہ تمام کے تمام شکل قسری پر ہوں مثلاً تمام اجزاء شکل مربع (چوکور) پر ہوں تو ان کے مجموعہ سے سطح متصل تو حاصل ہو جائے گی مگر خرابی اس میں یہ لازم آئے گی کہ جو شے قسراً و جبراً شکل قسری پر ہوتی ہے تو وہ قسر اور جبر ختم ہونے کے بعد شکل طبعی کی طرف لوٹتی ہے تو جب فلک کے اجزاء سے قسر زائل ہوگا تو یہ بھی شکل مربع سے شکل کرہ کی طرف لوٹیں گے اور شکل کے تغیر کیلئے حرکت اینیہ ہونا ضروری ہے اور حرکت اینیہ حرکت مستقیمہ ہی ہے جیسا کہ صلا ۳۹۶ پر تبلایا جاچکا ہے پس فلک حرکت مستقیمہ کو قبول کرنیوالا ہو جائے گا حالانکہ اس سے قبل دلیل سے ثابت کیا جاچکا ہے کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا پس خلافِ ماثبت لازم آئے گا اس لئے فلک کے تمام اجزاء کا شکل قسری پر ہونا باطل ہے، تیسرے احتمال کا بطلان بھی مذکورہ دونوں احتمالوں کے بطلان کی دلیل سے سمجھ میں آجاتا ہے کہ اگر بعض اجزاء کرہ اور بعض غیر کرہ ہوں گے تو جتنے حصہ میں فلک کے اجزاء کروی ہوں گے وہاں تو سطح متصل پیدا نہیں ہوگی اور جتنے حصہ میں غیر کرہ ہوں گے وہاں اجزاء کا شکل طبعی کی طرف لوٹنا اور فلک کا حرکت مستقیمہ کو قبول کرنا لازم آئے گا، شارح نے اولبعضہا کرۃً کہکر اسی تیسرے احتمال کی طرف اشارہ کیا ہے،

فائدہ، تغیر الشکل الخ شکل کے تغیر کے لئے حرکت مستقیمہ یعنی حرکت اینیہ کا ہونا ضروری ہے مثلاً اگر مربع شکل ☐ کو کرہ میں تبدیل کیا جائے تو ظاہر ہے کہ مربع کے چاروں کونوں کو نیچے اوپر کو حرکت دیکر دبانا پڑے گا جس سے کہ وہ گول ہو جائے اور حرکت دینے سے ان چاروں کونوں والے حصوں کا مکان بدلے گا اور ایک مکان سے دوسرے مکان کیطرف حرکت حرکتِ اینیہ ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ تغیر شکل کیلئے حرکت اینیہ کا ہونا ضروری ہے،

لاینبغی علیک ان الثابت الخ شارح ھذا خلف پر اعتراض کرتے ہیں کہ خلافِ ماثبت لازم کہاں آتا ہے اس لئے کہ ماقبل میں تو یہ ثابت کیا گیا ہے کہ فلک کا حرکت مستقیمہ کو قبول کرنا محال ہے اور یہاں پر جو لازم آرہا ہے وہ فلک کا نہیں بلکہ فلک کے اجزار کا حرکت مستقیمہ کو قبول کرنا ہے کیونکہ بات فلک کے اجزار کے متعلق ہی چل رہی ہے ،

وقد یقال اذا کانت الخ اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں کہ ھذا خلف کا مطلب یہ ہے کہ فلک کے بارے میں فصلِ سابق میں جو یہ ثابت ہوچکا ہے کہ وہ محدد الجہات ہے اس کے خلاف لازم آئے گا اور وہ اس طرح کہ جب فلک کے اجزار حرکت مستقیمہ کو قبول کریں گے تو جن جہات کی طرف وہ حرکت کریں گے وہ جہات اُن اجزار کی حرکات پر مقدم ہوں گی کیونکہ حرکت مستقیمہ کسی نہ کسی جہت ہی کی طرف ہوتی ہے تو اجزار کے حرکات کی جہات مقدم ہوں گی حرکات اجزار پر اور اجزار مقدم ہیں فلک پر کیونکہ جزر کُل پر مقدم ہوتا ہے پس جہات مقدم ہوں گی فلک پر ، اور جب جہات فلک سے پہلے ہی موجود ہوجائیں گی تو لازم آئے گا کہ فلک سے جہات کی تحدید اور تعیین نہیں ہے ، جہات تو فلک سے قبل ہی موجود ہیں پس فلک محدد الجہات نہیں رہے گا حالانکہ فصل سابق میں ثابت ہوچکا ہے کہ فلک محدد الجہات ہے پس خلاف ماثبت لازم آگیا لہٰذا ماتن کا ھذا خلف کہنا درست ہے کوئی اشکال نہیں ہے ،

وفیہ بحث اَمّا اوّلاً الخ شارح جواب مذکور کو اُس پر دو طریقے سے اعتراض کرکے رَد کرتے ہیں پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ ہم فلک کے اجزار کو ایسی شکلوں پر فرض کرتے ہیں کہ جس سے شکل کرہ کی طرف تبدیلی کیلئے ان کو فوق اور تحت کی طرف حرکت کرنی نہیں پڑے گی بلکہ یمین وشمال وغیرہ کی طرف حرکت کرنی ہوگی پس فوق اور تحت کا ان اجزار کی حرکات پر مقدم ہونا لازم نہیں آئے گا مثلاً ہم اُن اجزار کو شکل مثنّیٰ ⬭ پر فرض کریں یہ شکل مثنّیٰ اوپر اور نیچے سے تو گول ہوتی ہے دائیں اور بائیں سے نوکدار ہوتی ہے اس کو کرہ میں تبدیلی کیلئے اوپر نیچے حرکت کرنے کی ضرورت نہیں ، دائیں اور بائیں سے حرکت کرکے کُروی شکل بن جائے گی جس کو شارح نے اس طرح بیان کیا ہے کہ فلک کے اجزار جب ایسے دائرے پر حرکت کریں جس کا مرکز وہی ہو جو پورے عالَم کا مرکز ہے تو وہ فوق اور تحت کی طرف حرکت نہیں کریں گے شارح کی اس تعبیر کا حاصل وہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے اس لئے کہ شکل مثنّیٰ کی صورت میں فلک کے اجزار کُرہ بننے کیلئے ایک ایسے دائرہ پر حرکت کریں گے جس کا مرکز پورے فلک یعنی پورے عالَم کا مرکز ہوگا جس کی شکل یہ ہے

دیکھو اس نقشہ میں فلک کے اجزار شکلِ مثنّیٰ پر ہیں اور ان کے بیچ میں جو گول لکیریں کھینچی گئی ہیں یہ دائرے ہیں ، ان میں سے ہر دائرہ کا مرکز وہی بیچ کا نقطہ ہے جو پورے عالَم (سب سے اوپر کی گول سطح) کا مرکز ہے ، اب دیکھو کہ جب ہر ہر جزر کرہ میں تبدیل ہوگا تو وہ اس دائرہ پر تھوڑا تھوڑا دائیں اور بائیں حرکت کرنے سے کُرہ بن جائے گا اوپر اور نیچے کی طرف حرکت کرنی نہیں پڑے گی کیونکہ اوپر اور نیچے سے تو وہ پہلے ہی سے گول ہے پس فوق اور تحت کا تحدد سے پہلے تعین اور تحدد لازم نہیں آئے گا ، اس پر کوئی یہ کہنے لگے کہ چلئے فوق اور تحت کا تو تحدد سے پہلے تحدد

ولعینٗ لازم نہیں آیا لیکن یمین وشمال کا تو محدّد سے پہلے تحدّد لازم آگیا تو فلک پھر محدد الجہات نہیں رہا تو شارح رح
والمحدّد انما یحدد دھما الخ سے اس کا جواب دیتے ہیں کہ محدّد یعنی فلک جو تحدید کرتا ہے وہ صرف فوق اور تحت
کی کرتا ہے نہ کہ باقی جہات یمین وشمال وغیرہ کی اس لئے اگر یمین وشمال کی تحدید محدّد سے قبل ہو جائے تو فلک کے
محدد الجہات ہونے میں اس سے کوئی خلل واقع نہیں ہوتا،

واَمّا ثانیًا الخ یہ دوسرا اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فلک کے اجزاء کے حرکت مستقیمہ کرنے کی وجہ سے ان کی حرکات
کی جہات کا مقدم ہونا حرکات ہی پر تو لازم آتا ہے اجزاء پر تو مقدم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ممکن ہے اجزاء کا وجود پہلے ہوچکا
ہو بعد میں جہات کا وجود ہوا ہو پھر ان جہات کی طرف ان اجزاء کی حرکت ہوئی ہو پس جہات حرکات پر تو مقدم ہوئیں
اجزاء پر مقدم نہیں ہوئیں اور اس صورت میں کوئی خرابی نہیں، خرابی تو اس وقت ہے جب کہ جہات مقدم ہوں اجزاء
پر، کیونکہ اس صورت میں یوں کہا جائیگا کہ جہات مقدم ہوگئیں اجزاء پر اور اجزاء مقدم ہیں فلک پر لِتقدم الجزء علی الکل
پس جہات مقدم ہوئیں فلک پر، اور یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ یہاں تو جہات مقدم ہوئیں حرکاتِ اجزاء پر اور
ظاہر ہے کہ حرکاتِ اجزاء کا فلک پر مقدم ہونا ضروری نہیں فلک کے اجزاء کی حرکات فلک کے وجود کے بعد بھی ہو سکتی
ہیں ہاں فلک کے اجزاء کا فلک پر مقدم ہونا ضروری ہے کیونکہ جزء اپنے کل پر مقدم ہوتا ہے،

متن

فصل فی اَنّ الفلکَ قابلٌ للحرکۃِ المستدیرۃ ای الوضعیۃ لانّ کلَّ جزءٍ من اجزائہ المفروضۃ فیہ ھذا مبنی علیٰ اَنّ الفلکَ متصلٌ واحدٌ لاجُزءَ فیہ بالفعل لایختص بما ای طبیعۃٍ تقتضی حصولَ وضعٍ معین ومحاذاۃٍ متعینۃٍ لتساوی الاجزاء فی الطبیعۃِ اوردَ علیہ اَنّ البساطۃَ التی یُستَدَلُّ بہا علیٰ اَنّ الفلکَ قابلٌ للحرکۃِ المستدیرۃِ دَالّۃٌ علیٰ انہ غیرُ قابلٍ لہا لانہ اذا تحرّکَ علی الاستدارۃ فَاِمّا اَنْ یتحرّکَ الیٰ جمیع الجوانب وھو محالٌ بالضرورۃ اوالیٰ بعضہا دونَ بعضٍ وانہ ترجیحٌ بلا مرجّحٍ

ترجمہ

ترجمہ: یہ فصل اس بارے میں ہے کہ فلک حرکت مستدیرہ یعنی حرکت وضعیہ کو قبول کرنیوالا ہے اس لئے کہ
اس کے اندر فرض کئے گئے اجزاء میں سے ہر ہر جزء۔ یہ اس بات پر مبنی ہے کہ فلک متصل واحد ہے اس
میں بالفعل کوئی جزء نہیں ہے، نہیں مخصوص ہے ایسی چیز یعنی طبیعت کے ساتھ جو کسی معین وضع اور متعین محاذاۃ کے
حاصل ہونے کا تقاضہ کرے، اجزاء کے برابر ہونیکی وجہ سے طبیعت میں، اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ وہ بساطت جس کے
ذریعہ اس بات پر استدلال کیا جاتا ہے کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول کرنیوالا ہے وہی (بساطت) اس بات پر دلالت
کرنے والی ہے کہ وہ حرکت مستدیرہ کو قبول کرنیوالا نہیں ہے اس لئے کہ جب وہ استدارہ کے طریقہ پر حرکت کرے گا
تو یا تو وہ تمام جانبوں کی طرف حرکت کرے گا اور یہ بدیہی طور پر محال ہے یا بعض جوانب کی طرف حرکت کرے گا نہ کہ بعض
کی طرف اور یہ بیشک ترجیح بلا مرجح ہے،

تشریح: فصل فی ان الفلک الخ۔ اس فصل میں تین احکام ذکر کئے گئے ہیں پہلا حکم تو یہ ہے کہ فلک

حرکتِ مستدیرہ کو قبول کرتا ہے دوسرا حکم یہ ہے کہ فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیر ہوتا ہے تیسرا حکم یہ ہے کہ فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستقیم نہیں ہوتا، مصنف نے ہر حکم کو دلیل سے ثابت کیا ہے،

ای الوضعیۃ شارح نے مستدیرہ کی تفسیر وضعیہ کے ساتھ فرما کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ حرکت مستدیرہ سے مراد حرکتِ مستدیرہ لغویہ نہیں ہے بلکہ اصطلاحیہ ہے، اصطلاح میں حرکت مستدیرہ حرکت وضعیہ کو کہا جاتا ہے جس میں متحرک ایک مقام پر رہتے ہوئے گھومتا رہتا ہے متحرک کی صرف وضع بدلتی ہے مکان نہیں بدلتا جیسے چکی کے پاٹ کے گھومنے کی حرکت، اور لغت میں حرکت مستدیرہ اس حرکت کو کہا جاتا ہے جو خط مستدیر پر واقع ہو جیسے شعلۂ جوّالہ کی حرکت، اس میں متحرک کا مکان بدلتا رہتا ہے کما مر علی ص۳۹۶/۳۹۵ تو یہاں پر حرکت مستدیرہ سے مراد اصطلاحیہ یعنی حرکتِ وضعیہ ہے، اب دعویٰ کے مطلب یہ ہوا کہ فلک حرکت وضعیہ کرتا ہے کہ اپنے مقام پر رہتے ہوئے چکی کے پاٹ کی طرح گھومتا رہتا ہے،

لان کل جزء من اجزائہ الخ یہ حکم اوّل (فلک حرکت مستدیرہ کو قبول کرتا ہے) کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فلک کے اجزاء میں سے کوئی جزء بھی ایسی طبیعت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے جو ایک وضع معین اور اپنے جوف کی چیزوں میں سے کسی خاص چیز کے محاذی اور مقابل رہنے کا تقاضہ کرے کہ اس وضع معین اور محاذاۃ معینہ سے زوال ہی نہ ہوسکے کیونکہ فلک کے اجزاء تو طبیعت میں سب برابر ہیں اس لئے کہ اگر فلک کے اجزاء کی طبیعتیں برابر نہ ہوں بلکہ ہر ہر جزء کی طبیعت علیحدہ علیحدہ وضع معین اور محاذات معینہ کا تقاضہ کرے تو فلک کے اجزاء کی طبیعتیں مختلف ہوجائیں گی اور جس کے اجزاء کی طبیعتیں مختلف ہوں وہ بسیط نہیں ہوتا پس فلک بسیط نہیں رہے گا حالانکہ فصل سابق میں فلک کا بسیط ہونا ثابت کیا جاچکا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فلک کا ہر ہر جزء اپنی وضع سے ہٹ کر دوسرے جزء کی وضع کی طرف پہنچ سکتا ہے اور ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف منتقل ہونا بغیر حرکت کے نہیں ہوسکتا تو فلک کے اجزاء کا حرکت کرنا ضروری ہوا اور حرکت دو حال سے خالی نہیں یا تو حرکت مستقیمہ ہوگی یا مستدیرہ، فلک کیلئے حرکت مستقیمہ محال ہے کما مر علی ص۳۹۷ پس حرکتِ مستدیرہ متعین ہوگئی یعنی فلک کے اجزاء ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف منتقل ہونے کیلئے حرکتِ مستدیرہ کریں گے پس ثابت ہوگیا کہ فلک حرکت مستدیرہ کو قبول کرتا ہے[عہ]،

ھٰذا مبنی علی ان الفلک الخ ماتن نے اجزاء کو مفروضہ کے ساتھ جو مقید کیا ہے شارح اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ مقید کرنا اس بات پر مبنی ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک فلک کے اندر حقیقۃً اجزاء نہیں ہوتے بلکہ وہ جس طرح محسوس کرنے اور دیکھنے کے اعتبار سے متصل واحد ہوتا ہے اسی طرح نفس الامر اور حقیقت کے اعتبار سے بھی متصل واحد ہوتا ہے، اجزاء سے بالفعل مرکب نہیں ہوتا ہاں اس کے اندر اجزاء فرض کئے جاسکتے ہیں متکلمین اور ذی مقراطیس کا اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک حقیقۃً اجزاء سے مرکب ہوتا ہے، یہی اختلاف لبعض الاجسام القابلۃ للانفکاک کے بارے میں ص۱۰۷ پر تفصیل سے گذر چکا ہے،

محاذاۃ متعینۃ۔ محاذاۃ کے معنی مقابل ہونا یعنی فلک کے جوف (اندر کے حصہ) میں جتنی اشیاء ہیں ان میں سے کسی شے معین کے محاذی اور مقابل ہونے کی فلک کے کسی بھی جزء کی طبیعت تقاضا نہیں کرتی بلکہ فلک کا ہر ہر جزء کسی بھی

عہ مگر چونکہ یہ موقوف ہے فلک کے بسیط ہونے پر اور بسیط صرف فلک اعظم ہے کما علم علی ص۳۹۷ پس حرکت مستدیرہ بھی فلک اعظم کیلئے ثابت ہوئی پس دعویٰ عام اور دلیل خاص ہے، [illegible] شرح ص۳۹۱

شے کی محاذاۃ میں آسکتا ہے،

رات
اُعترض علیہ ان البساطۃ الخ شارح دلیلِ مذکور پر اعتراض کرتے ہیں یہ اعتراض دراصل امام رازی میں شرح اشا
میں کیا ہے جس کو شارح نقل کرتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فلک کے قابل للحرکۃ المستدیرہ ہونے پر جو استدلال
کیا ہے وہ فلک کی بساطت کے ذریعہ کیا ہے کہ فلک چونکہ بسیط ہے اور بسیط کے اجزاء مختلف الطبائع نہیں ہوتے اس لئے
فلک کے اجزاء کی طبیعتیں بھی مختلف نہیں ہیں کہ کوئی جزء کسی وضع معین کا تقاضا کرے اور کوئی کسی دوسری وضع معین کا
بلکہ اس کے اجزاء کی طبیعتیں متساوی اور برابر ہیں ہر ہر جزء کسی بھی وضع کو حاصل کر سکتا ہے، اس پر ہم یہ کہتے ہیں کہ آپ
نے جس بساطت سے قبول حرکت مستدیرہ پر استدلال کیا ہے ہم اسی بساطت کے ذریعہ اس کے غیر قابل للحرکۃ المستدیرہ
ہونے پر استدلال کر سکتے ہیں وہ اس طرح کہ ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ فلک حرکتِ مستدیرہ کو قبول نہیں کرتا اس لئے کہ اگر وہ حرکت
علی الاستدارۃ کرے گا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو تمام جوانب (مشرق مغرب شمال جنوب وغیرہ) کی طرف حرکت کرے گا
یا کسی ایک جانب کی طرف، دونوں صورتیں باطل ہیں لہٰذا حرکت مستدیرہ کو قبول کرنا ہی باطل ہو گیا پہلی صورت (تمام
جوانب کی طرف حرکت کرنا) تو بداہۃً محال ہے کیونکہ ایک وقت تمام جوانب کی طرف حرکت نہیں ہو سکتی دوسری صورت اس
لئے محال ہے کہ فلک تو بسیط ہے اس کی نسبت تو تمام جوانب کی طرف برابر ہونی چاہئے جس طرح وہ مشرق کی طرف حرکت کر سکتا
ہے مغرب کی طرف بھی کر سکتا ہے اسی طرح شمال و جنوب کی طرف بھی کر سکتا ہے اب اگر کسی ایک جانب حرکت کرتا ہے دوسری
جانب نہیں تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کہ تمام جانبوں کو چھوڑ کر اسی ایک جانب کو ترجیح کیوں ہوئی اس کیلئے مُرجح کون ہے؟
اور ترجیح بلا مرجح محال ہے پس فلک کا حرکت مستدیرہ کو قبول کرنا محال ہو گیا، تو دیکھو جس بساطت سے آپ نے فلک
کا قابل للحرکۃ المستدیرہ ہونا ثابت کیا تھا اسی بساطت کے ذریعہ ہم نے اس کا غیر قابل للحرکۃ المستدیرہ ہونا ثابت کر دیا
پس معلوم ہوا کہ فلک اپنے بسیط ہونے کی وجہ سے حرکت مستدیرہ کو قبول نہیں کرتا ہے۔

وایضًا اذا تحرّکَ البسیطُ علی الاستدارۃ فلابُدّ هناكَ من قُطبینِ معیّنَینِ ساکنَینِ
ومن دَوائرَ مخصوصَۃٍ متفاوتۃٍ جدًّا فی الصِغرِ والکِبرِ ترسمُها النُقَطُ المفروضۃُ فیما
بینهما بحرکاتٍ مختلفۃٍ اختلافًا عظیمًا بالسرعۃِ والبُطوءِ مع استواءِ جمیعِ النُقَطِ المفروضۃِ
فی ذٰلكَ البسیطِ وصَلاحیّتِها للقُطبیّۃِ والسکونِ ورَسْمِ الدائرۃِ والصغیرۃِ والکبیرۃِ بالحرکۃِ
البَطیئۃِ والسَّریعۃِ وانّہ ترجیحٌ بلامُرَجِّحٍ وقد یُجابُ عنہ بانَّ ذٰلكَ التخصیصَ یجبُ انْ
یکونَ لِامرٍ عائدٍ الی مُحرّکِہٖ وانْ لَمْ نَعلَمْہُ بعینہٖ ضرورۃَ کونِ المتحرّكِ بسیطًا وانتَ
تَعلَمُ انَّ هٰذا منافٍ لقولِهم انّ نسبۃَ الفاعلِ الی الجمیعِ سواءٌ وعلیہ مَبنیٰ کثیرٍ من قواعدِهم

ترجمہ اور نیز جب بسیط گھومنے کے طریقہ پر حرکت کرے گا تو اس جگہ دو معین قطبین کا ہونا ضروری ہے
جو ساکن ہوں اور مخصوص دائروں کا ہونا (ضروری ہے) جو چھوٹا اور بڑا ہونے میں بہت زیادہ متفاوت
ہوں جن کو وہ نقطے بنائیں گے جو اُن دونوں (قطبین) کے درمیان فرض کئے گئے ہیں ایسی حرکتوں کے ساتھ جو مختلف ہیں بڑا

مختلف ہونا، تیز رفتاری اور سست رفتاری کے ساتھ باوجود ان تمام نقطوں کے برابر ہونے کے جو اُس بسیط میں فرض کئے گئے ہیں اور (باوجود) ان نقطوں کے صلاحیت رکھنے کے قطب بننے کی اور ساکن ہونیکی اور چھوٹا اور بڑا دائرہ بنانے کی ہلکی اور تیز حرکت کے ساتھ اور بیشک یہ ترجیح بلا مرجح ہے اور اس کا کبھی جواب دیا جاتا ہے کہ یہ تخصیص واجب ہے کہ ایسی چیز کی وجہ سے ہو جو اس کے محرک کی طرف لوٹنے والی ہے اگرچہ ہم اس کو بعینہٖ نہ جانتے ہوں متحرک کے بسیط ہونیکے ضروری ہونیکی وجہ سے، اور تو جانتا ہے کہ یہ بات ان کے اس قول کے منافی ہے کہ فاعل کی نسبت تمام کی طرف برابر ہے اور اسی پر ان کے بہت سے قواعد کا دار و مدار ہے،

تشریح وایضاً اذا تحرّک الخ فلک کی بساطت سے اس کے غیر قابل للحرکۃ المستدیرۃ ہونے پر ایک استدلال تو اوپر گزر چکا یہاں سے دوسرا استدلال ذکر کرتے ہیں کہ جب بسیط حرکت مستدیرہ کرے گا تو اس کے دائیں اور بائیں جانب دو نقطوں کا ہونا ضروری ہے جو بالکل ساکن ہوں گے جن کو قطبین ساکنین کہا جائیگا اور دونوں کے بیچ میں جو نقطے فرض کئے جائیں گے ان سے مخصوص دائرے پیدا ہوں گے جو چھوٹے بڑے ہونے میں متفاوت ہوں گے اور ان کی حرکتوں میں بھی کافی اختلاف ہوگا کسی کی حرکت سریعہ کسی کی بطیئہ جیسا کہ آپ صـ ۴۸ پر اس کا مفصل بیان مع نقشہ کے ملاحظہ کر چکے ہیں، تو اب ہمارا یہ کہنا ہے کہ جب فلک بسیط ہے اور بسیط کے اجزار کی طبیعتوں میں اختلاف نہیں ہوتا بلکہ تساوی اور برابری ہوتی ہے تو فلک کے اجزار کی طبائع میں بھی برابری ہے کہ اس کے اجزار پر جو نقطے فرض کئے گئے ہیں ان میں سے ہر جزر اور ہر نقطہ میں قطب بننے اور ساکن ہونے کی بھی صلاحیت ہے اور چھوٹا دائرہ بننے اور بڑا دائرہ بننے کی بھی صلاحیت ہے اسی طرح حرکت سریعہ کی بھی صلاحیت ہے اور حرکت بطیئہ کی بھی، تو پھر ایسا کیوں ہوا کہ فلاں جزر قطب بننے کیلئے متعین ہو گیا اور فلاں جزر دائرہ صغیرہ کیلئے اور فلاں دائرہ کبیرہ کیلئے، فلاں حرکت سریعہ کیلئے فلاں حرکت بطیئہ کیلئے یہ ترجیح بلا مرجح نہیں ہے تو اور کیا ہے، اور ترجیح بلا مرجح محال، لہٰذا فلک کا حرکت مستدیرہ کو قبول کرنا محال، تو دیکھئے آپ جس بساطت کے ذریعہ فلک کے قابل للحرکۃ المستدیرہ ہونے پر استدلال کیا تھا ہم نے دو طریقے سے اسی بساطت کے ذریعہ اس کے غیر قابل للحرکۃ المستدیرہ ہونے کو ثابت کر دیا،

وقد یجاب عنہ الخ اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں یہ جواب دراصل محقق نصیر الدین طوسی رح نے شرح اشارات میں دیا ہے کہ یہاں کوئی ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آتی کیونکہ فلک جو متحرک ہے وہ تو چونکہ بسیط ہے اس لئے وہ تو مرجح و مخصص بن نہیں سکتا البتہ اس کا محرک (حرکت کرانے والا) جس کو فلک کا نفس مجردہ کہا جاتا ہے اس کے اندر کوئی ایسی چیز ہے جس سے ترجیح و تخصیص پیدا ہو رہی ہے اگرچہ ہم اس چیز کو معین طور پر نہیں جانتے کہ وہ کیا ہے لیکن متحرک کے بسیط ہونیکی وجہ سے اس چیز کو ماننا ضروری ہوگا اور جب وہ چیز مخصص اور مرجح ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئے گی،

وانت لتعلمان ھذا الخ شارح جواب مذکور کو رد کرتے ہیں کہ آپ نے محرک یعنی فاعل کے اندر ایک چیز کو مرجح مان لیا ہے حالانکہ فلاسفہ کے یہاں ایک مسلّم بات ہے جس پر فلاسفہ کے بہت سے اصول و قواعد کا دار و مدار ہے کہ فاعل کی نسبت تمام چیزوں کی طرف برابر ہوتی ہے فاعل کو ہر چیز کے بنانے اور پیدا کرنے پر برابر قدرت ہے، وہ ہر جزر کو قطب بھی بنا سکتا ہے اور دائرہ صغیرہ

بھی اور دائرہ کبیرہ وغیرہ بھی، تو پھر اس نے اسی جزء کو قطب کیوں بنایا، اسی کو دائرہ صغیرہ کیوں بنایا پھر تو فاعل کی نسبت تمام اشیاء کی طرف برابر نہیں رہی پس آپ کا یہ کہنا کہ فاعل کے اندر مرجح موجود ہے فلاسفہ کے اس قول مذکور کے منافی ہے اس لئے یہ جواب درست نہیں ہے۔

فكلّ جزءٍ يمكن اَنْ يزولَ عن وضعه ويصل الى وضع جزءٍ اٰخرَ وما ذٰلك الّا بالحركة ولمّا امتنعت الحركةُ المستقيمةُ تعيّنتِ المستديرةُ وحتى كان كذلك كان قابلاً للحركة المستديرة وقد يقال اِنّ عدمَ وجوب الوضع والمحاذاة بطبائع الاجزاء يستلزم جوازَ زوالها عنها وذٰلك لا يستلزمُ جوازَ الحركة عليها اذ يجوز زوالُه بحركة غيرها ممّا اعتُبر الوضعُ والمحاذاةُ معه سواءٌ كانت تلك الحركةُ طبعيةً او قسريّةً واُجيب بانا اذا فرضنا وجوبَ سكونِ الغير ولاحظناه من حيث انه بسيطٌ وجدنا كلَّ جزءٍ منه ممكنَ الزوالِ عن وضعه فتعيّن اِمكانُ حركته قطعاً

ترجمہ پس ہر ہر جزء ممکن ہے کہ اپنی وضع سے زائل ہو جائے اور دوسرے جزء کی وضع کی طرف پہنچ جائے اور یہ نہیں ہوگا مگر حرکت کے ذریعہ اور جب حرکت مستقیمہ محال ہے تو مستدیرہ متعین ہو گئی اور جب ایسا ہے تو وہ حرکت مستدیرہ کو قبول کرنے والا ہے، اور کبھی کہا جاتا ہے کہ وضع اور محاذاۃ کا اجزاء کی طبیعتوں کے ساتھ واجب نہ ہونا مستلزم ہے وضع کے زائل ہونے کے جائز ہونے کو ان اجزاء سے اور یہ اُن اجزاء پر حرکت کے جائز ہونے کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ وضع کا زوال ان اجزاء کے علاوہ کی حرکت سے بھی جائز ہے ان چیزوں میں سے جن کے ساتھ وضع اور محاذات کا اعتبار کیا گیا ہے خواہ وہ حرکت طبعیہ ہو یا قسریہ ہو، اور جواب دیا گیا اس طور پر کہ جب ہم غیر کے سکون کا واجب ہونا فرض لیں اور اُس (فلک) کا اس حیثیت سے تصور کریں کہ وہ بسیط ہے تو ہم اس کے ہر جزء کو اس کی وضع سے ممکن طور پر زائل ہونے والا پائیں گے پس اس کی حرکت کا ممکن ہونا قطعی طور پر متعین ہو گیا۔

تشریح فکل جزء یمکن الخ۔ یعنی جب یہ ثابت ہو گیا کہ فلک کے کسی بھی جزء کی طبیعت وضع معین کا تقاضا نہیں کرتی تو ہر جزء کیلئے یہ بات ممکن ہے کہ وہ اپنی وضع سے ہٹ کر دوسرے جزء کی وضع کی طرف پہنچے اور ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف انتقال بغیر حرکت کے نہیں ہوتا مثلاً کھڑے ہونے کی وضع سے بیٹھنے کی وضع کی طرف یا لیٹنے کی وضع کی طرف انتقال کرنے کیلئے حرکت کرنا ضروری ہے بغیر حرکت کے یہ اوضاع تبدیل نہیں ہوتیں پس فلک کے اجزاء کو وضع بدلنے کیلئے حرکت کرنا ضروری ہوگا اب حرکت دو حال سے خالی نہیں یا تو مستقیمہ ہوگی یا مستدیرہ، فلک کے لئے حرکت مستقیمہ محال ہے جیسا کہ فصل سابق میں معلوم ہو چکا پس حرکت مستدیرہ متعین ہو گئی پس مطلوب ثابت ہو گیا کہ فلک حرکت مستدیرہ کو قبول کرتا ہے،

وقد یقال ان عدم وجوب الخ شارح دلیل مذکور پر ایک اعتراض وجواب ذکر کرتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ ہم کو تسلیم ہے کہ فلک کے اجزاء کی طبیعتوں کے ساتھ وضع معین اور محاذات متعینہ کا واجب نہ ہونا اس بات کو مستلزم

کہ ان کی وضع زائل ہوکر دوسری وضع حاصل ہوجائے مگر یہ تسلیم نہیں ہے کہ زوالِ وضع کیلئے اجزاء کا حرکت کرنا ضروری ہے کیونکہ وضع کا زوال و تبدل خود اجزاء کی حرکت کو مستلزم نہیں بلکہ فلک کے اجزاء کے علاوہ فلک کے جوف اور پیٹ میں جو دوسری چیزیں ہیں جن کے ساتھ وضع اور محاذات کا اعتبار کیا گیا ہے وہ حرکت کریں اور فلک کے اجزاء بالکل ساکن رہیں تب بھی ان کی وضع زائل ہوجائے گی مثلاً فلک کے جوف میں جو چیزیں ہیں ان کے اعتبار سے بھی فلک کے اجزاء کو وضع اور محاذات حاصل ہے کہ فلک کا فلاں جزء فلاں چیز کے مقابل اور محاذی ہے فلاں جزء فلاں چیز کے محاذی ہے اب اگر وہ شئے وہاں سے ہٹ جائے اور فلک کا وہ جزء اپنی جگہ ساکن رہے تو فلک کے اس جزء کی اس شئے سے محاذات زائل ہوجائیگی اور اس سے فلک کے اس جزء کی وضع بدل جائے گی کیونکہ ایک شئے کے محاذی اور مقابل ہونا یہ ایک وضع ہے اور دوسری شئے کے محاذی ہونا یہ دوسری وضع ہے تو دیکھو فلک کے اجزاء کی وضع کا زوال ان کی حرکت کو مستلزم نہیں پس فلک کیلئے حرکت مستدیرہ ثابت نہیں ہوگی،

سواء کانت تلک الحرکۃ الخ یعنی دوسری چیزیں خواہ طبعی طور پر حرکت کریں یا کسی قاسر کے قسر اور جبر کی وجہ سے حرکت کریں ہر حال میں اجزاء کی وضع زائل ہوجائے گی،

واجیب الخ اعتراض مذکور کا جواب دیا گیا ہے کہ وہ دوسری چیزیں جن کے ساتھ فلک کے اجزاء کی وضع کا اعتبار کیا گیا ہے ہم ان تمام چیزوں کو ساکن فرض کرتے ہیں جب فلک کے علاوہ تمام چیزیں ساکن ہوں گی تو فلک تو چونکہ بسیط ہے اس کے اجزاء کی کوئی وضع متعین و مخصوص نہیں ہے تو اس کا ہر جزء اپنی وضع سے دوسری وضع کی طرف منتقل ہوگا یعنی وضع کی تبدیلی ہوگی اور دوسری تمام چیزوں کے ساکن ہونے کی وجہ سے اب فلک کے اجزاء ہی کو حرکت مستدیرہ کرنی پڑے گی لہذا فلک کیلئے حرکت مستدیرہ کا قبول کرنا ثابت ہوجائے گا وہو المطلوب، لیکن آپ اس جواب کی رکاکت وضعف کو خوب سمجھ رہے ہیں کہ اس میں فلک کی حرکت مستدیرہ کے ثبوت کو غیر کو ساکن فرض کرنے پر موقوف کیا گیا ہے یعنی فلک کے علاوہ اس کے جوف میں کائنات کی تمام اشیاء کو اگر ساکن فرض کیا جائے تب حرکت مستدیرہ ثابت ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ جو بات فرضی چیز پر موقوف ہو وہ بھی خود فرضی ہوگی تو فلک کی حرکت مستدیرہ بھی کوئی نفس الامری چیز نہیں ہوئی بلکہ ایک فرضی بات ہوئی حالانکہ علم حکمت میں موجودات خارجیہ کے نفس الامری احوال کا بیان ہوتا ہے۔ فافہم

ونقول ایضا یجب ان یکون فیہ مبدأ میل مستدیر بتحرک بہ والا لما کان قابلاً للحرکۃ المستدیرۃ لکن التالی کاذب فالمقدم مثلہ بیان الشرطیۃ انہ لو لم یکن فی طبعہ المناسب ان یقال لو لم یکن طبعہ مبدأ میل مستدیر اقول فی کلامہ اضطراب لانہ لو کان الطبع بمعنی الطباع ویتناول ما لہ شعور وارادۃ فلا یلائم قولہ فیما بعد والا لکان الشئ مع العائق الطبعی کہو لا معہ وان کان بمعنی الطبعیۃ فلا یصح قولہ لما قبل المیل المستدیر من خارج اذ اللازم علی تقدیر ان یقبل ما لیس فی طبیعتہ مبدأ میل مستدیر میلاً من خارج ہو تساوی الجسم القلیل المیل والذی لا میل طبعیا فیہ اصلاً فی السرعۃ کما ستقف علیہ

ولا استحالة في ذلك وايضا لم يصح قوله فلا يكون فيه ميل مستدير اصلاً وهو ظاهر والانسب ان يحمل الطبع على الطباع والعائق الطبيعي على المتناول ماله شعور وارادة فان الطبيعة ايضا يطلق على سبيل الندرة مرادفة للطباع كما صرح بعض المحققين فيمتنع ان يتحرك على الاستدارة وقد ثبت انه قابل للحركة المستديرة

ترجمہ اور نیز ہم یہ کہتے ہیں کہ فلک کے اندر ایک ایسے مبدأ میل مستدیر کا ہونا ضروری ہے جس کی وجہ سے وہ حرکت کرتا ہے ورنہ تو وہ حرکت مستدیرہ کو قبول کرنیوالا ہی نہ رہے گا لیکن تالی کا ذب ہے پس مقدم بھی اسی کی طرح (کاذب) ہوگا، شرطیہ کا بیان یہ ہے کہ اگر اس کی طبیعت میں نہ ہو، مناسب یہ تھا کہ یوں کہا جاتا اگر اس کی طبیعت نہ ہو مبدأ میل مستدیر، میں کہتا ہوں اس کے کلام میں خلل ہے اس لئے کہ اگر طبع طباع کے معنی میں ہے اور اس چیز کو شامل ہے جس کیلئے شعور وارادہ ہے پس یہ مصنف کے بعد میں آنیوالے قول " ورنہ تو البتہ شئی عائق طبعی کے ساتھ ایسی ہوجائے گی جیساکہ وہ اس (عائق طبعی) کے ساتھ نہ ہو" کے مناسب نہیں اور اگر (طبع) طبیعت کے معنی میں ہے تو مصنف کا قول " البتہ وہ خارج سے میل مستدیر کو قبول نہیں کرے گا" صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ اس بات کے ماننے پر کہ " وہ چیز جس کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیر نہ ہو خارج سے میل کو قبول کرے" جو بات لازم آرہی ہے وہ تھوڑے میل والے جسم کا اور اس جسم کا جس میں طبعاً بالکل میل نہیں ہے، سرعت میں برابر ہونا ہے جیساکہ تو اس پر عنقریب مطلع ہوجائے گا اور اس میں کوئی محال بات نہیں ہے اور نیز مصنف کا یہ قول " کہ اس میں بالکل میل مستدیر نہیں رہے گا" صحیح نہیں ہوگا اور یہ ظاہر ہے اور زیادہ مناسب یہ ہے کہ طبع کو طباع پر محمول کیا جائے اور عائق طبعی کو اس چیز پر (محمول کیا جائے) جو اس پر بھی مشتمل ہو جس کیلئے شعور وارادہ ہوتا ہے اس لئے کہ نادر طریقہ پر طبیعت بھی طباع کے ہم معنی ہوکر بولی جاتی ہے جیساکہ بعض محققین نے صراحت کی ہے، پس یہ بات محال ہوگی کہ وہ گھومنے کے طریقہ پر حرکت کرے حالانکہ یہ ثابت ہوچکا ہے کہ وہ حرکت مستدیرہ کو قبول کرنے والا ہے،

تشریح ونقول ایضاً الخ فصل ہذا میں مذکورہ احکام ثلثہ ہیں۔ سے حکم ثانی کا بیان ہے کہ فلک کے اندر مبدأ میل مستدیر کا ہونا ضروری ہے جس کی وجہ سے وہ حرکت مستدیرہ کرتا ہے،

میل کے معنی لغت میں مائل ہونا، میل کی اصطلاحی تعریف آپ ص۱۸۷ پر پڑھ چکے ہیں کہ میل اس کیفیت کو کہا جاتا ہے جس کی وجہ سے جسم اپنے مانع سے مدافعت کرتا ہے مثلاً پتھر اوپر سے نیچے کی طرف مائل ہوتا ہے اگر اس کو روکا جائے تو وہ روکنے والے سے مدافعت کرتا ہے یہ اور بات ہے کہ غالب کون آئے اگر مانع قوی ہوگا تو وہ غالب آجائے گا اور پتھر کو نیچے گرنے سے روک دیگا مگر بوجھ اور زور ضرور محسوس ہوگا اور اگر پتھر قوی ہے تو وہ غالب آجائیگا اور مانع کو دفع کرکے نیچے زمین تک پہنچ جائے گا اور مبدأ کا مطلب ہے مایوجد و ینشأ بہ المیل یعنی جس کی وجہ سے میل پایا جاتا ہے اور پیدا ہوتا ہے، گویا کہ میل کی علت اور سبب کو مبدأ میل کہا جاتا ہے، فلک کے اندر مبدأ میل مستدیر کے واجب ہونیکا

مطلب یہ ہوا کہ حرکت مستدیرہ کرنے کا سبب اور علت ہے اس کا خود فلک کی طبیعت ہی میں ہونا ضروری ہے۔

فلک خارج سے میل مستدیر کو قبول نہیں کرتا ہے،

والا لما کان الخ سے اس کی دلیل بیان کرتے ہیں جو ایک قضیہ شرطیہ پر مشتمل ہے کہ اگر فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیر نہ ہو تو وہ حرکت مستدیرہ کو قبول کرنے والا ہی نہیں رہے گا لیکن تالی یعنی حرکت مستدیرہ کو قبول نہ کرنا کاذب ہے کیونکہ اس سے پہلے حکم میں دلیل سے ثابت کیا جا چکا ہے کہ فلک حرکت مستدیرہ کو قبول کرتا ہے پس مقدم یعنی فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیر نہ ہونا بھی کاذب ہوا کیونکہ تالی کا کذب مقدم کے کذب کو مستلزم ہوتا ہے پس ثابت ہو گیا کہ فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیر ہونا ضروری ہے،

بیان الشرطیۃ انہ الخ اوپر جو شرطیہ مذکور تھا اس کے مقدم اور تالی کے درمیان لزوم کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ اگر فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیر نہ ہو تو وہ خارج سے بھی میل مستدیر کو قبول نہیں کرے گا کیونکہ طبیعت کے اندر نہ ہوتے ہوئے خارج سے میل مستدیر قبول کرنیکی صورت میں ایک محال لازم آتا ہے جس کی تفصیل عنقریب ص ۴۱۶ پر وانما قلنا الخ کے تحت آرہی ہے، بہرحال جب فلک کی طبیعت کے اندر بھی میل مستدیر نہیں ہوگا اور خارج سے بھی وہ میل مستدیر کو قبول نہیں کرے گا تو اس میں میل مستدیر بالکل ہی نہیں رہے گا نہ داخلی نہ خارجی پس حرکت مستدیرہ کا جو سبب تھا جب وہ بالکل منتفی ہو گیا تو فلک کیلئے حرکت مستدیرہ کرنا ہی محال ہوگا پس شرطیہ ثابت ہو گیا کہ اگر فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیر نہ ہو تو وہ حرکت مستدیرہ کو قبول نہیں کرے گا،

المناسب ان یقال الخ شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ماتن کیلئے مناسب یہ تھا کہ کلمۂ فی کو حذف کرکے لولم یکن طبعُہٗ کہتے اس لئے کہ مبدأ عین طبیعت ہی کو کہا جاتا ہے میل مستدیر کا سبب اور علت خود فلک کی طبیعت ہی تو ہے تو جب مبدأ عین طبیعت ہے تو عبارت کا مطلب یہ ہو جائے گا کہ اگر فلک کی طبیعت میں طبیعت نہ ہو" اس میں ظرفیۃ الشئ لنفسہ لازم آتی ہے اس سے بچنے کیلئے لفظ فی کو حذف کر دینا مناسب ہے اور لفظ" مناسب" کہا" واجب" نہیں کہا اس لئے کہ اس میں تاویل ممکن ہے کہ یا تو لفظ فی کو زائدہ مان لیا جائے یا طبیعت سے مراد ذات اور حقیقت لے لیا جائے کہ اس کی ذات اور حقیقت میں مبدأ میل مستدیر ہے ان دونوں صورتوں میں ظرفیۃ الشئ لنفسہ لازم نہیں آئیگی مولانا عبدالحق خیر آبادی نے شرح ہدایۃ الحکمۃ میں طبیعت کی تفسیر حقیقت ہی کے ساتھ فرمائی ہے،

اقول فی کلامہ اضطراب الخ شارح رہ ماتن رح کے کلام میں اضطراب بیان کرتے ہیں جس کی توضیح یہ ہے کہ لفظ طبع کا اطلاق دو چیزوں پر ہوتا ہے ایک طبیعت پر دوسرے طباع پر، طبیعت خاص ہے اور طباع عام، طبیعت کہتے ہیں اس مبدأ میل کو جس کے اندر شعور و ارادہ نہیں ہوتا جیسے پتھر کی طبیعت کہ وہ پتھر کو اوپر سے نیچے کی طرف لاتی ہے اور اس کے اندر کوئی شعور و ارادہ نہیں ہوتا اور طباع کہتے ہیں مطلق مبدأ میل کو خواہ اس میں شعور و ارادہ ہو یا نہ ہو پس میل طباعی پتھر کے مبدأ میل کو بھی کہہ سکتے ہیں جو بلا شعور و ارادہ حرکت کرتا ہے اور انسان و حیوان کے مبدأ میل کو بھی جو شعور و ارادہ کے ساتھ حرکت کرتے ہیں، اور میل طبعی صرف پتھر کے میل کو کہا جا سکتا ہے انسان و حیوان کے میل کو

میلِ طبعی نہیں کہا جا سکتا ، اس کو ذہن نشین کرنے کے بعد اضطراب کی تقریر یہ ہے کہ ماتن کے کلام میں جو طبع کا لفظ آیا ہے
ہم دریافت کرتے ہیں کہ اس سے مراد کیا ہے میلِ طبعی مراد ہے یا میلِ طباعی ، اگر میلِ طباعی مراد ہے تو یہ ماتن کے اس قول
جو ص ۴۱۹ پر آنیوالا ہے والا لکان الشئ مع العائق الطبعی کھو لا معۂ کے مناسب نہیں ہے کیونکہ ماتن نے
وہاں عائق طبعی کہا ہے عائق طباعی نہیں کہا جب یہاں طباعی مراد ہے تو وہاں بھی طباعی کہنا چاہئے تھا اور اگر میلِ طبعی مراد
ہے تو اس میں دو خرابی ہیں ایک تو یہ کہ مصنف کا یہ قول لَمَا قَبِلَ المیلَ المستدیر من خارج صحیح نہیں ہوگا یعنی مصنف
نے جو یہ کہا ہے کہ اگر فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیر نہ ہو تو وہ خارج سے بھی میل مستدیر کو قبول نہیں کرے گا کیونکہ اس
صورت میں محال لازم آتا ہے ، یہ کہنا صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ طبیعت میں میل مستدیر نہ ہوتے ہوئے خارج سے میل مستدیر قبول
کرنیکی تقدیر پر جو محال لازم آتا ہے وہ دراصل وہ ہے جس کو آپ مصنف کی آئندہ بیان کردہ دلیل میں جان لیں گے کہ جسم
قلیل المیل یعنی وہ جسم جس کے اندر میل طبعی کم درجہ کا ہو اور وہ جسم جس میں میل طبعی بالکل نہ ہو دونوں سرعت رفتار میں
برابر ہو جائیں گے اور جسم قلیل المیل الطبعی اور جسم عدیم المیل الطبعی کا سرعتِ رفتار میں برابر ہونا محال ہے ، تو شارح فرماتے
ہیں ولا استحالۃ فی ذلک کہ یہ کوئی محال نہیں ہے کیونکہ اگر جسم عدیم المیل الطبعی کے اندر میل طبعی نہیں ہے تو میل طباعی
تو ہو سکتا ہے کیونکہ خاص کی نفی سے عام کی نفی نہیں ہوتی جیسے اگر کوئی شئے انسان نہ ہو تو حیوان تو ہو سکتی ہے ایسے ہی یہاں
پر اگر میل طبعی نہیں ہے تو میل طباعی ہو سکتا ہے اب وہ جسم عدیم المیل نہیں رہا وہ اگر قلیل المیل کے سرعت میں برابر ہو جائے
تو کوئی محال نہیں ، محال تو جب ہوتا جبکہ اس کے اندر مطلقاً میل نہ ہوتا نہ میل طبعی نہ میل طباعی ، اور جب محال لازم نہیں
آیا تو وہ خارج سے میل مستدیر کو قبول کر سکتا ہے پس مصنف کا لَمَا قَبِلَ المیلَ المستدیر من خارج کہنا صحیح نہ ہوا

وایضا لم یصح قولہ الخ میل طبعی مراد لینے میں دوسری خرابی بیان کرتے ہیں کہ اس صورت میں مصنف کا یہ قول
فلا یکون فیہ میل مستدیر اصلاً صحیح نہیں ہوگا وجہ اس کی بھی وہی ہے کہ میل طبعی کی نفی سے میل طباعی کی نفی نہیں
ہوتی پس اگر اس کے اندر میل طبعی نہیں رہے گا نہ داخلی نہ خارجی تو ممکن ہے کہ اس میں میل طباعی موجود ہو لہذا میل کی
بالکل نفی کرتے ہوئے فلا یکون فیہ میل مستدیر اصلاً کہدینا صحیح نہیں ہوگا ،

والانسب ان یحمل الطبع الخ مصنف کے کلام میں جو اضطراب تھا اس کو دفع کرنے کی ایک صورت بیان کرتے
ہیں کہ طبع سے مراد میل طباعی لیا جائے اس میں خرابی یہ تھی کہ یہ مصنف کے آئندہ قول " والا لکان الشئ مع العائق
الطبعی کھو لا معۂ " کے مناسب نہیں ہوگا کیونکہ اس میں تو مصنف نے طبعی کہا ہے طباعی نہیں تو اس خرابی کو دور کرنے
کیلئے فرماتے ہیں کہ عائق طبعی کو ایسے میل پر محمول کر لیا جائے جو ذی شعور و ارادہ کو بھی شامل ہوتا ہے اور وہ میل طباعی ہوتا ہے
گویا اس قول میں طبعی بول کر طباعی مراد لیا گیا ہے اور اس مراد لینے میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ شاذ و نادر طریقہ پر کبھی کبھی
طبیعت کو طباع کے مرادف اور ہم معنی بھی استعمال کر لیا جاتا ہے یہ تو ایسا ہی ہے جیسے خاص بول کر عام مراد لے لیتے ہیں پس
جب قولِ آئندہ میں عائق طبعی سے مراد عائق طباعی ہو گیا تو اب یہ دونوں قول ایک دوسرے کے موافق اور مناسب
ہو جائیں گے اور بعض محققین جیسے محقق نصیر الدین طوسی شرح اشارات میں اور سید شریف نے حاشیہ شرح التلخیص میں

اس کی صراحت بھی کی ہے کہ طبیعت کا اطلاق کبھی کبھی طباع کے مرادف بھی ہوتا ہے،

فیمتنع ان یتحرک علی الاستدارۃ الخ مصنف فرماتے ہیں کہ جب فلک کے اندر میل مستدیر بالکل نہیں ہوگا نہ داخلی اور نہ خارجی تو اس کیلئے حرکت مستدیرہ کرنا ہی محال ہو جائے گا کیونکہ میل مستدیر حرکت مستدیرہ کیلئے علت ہے اور علت کے منتفی ہونے سے معلول بھی منتفی ہو جاتا ہے پس میل مستدیر کے منتفی ہونیسے حرکت مستدیرہ بھی منتفی اور ممتنع ہو جائیگی حالانکہ فصل کے شروع میں ثابت ہو چکا ہے کہ فلک حرکت مستدیرہ کو قبول کرتا ہے اور حرکت مستدیرہ کو قبول کرنے اور اسکے ممتنع ہونے میں منافات ہے پس اجتماع متنافیین لازم آگیا اسلئے یہ ماننی پڑیگی کہ فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیر ہونا ضروری ہے بنسبت الذی

وفیہ بحث اذ لو ارید بہ ان الحرکۃ المستدیرۃ ممکن ذاتی لہ فہذا لاینافی حرکتہ علی الاستدارۃ بواسطۃ عدم علتہا وھی المیل المستدیر وان ارید بہ ان للفلک استعداداً تاماً للحرکۃ المستدیرۃ ولا یحصل ذلک الاستعداد الا عند وجود جمیع الشرائط وعدم جمیع الموانع فذلک غیر معلوم مما مر وایضاً ما ذکرہ ھٰھنا جار فی کل من البسائط العنصریۃ اذ لا شبھۃ فی امکان الحرکۃ المستدیرۃ کیف لا وقد ذھبوا الی ان کرۃ النار متحرکۃ بمتابعۃ الفلک فیجب ان یکون فیہ مبدأ میل مستدیر یتحرک بہ ویمکن تقریر الدلیل علی وجہ یکفی فیہ امکان الحرکۃ بحسب الذات ولا یجری فی العناصر بان یقال التحریک القسری للفلک ممکن وما یقبل تحریکا قسریا فلابد فیہ من مبدأ میل طباعی ولما امتنع فی الفلک المیل المستقیم کان ذلک المبدأ مبدأ میل مستدیر

ترجمہ اور اس میں بحث ہے اس لئے کہ اگر اس سے (حرکت مستدیرہ کو قبول کرنے سے) یہ مراد لیا گیا ہے کہ حرکت مستدیرہ اس (فلک) کیلئے ذاتی طور پر ممکن ہے تو یہ اس کی حرکت علی الاستدارۃ کے محال ہونے کے منافی نہیں ہے اس کی علت نہ ہونے کے واسطے سے اور وہ (علت) میل مستدیر ہے اور اگر اس سے یہ مراد لیا گیا کہ فلک کیلئے حرکت مستدیرہ کی پوری استعداد ہے اور یہ استعداد نہیں حاصل ہوتی مگر تمام شرائط کے موجود ہونے اور تمام رکاوٹوں کے معدوم ہونے کے وقت پس یہ گذشتہ کلام سے معلوم نہیں ہوا اور نیز جو (دلیل) مصنف نے یہاں ذکر کی ہے وہ بسائط عنصریہ میں سے ہر ایک میں جاری ہو جائے گی اس لئے کہ حرکت مستدیرہ کے ممکن ہونے میں کوئی شبہ نہیں، کیسے نہ ہو حالانکہ فلاسفہ اس طرف گئے ہیں کہ آگ کا کرہ فلک کے تابع ہو کر حرکت کرتا ہے پس اس کے اندر بھی مبدأ میل مستدیر کا ہونا واجب ہے جس کی وجہ سے وہ حرکت کرے اور دلیل کی تقریر ایسے طریقہ پر بھی ممکن ہے جس میں حرکت کا ذاتی طور پر ممکن ہونا کافی ہو جائے اور عناصر میں (دلیل) جاری نہ ہو اس طرح کہ یوں کہا جائے کہ فلک کو قسری طور پر حرکت کرانا ممکن ہے اور جو تحریک قسری کو قبول کرے اس میں مبدأ میل طباعی کا ہونا ضروری ہے اور جب فلک میں میل مستقیم محال ہے تو وہ مبدأ مبدأ میل مستدیر ہوگا،

تشریح وفیہ بحث الخ شارح نے دو اعتراض کئے ہیں پہلا اعتراض وفیہ بحث الخ سے اور دوسرا اعتراض وایضاً ما ذکرہ الخ سے، پہلا اعتراض تو لزوم اجتماع متنافیین

پر ہے، اوپر کہا گیا تھا کہ حرکت مستدیرہ کو قبول کرنے اور حرکت مستدیرہ کے ممتنع ہونے میں منافات ہے اسلئے اجتماع متنافیین لازم آئے گا شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ فلک کے حرکت مستدیرہ کو قبول کرنے کے دو مطلب ہوسکتے ہیں ایک تو یہ کہ فلک کیلئے حرکت مستدیرہ کرنا ذاتی طور پر ممکن ہے دوسرا مطلب یہ ہے کہ فلک کے اندر حرکت مستدیرہ کرنے کی استعداد تام موجود ہے، اگر آپ مطلب اول مراد لیتے ہیں تو ہم یہ کہتے ہیں کہ امکان ذاتی امتناع بالغیر کے منافی نہیں ہوتا جیسا کہ آپ نے صفحہ ۲۰۹ پر پڑھا ہے کہ عقل اول کا عدم ذات کے اعتبار سے ممکن ہے اور غیر کی وجہ سے ممتنع ہے کیونکہ عقلِ اول کا عدم فرض کرنے سے باری تعالیٰ کا عدم لازم آتا ہے اس لئے عقلِ اول کا عدم ممکن بالذات اور ممتنع بالغیر ہوا تو معلوم ہوا کہ امکان ذاتی اور امتناع بالغیر دونوں جمع ہوسکتے ہیں ان میں کوئی منافات نہیں ہے تو یہاں آپ کی مراد کے مطابق فلک کیلئے حرکت مستدیرہ کرنا ممکن بالذات ہوا اور حرکت مستدیرہ کا جو امتناع لازم آرہا ہے یہ امتناع بالغیر ہے کیونکہ حرکت مستدیرہ فلک کے لئے ذاتی طور پر تو ممتنع نہیں ہورہی ہے بلکہ اپنی علت یعنی میلانِ مستدیر کے نہ ہونے کی وجہ سے ممتنع ہورہی ہے پس حرکتِ مستدیرہ کا امکانِ ذاتی اس امتناع بالغیر کے منافی نہیں ہے لہٰذا اجتماع متنافیین لازم نہیں آیا ہاں اگر حرکت مستدیرہ فلک کیلئے ذاتی طور پر ممتنع ہوتی تب امکان ذاتی اور امتناع ذاتی کا اجتماع اجتماعِ متنافیین ہوتا کیونکہ ایسا ہو ہی نہیں سکتا ہے کہ ایک شئے کسی شئے کیلئے ممکن بالذات بھی ہو اور ممتنع بالذات بھی، ہاں ایسا ہوسکتا ہے کہ ممکن بالذات ہو اور ممتنع بالغیر ہو جیسا کہ یہاں ہے، فلا اشکال، اور اگر آپ مطلب ثانی مراد لیتے ہیں کہ فلک میں حرکت مستدیرہ کی استعداد تام ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ تو ہمیں تسلیم ہے کہ حرکت مستدیرہ کی استعداد تام اس کے ممتنع ہونے کے منافی ہے مگر کسی شئے کی استعداد تام تو اس وقت متحقق ہوتی ہے جبکہ اس شئے کے تمام شرائط موجود ہوں اور تمام موانع معدوم و مرتفع ہوں اور یہ بات ماقبل میں کہیں معلوم نہیں ہوئی یعنی آپ نے ماقبل میں تمام شرائط کے وجود اور تمام موانع کے ارتفاع کا کہیں بھی کوئی تذکرہ نہیں کیا جس سے یہ معلوم ہوتا کہ فلک کے اندر حرکت مستدیرہ کی استعداد تام ہے اس لئے حرکت مستدیرہ کے ممتنع ہونے سے خلاف ماثبت لازم ہی نہیں آیا۔

وایضاً ماذکرہ ھھنا الخ یہ دوسرا اعتراض ہے جو حکم ثانی یعنی ونقول ایضاً یجب ان یکون فیہ مبدأ میل مستدیر الخ پر کیا گیا ہے جس میں ماتن نے دعویٰ کیا ہے کہ فلک کے اندر مبدأ میل مستدیر کا ہونا واجب ہے اور چونکہ فن ثانی میں ان احوال کا بیان ہے جو افلاک کے ساتھ مخصوص ہیں تو دعوے کا مطلب یہ ہوا کہ مبدأ میل مستدیر فلک ہی کے ساتھ مخصوص ہے عناصر میں پایا نہیں جاتا اس پر اعتراض یہ ہے کہ جو دلیل ماتن نے فلک کے اندر مبدأ میل مستدیر ہونے کی بیان کی ہے وہ بسائط عناصر (آگ پانی مٹی ہوا) میں بھی جاری ہوتی ہے اور اس دلیل سے ان عناصر کے اندر بھی مبدأ میل مستدیر کا پایا جانا ثابت ہوتا ہے بایں طور کہ عناصر کیلئے حرکت مستدیرہ کرنا ممکن ہے اور ممکن کیسے نہ ہو جبکہ بعض عناصر میں حرکت مستدیرہ

کا وقوع اور تحقیق بھی ہے جیسا کہ فلاسفہ کا کہنا ہے کہ کرۂ ناری فلک قمر کے تابع ہو کر حرکت مستدیرہ کرتا ہے توجب عناصر کے لئے حرکت مستدیرہ کرنا ممکن ہے تو ان میں مبدأ میل مستدیر کا ہونا واجب ہوگا ورنہ تو یہ خارج سے بھی میل مستدیر کو قبول نہیں کریں گے اسی محال کے لازم آنے کی وجہ سے جس کا بیان دلیل مذکور میں عنقریب آرہا ہے توجب نہ تو عناصر کے اندر میل مستدیر ہوگا اور نہ وہ خارج سے قبول کریں گے تو ان کا حرکت مستدیرہ کرنا ہی محال ہوجائے گا حالانکہ ابھی معلوم ہوا ہے کہ عناصر کیلئے حرکت مستدیرہ کرنا ممکن بلکہ واقع ہے پس خلاف واقع لازم آئے گا اس لئے عناصر میں مبدأ میل مستدیر کا ہونا واجب ہے تو دیکھو عناصر کے اندر بھی مبدأ میل مستدیر کا ہونا دلیل مذکور سے ثابت ہوگیا پس یہ دعویٰ فلک کے ساتھ مخصوص نہ رہا،

کیف لا وقد ذھبوا الخ کیف لا کے بعد عبارت محذوف ہے ای کیف لا یکون حرکۃ المستدیرۃ ممکنۃً وقد ذھبوا الخ، عناصر میں سے ہر عنصر کی حرکت مستدیرہ کیسے ممکن نہ ہو جب کہ فلاسفہ بعض عناصر یعنی کرۂ ناری کی حرکت مستدیرہ کے وقوع کے قائل ہیں کہ وہ فلک قمر (سب سے نیچے والے فلک) کے تابع ہو کر حرکت مستدیرہ کرتا ہے اور وقوع شئے کے بعد امکان شئے کا انکار ہو ہی نہیں سکتا۔

ویمکن تقریر الدلیل علی وجہ الخ شارح فرماتے ہیں کہ دلیل کی تقریر اس طرح کی جاسکتی ہے جس میں فلک کیلئے ذاتی طور پر حرکت مستدیرہ کا ممکن ہونا کافی ہوجائے استعداد تام کی ضرورت نہ پڑے اور وہ دلیل عناصر میں جاری نہ ہو جس سے دونوں اعتراض ختم ہوجائیں گے چنانچہ دلیل کی تقریر اس طرح کی جائے کہ فلک کیلئے تحریک قسری ممکن ہے اور جو چیز تحریک قسری کو قبول کرے اس میں مبدأ میل طباعی کا ہونا ضروری ہے کیونکہ تحریک قسری کیلئے قاسر کا ہونا ضروری ہے اور قاسر اس کو کہتے ہیں جو کسی شئے میں اس کی طبیعت کے تقاضے کے خلاف اثر کرے پس اگر اس شئے کے اندر میل طبعی نہ ہو تو قاسر بھی نہیں ہوسکتا اس لئے تحریک قسری کو قبول کرنے والی شئے میں میل طباعی کا ہونا ضروری ہے اور مبدأ میل طباعی دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ مستقیم ہوگا یا مستدیر، اور فلک کے اندر میل مستقیم کا پایا جانا محال ہے کیونکہ اس سے قبل ص۳۹۷ پر بیان ہوچکا ہے کہ فلک کیلئے حرکت مستقیمہ محال ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ فلک کے اندر مبدأ میل مستقیم کا پایا جانا محال ہے اور جب میل مستقیم محال ہے تو مبدأ میل مستدیر کا پایا جانا ثابت اور متعین ہوگیا، وھو المطلوب، دلیل کی اس تقریر مذکور سے دونوں اعتراض ختم ہوجاتے ہیں پہلا اعتراض تو اسلئے ختم ہوجاتا ہے کہ ماتن کی بیان کردہ دلیل میں حرکت مستدیرہ کے ممکن ہونے کا ذکر تھا جس کی وجہ سے اعتراض کرتے ہوئے کہا گیا تھا کہ حرکت مستدیرہ کا امکان ذاتی امتناع بالغیر کے منافی نہیں اور شارح کی بیان کردہ دلیل میں مستدیرہ کی قید کے بغیر صرف تحریک قسری کے امکان کا ذکر ہے اس میں حرکت مستدیرہ کے امکان ذاتی یا امتناع بالغیر سے کوئی تعرض ہی نہیں ہے جس سے کوئی اعتراض وارد ہو۔ اور دوسرا اعتراض اسلئے ختم ہوجاتا ہے کہ اس تقریر میں یوں کہا گیا ہے کہ جب فلک میں میل مستقیم محال ہے تو میل مستدیر متعین و ثابت ہوگیا اور ظاہر ہے کہ عناصر کے متعلق یہ بات نہیں کہی جاسکتی ہے کہ ان کے اندر میل مستقیم محال ہے

کیونکہ عناصر تو حرکت مستقیمہ کو قبول کرتے ہیں ان میں میل مستقیم کا پایا جانا محال کیسے ہو سکتا ہے اس لئے ان کے اندر مبدا المیل مستدیر کا ہونا ثابت نہیں ہوتا پس یہ دلیل عناصر پر جاری نہیں ہوگی

وانما قلنا انہ لو لم یکن فی طبعہ مبدأ میلٍ مستدیرٍ لما قبل المیلَ المستدیرَ من خارج ای قاسرٍ لانہ لو تحرک من خارج لتحرک مسافۃً فی زمانٍ اذ لا یتصوّر وقوعُ الحرکۃ فی الآن ویکون ذلک الزمانُ اقصرَ من زمانِ حرکۃِ ذی میلٍ طبعیٍ یکون ذلک المیلُ معاوقاً للمیلہ القسری لمخالفتہ ایاہ فی الجھۃ ومتحرکٌ بمثلِ تلک القوۃ القسریۃِ فی عینِ تلک المسافۃِ والّا لکان الشئُ ای الحرکۃُ مع العائقِ وھو المیلُ الطبعی کھو لا معہ ھذا خلف قیل لا یلزم من فرضِ عدمِ المیلِ العائقِ فیہ عدمُ جمیعِ العوائقِ فیمکنُ ان یکون خالیاً عن المیلِ ومقارناً لمیلٍ اخر یُقاوِمُ ذلک العائقُ المیلَ الذی فی ذی المیلِ فلا یلزم ان یکون زمانُ عدیم المیل اقصرَ من زمانِ ذی المیلِ واجیب بانا نفرض مثلَ ذلک العائقِ مع ذی المیلِ ایضاً

ترجمہ اور بیشک ہم نے جو یہ کہا ہے کہ اگر اس کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیر نہ ہو تو وہ خارج یعنی قاسر سے میل مستدیر کو قبول نہیں کریگا وہ اس لئے کہ اگر (فلک کے اندر میل مستدیر نہ ہوتے ہوئے) وہ خارج سے حرکت کرے تو وہ البتہ ایک مسافت پر ایک زمانہ میں حرکت کرے گا اس لئے کہ آن کے اندر حرکت کے واقع ہونے کا تصور نہیں کیا جاتا اور یہ زمانہ میل کم ہوگا اس میل طبعی والے کی حرکت کے زمانہ سے جو رکاوٹ بننے والا ہے اس کے میل قسری کیلئے اس کے (میل طبعی کے) مخالف ہونے کی وجہ سے اس کے (میل قسری کی) جہت میں اور یہ حرکت کرے گا اسی قوت قسریہ کے جیسے کے ذریعہ لعینہٖ اسی مسافت میں ورنہ تو البتہ ہو جائے گی شئے یعنی حرکت رکاوٹ بننے والے کے ساتھ اور وہ میل طبعی ہے مثل اس شئے کے جو عائق کے ساتھ نہیں ہوتی اور یہ خلاف واقع ہے، کہا گیا کہ اس کے اندر رکاوٹ بننے والے میل کے عدم کو فرض کرنیسے تمام رکاوٹوں کا معدوم ہونا لازم نہیں آتا پس ممکن ہے کہ وہ (فلک) میل (طبعی) سے خالی ہو اور دوسرے کسی ایسے عائق کے ساتھ متصل ہو کہ وہ عائق اس میل کے برابر ہو جو میل والے (جسم) کے اندر ہے پس یہ لازم نہیں آئے گا کہ جس میں میل معدوم ہے اس کا زمانہ میل والے کے زمانہ سے کم ہو اور جواب دیا گیا اس طور پر کہ ہم اسی عائق جیسا میل والے کے ساتھ بھی فرض کرلیں گے۔

تشریح وانما قلنا انہ الخ فلک کے اندر مبدء میل مستدیر ہونے کی دلیل کی تقریر کے ذیل میں جو قضیہ شرطیہ کا بیان آیا تھا اس میں یہ کہا گیا تھا کہ اگر فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیر نہ ہو تو وہ خارج سے بھی میل مستدیر کو قبول نہیں کرے گا شارح یہاں سے اس کی دلیل بیان کرتے ہیں جس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر فلک کی طبیعت کے اندر مبدء میل مستدیر نہ ہونے کی صورت میں وہ خارج سے یعنی قاسر سے میلِ مستدیر کو

قبول کرے یعنی حرکت قسریہ کرے تو ایک محال لازم آئے گا اور جو مستلزم ہو محال کو وہ خود محال ہوتا ہے لہٰذا افلاک کی طبیعت میں میل مستدیر نہ ہوتے ہوئے خارج سے میل مستدیر کو قبول کرنا بھی محال ہوگا پس ہمارا یہ دعویٰ ثابت ہو جائے گا کہ فلک کی طبیعت میں مبدا میل مستدیر نہ ہو تو وہ خارج سے بھی میل مستدیر کو قبول نہیں کرے گا، رہی یہ بات کہ وہ کیا محال لازم آتا ہے اور کیسے لازم آتا ہے تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب فلک خارج سے میل مستدیر کو قبول کر کے حرکت مستدیرہ قسریہ کریگا تو ظاہر ہے کہ اس حرکت کی کوئی نہ کوئی مسافت ضرور ہوگی کیونکہ حرکت کیلئے مسافت کا ہونا ضروری ہے اور کسی نہ کسی زمانہ میں وہ حرکت کرے گا اس لئے کہ حرکت کیلئے زمانہ ہونا بھی ضروری ہے ایک آن یعنی جزء غیر منقسم کے اندر حرکت کا تصور ہی نہیں ہو سکتا اب ہم اس کی ایک مسافت اور ایک زمانہ فرض کرنے میں مسافت تو سو چکر اور زمانہ ایک گھنٹہ فرض کر لیتے ہیں یعنی یہ فرض کرتے ہیں کہ فلک کی طبیعت میں تو میل مستدیر نہیں ہے یعنی وہ عدیم المیل ہے البتہ کوئی قاسر باہر سے اس کو حرکت قسریہ کرا رہا ہے اور وہ ایک گھنٹہ میں سو چکر لگاتا ہے اب ہم ایک دوسرا جسم ایسا فرض کرتے ہیں جس کے اندر میل طبعی موجود ہے اور وہ بھی اپنی طبیعت سے نہیں بلکہ اپنی طبیعت کے خلاف خارج اور قاسر ہی سے حرکت قسریہ کر رہا ہے اور اسکی قوت قسریہ بالکل اتنی ہی ہے جتنی فلک عدیم المیل کی قوت قسریہ ہے اور دونوں کی مسافت بھی برابر ہے اب اس دوسرے جسم کا میل طبعی اس کے میل قسری کیلئے حرکت کی رفتار میں عائق یعنی رکاوٹ پیدا کرنے والا ہوگا کیونکہ ان دونوں کی جہتیں مختلف ہیں مثلاً میل طبعی تو اس کو مشرق کی طرف گھمانا چاہتا ہے اور میل قسری اس کے خلاف مغرب کی طرف کو گھما رہا ہے تو ظاہر ہے کہ یہ میل طبعی میل قسری کیلئے رکاوٹ بنے گا اور حرکت کی رفتار میں کمی پیدا کر دے گا اسی لئے میل طبعی کو عائق طبعی بھی کہا جاتا ہے عائق کے معنی رکاوٹ بننے والے کے آتے ہیں بہرحال رفتار میں کمی واقع ہوگی اور جب رفتار میں کمی ہوتی ہے تو زمانہ بڑھ جاتا ہے پس اس جسم ثانی یعنی میل طبعی والے کا زمانہ زیادہ ہو جائے گا اور جسم اول یعنی فلک جو عدیم المیل ہے اس کی حرکت کا زمانہ کم ہوگا اس لئے کہ اگر ان دونوں کا زمانہ کم و بیش نہ ہو بلکہ برابر ہو تو عائق طبعی والے کا بغیر عائق طبعی والے کے برابر ہونا لازم آئے گا اور یہ بداہۃً محال اور خلاف واقع ہے چنانچہ ہم نے فرض کیا تھا کہ فلک عدیم المیل ایک گھنٹہ میں سو چکر لگا رہا ہے تو جسم ثانی یعنی عائق طبعی والا اس سے زائد زمانہ میں سو چکر لگائے گا اور وہ زائد زمانہ ہم عدیم المیل کے زمانہ سے دوگنا یعنی دو گھنٹے فرض کرتے ہیں پس یہ دوسرا جسم دو گھنٹے میں سو چکر لگائے گا اب ہم ایک اور تیسرا جسم فرض کرتے ہیں اس کے اندر بھی میل طبعی موجود ہے مگر اس کا میل طبعی جسم ثانی کے میل طبعی سے کمزور یعنی آدھی قوت والا ہے مثلاً فرض کیجئے کہ جسم ثانی کا میل طبعی (عائق طبعی) دس پاور کا ہے اور جسم ثالث کا میل طبعی پانچ پاور کا ہے اور یہ بھی اسی جیسی قوت قسریہ کے ذریعہ حرکت قسریہ کر رہا ہے اور اس کی مسافت بھی اتنی ہی ہے یعنی یہ بھی سو چکر لگا رہا ہے اب چونکہ اسکا عائق طبعی جسم ثانی کے عائق طبعی سے آدھا ہے تو اس کی رکاوٹ بھی اس سے آدھے درجے کی ہوگی اور یہ بات مشاہد ہے کہ قوت میلیہ معاوقہ کے کم اور زیادہ ہونے کے بقدر حرکت کی رفتار کم اور زیادہ ہوتی ہے اگر قوت معاوقہ کم ہو تو رفتار تیز ہو جائے گی اور زمانہ کم ہو جائے گا اور اگر قوت معاوقہ زیادہ ہو

تو رفتار سست پڑجائے گی اور زمانہ زیادہ ہوجائے گا کیونکہ اگر قوت معاوقہ کم ہوجائے اور رفتار میں کوئی زیادتی نہ ہو تو یا قوت معاوقہ زیادہ ہوجائے اور رفتار میں کوئی کمی نہ ہو تو قوت معاوقہ مانعہ للحرکۃ نہیں رہے گی یعنی حرکت کی سرعت کو روکنے والی نہیں رہے گی اور یہ خلاف واقع ہے کیونکہ قوت معاوقہ تو حرکت کی سرعت کو روکنے والی ہوتی ہے اسی لئے تو اس کو معاوقہ کہا جاتا ہے توجب جسم ثالث کا عائق طبعی جسم ثانی کے عائق طبعی سے آدھی قوت کا ہے تو جسم ثالث کی حرکت کی سرعت جسم ثانی کی حرکت کی سرعت سے دوگنی ہوگی اور زمانہ آدھا ہوگا پس جسم ثانی یعنی قوی عائق طبعی والا جب دو گھنٹہ میں سو چکر لگا رہا ہے تو جسم ثالث یعنی ضعیف عائق طبعی والا جس کو قلیل المیل کہا گیا ہے اس کے نصف زمانہ یعنی ایک گھنٹہ میں سو چکر لگائے گا اور یہی زمانہ جسم عدیم المیل کی حرکت کا ہے پس عدیم المیل کا قلیل المیل کے سرعت میں برابر ہونا لازم آیا اور ظاہر ہے کہ دونوں کی حرکت کی رفتار کا برابر ہونا محال ہے کیونکہ پہلے جسم کے اندر جب بالکل عائق نہیں ہے وہ ایک گھنٹہ میں سو چکر لگا رہا ہے اور تیسرے جسم کے اندر عائق موجود ہے اگرچہ قلیل وضعیف ہے تو اس کی معاوقت اور رکاوٹ کا کچھ نہ کچھ تو اثر ہونا چاہئے جس سے رفتار میں کمی واقع ہو اور زمانہ بڑھے، ایسا کیسے ہوسکتا ہے کہ یہ بھی عدیم المیل کی طرح ایک ہی گھنٹہ میں سو چکر لگائے بہر حال عدیم المیل کا قلیل المیل کے برابر ہونا محال ہے اور یہ محال لازم آیا ہے اس وجہ سے کہ فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیر نہ ہوتے ہوئے خارج سے میل مستدیر کو فرض کیا گیا ہے اور جو مستلزم ہو محال کو وہ خود محال ہوتا ہے پس فلک کے اندر مبدأ میل نہ ہوتے ہوئے خارج سے میل کو قبول کرنا بھی محال ہوگیا پس ثابت ہوگیا کہ اگر فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیر نہ ہو تو وہ خارج سے بھی میل مستدیر کو قبول نہیں کرے گا،

لتحرّك مسافةً فی زمان یہ لو تحرّک کی جزاء ہے کہ اگر فلک خارج سے حرکت کرے تو وہ ایک مسافت میں ایک زمانہ کے اندر حرکت کرے گا یعنی حرکت کیلئے مسافت اور زمانہ کا ہونا ضروری ہے مسافت ہم نے سو چکر فرض کئے ہیں اور زمانہ ایک گھنٹہ مانا ہے جیسا کہ اوپر تقریر میں معلوم ہوچکا۔

اذ لا یتصور وقوع الحرکۃ فی الآن حرکت کے لئے زمانہ کا ہونا کیوں ضروری ہے اس کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ آن یعنی جزء غیر منقسم میں حرکت کے وقوع کا تصور نہیں ہوسکتا کیونکہ حرکت میں تدریج ہوتی ہے جیسا کہ آپ ص ۲۹۶ پر حرکت کی تعریف میں پڑھ چکے ہیں اور چونکہ آن کا وقوع تو دفعۃً واحدۃً ہوتا ہے اور تدریجی چیز کا دفعی چیز میں واقع ہونا محال ہے اس لئے حرکت کا وقوع آن کے اندر محال ہے اور زمانہ میں چونکہ تدریج ہوتی ہے کہ اس کا وقوع شیئاً فشیئاً ہوتا ہے اس لئے حرکت کے لئے زمانہ ضروری ہے،

ویکون ذالك الزمان الخ ذلك الزمان سے اشارہ عدیم المیل کے زمانہ کی طرف ہے یعنی وہ فلک جس کی طبیعت میں آپ نے میل مستدیر نہیں مانا اس کا زمانہ دوسرے جسم مفروض (جس کے اندر میل طبعی موجود ہے) کے زمانہ سے کم ہوگا،

ذی میل طبعی اس سے مراد دوسرا جسم مفروض ہے جس کے اندر میل طبعی مانا گیا ہے۔

یکون ذالك المیل معاوقاً یہ جملہ میل طبعی کی صفت ہے یعنی وہ میل طبعی اس کے میل قسری کیلئے مانع یعنی رکاوٹ بننے

والا ہو گا، مُعاوَقۃ کے معنی رو کنے کے آتے ہیں، اور رکاوٹ اس لئے بنے گا کہ دونوں کی حرکت جہت میں مختلف ہے مثلاً میل قسری تو مشرق کی طرف حرکت کا تقاضا کر رہا ہے اور میل طبعی اس کے خلاف مغرب کی طرف حرکت کا مقتضی ہے، اس لئے اس کا میل طبعی میل قسری کی حرکت کی رفتار میں کمی واقع کر دے گا، اور جب رفتار کی سرعت کم ہو جائے گی تو زمانہ بڑھ جائے گا پس اس جسم آخر کا زمانہ عدیم المیل کے زمانہ سے زیادہ ہو گا اور عدیم المیل کا زمانہ اس سے کم ہو گا،

یتحرک بمثل تلک القوۃ القسریۃ اس سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ جسم ثانی جس میں میل طبعی فرض کیا گیا ہے بھی حرکت قسریہ کر رہا ہے اور اس کی قوت قسریہ بھی اتنی ہی ہے جتنی جسم اول یعنی عدیم المیل کی قوت قسریہ ہے یعنی قاسر جتنی قوت کے ساتھ عدیم المیل کو حرکت کرا رہا ہے اتنی ہی قوت کے ساتھ میل طبعی والے جسم کو حرکت کرا رہا ہے اور مسافت بھی دونوں کی برابر ہے یعنی عدیم المیل بھی سو چکر لگا رہا ہے اور میل طبعی والا بھی سو چکر لگا رہا ہے جب دونوں کی قوت محرکہ قسریہ بھی برابر ہے اور مسافت بھی برابر ہے اور جسم ثانی میں میل طبعی (جو عائق اور مانع ہے میل قسری کا) موجود ہے اور جسم اول میں عائق نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ جسم ثانی کی حرکت کی رفتار میں کمی ہونے کی وجہ سے اس کا زمانہ زیادہ ہو جائے گا کیونکہ اگر عائق والے کا زمانہ زیادہ اور بغیر عائق والے کا زمانہ کم نہ ہو تو عائق والی حرکت کا بغیر عائق والی حرکت کے برابر ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف واقع ہے جس کو ماتن نے اپنے اس قول والّا لکان الشئ مع العائق کھو لا معہ میں بیان کیا ہے والّا کا مطلب وان لم یکن زمان حرکۃ عدیم المیل اقصر من زمان حرکۃ ذی میل طبعی۔ کہ اگر عدیم المیل کی حرکت کا زمانہ میل طبعی والے کے زمانہ سے کم نہ ہو تو حرکت مع العائق کا حرکت بغیر العائق کے برابر ہونا لازم آئے گا کھو لا معہ میں ھو ضمیر شئ کی طرف راجع ہے جس سے مراد حرکت ہے معہ کی ضمیر عائق کی طرف راجع ہے جس سے مراد میل طبعی ہے لفظی ترجمہ یہ ہو گا ورنہ البتہ ہو جائے گی وہ شئے جو عائق کے ساتھ ہے مثل اس شئے کے جو عائق کے ساتھ نہیں ہے اور محاوری ترجمہ اس کا وہ ہے جو ہم نے ابھی اوپر کیا ہے کہ عائق طبعی والی چیز کا بغیر عائق طبعی والی چیز کے برابر ہونا لازم آئے گا،

ھذا خلف۔ ھذا سے اشارہ ہے تساوی اور مثلیت کی طرف اور خلف خلاف واقع کا مخفف ہے کہ عائق والے کا بغیر عائق والے کے برابر اور مثل ہونا واقع کے خلاف ہے، کیونکہ واقعہ تو یہ ہے کہ جس کی حرکت کیلئے کوئی مانع اور عائق نہیں ہوتا اس کی حرکت سریعہ ہوتی ہے اور جب حرکت سریعہ ہوتی ہے تو زمانہ کم ہوتا ہے اور جس کی حرکت کے لئے مانع ہوتا ہے اس کی حرکت بطیئہ یعنی سست ہوتی ہے اور زمانہ زیادہ ہوتا ہے اس لئے دونوں کا زمانہ کے اعتبار سے برابر ہونا خلاف واقع ہے،

قیل لا یلزم من فرض الخ اوپر جو یہ کہا گیا ہے کہ عدیم المیل کے زمانہ کا کم ہونا ضروری ہے اس پر اعتراض کیا جا رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جسم اول یعنی عدیم المیل کے اندر اگر عائق طبعی معدوم ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس میں تمام عوائق ہی معدوم ہو جائیں کوئی دوسرا عائق بھی اس کے اندر موجود نہ ہو ہو سکتا ہے کہ وہ میل طبعی سے تو خالی ہو لیکن کوئی دوسرا عائق اس کے ساتھ اتنی ہی قوت کا لگا ہوا ہو جتنی قوت کا جسم ثانی کا عائق طبعی ہے، اب

ظاہر ہے کہ جتنی رکاوٹ جسم ثانی کا میل طبعی پیدا کر رہا ہے اتنی ہی رکاوٹ عدیم المیل کا وہ عائق خارجی پیدا کرے گا تو دونوں کی حرکت کی رفتار برابر رہے گی اور زمانہ بھی دونوں کا برابر ہوگا پس عدیم المیل الطبعی کے زمانہ کا ذوالمیل الطبعی کے زمانہ سے کم ہونا ضروری نہیں ہوا،

یُقَاوِمُ۔ مُقَاوَمَۃ (باب مُفاعلۃ) سے مضارع معروف کا صیغہ ہے جس کے معنی برابر ہونے کے بھی آتے ہیں اور مخالفت کرنے کے بھی آتے ہیں یہاں مساوات کے معنی میں ہے یقاومُ ای یُساوی)، ذلک العائقُ یہ یُقاومُ کا فاعل ہے اور المیلَ الذی فی ذی المیل یہ اس کا مفعول ہے یعنی وہ عائق خارجی جو عدیم المیل الطبعی کے ساتھ لگا ہوا ہے اس میل طبعی کے برابر ہے جو میل والے جسم یعنی جسم ثانی کے اندر موجود ہے،

واجیب بانا نفرض الخ سے اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں کہ جس طرح عائق خارجی فرض کرنے کا دروازہ آپ کیلئے کھلا ہوا ہے اسی طرح ہمارے لئے کھلا ہے ہم اسی جیسا ایک عائق خارجی جسم ثانی کے ساتھ فرض کرلیں گے اب جسم ثانی میں دو عائق ہو جائیں گے ایک عائق طبعی جو کہ داخلی ہے اور دوسرا عائق خارجی، اور عدیم المیل کے ساتھ ایک ہی عائق رہے گا اور ظاہر ہے کہ ایک عائق والے کی حرکت کا زمانہ دو عائق والے کی حرکت کے زمانہ سے کم ہونا ضروری ہے کیونکہ دو عائق کی وجہ سے حرکت کی سُرعت میں کمی زیادہ واقع ہوگی جس سے زمانہ بڑھ جائے گا اور ایک عائق کی وجہ سے سرعت میں تھوڑی کمی ہوگی جس سے زمانہ کم ہو جائے گا پس اسطرح جسم اول کا زمانہ جسم ثانی کے زمانہ سے کم ہی رہے گا،

وذلك الزمانُ الاقصرُ الذی هُوَ زمانُ عَدیمِ العائقِ لهٗ نسبةٌ لامحالةَ الی الزمانِ الاطولِ ولیکُنْ نصفَهٗ، کاَنْ یکونَ زمانُ عدیمِ المیلِ ساعةً وزمانُ ذی المیلِ ساعتین فاذا فرضنا ذامیلٍ اٰخرَ میلُهٗ اَضعَفُ من ذی المیل الاول بحیث یکون نسبتهٗ الی المیل الاول مثلَ نسبةِ الزمانِ الاقصرِ الی الزمانِ الاطولِ فیکون نصفَهٗ فیتحرکُ ذوالمیل الثانی بمثل تلك القوة القسریة فی مثل زمانِ عدیم المیل مثلَ مسافتهٖ ای مسافةِ عدیم المیل لانَّ الحرکةَ تزدادُ سُرعتُها بقدرِ انتقاصِ القوةِ المیلیةِ المعاوقةِ التی فی الجسم وتنتقصُ سُرعتُها بقدرِ ازدیادِ القوة المذکورة لانهٗ لوانتقصَ شیءٌ من القوةِ المعاوقةِ التی فی الجسم ولا یزداد السرعةُ اَوْزادَ شیءٌ منها ولا ینتقص السرعة لم تکن القوةُ المیلیةُ مانعةً من الحرکة هف فلما کان المیل الثانی نصفَ المیل الاول کان سرعةُ ذی المیل الثانی ضعفَ سُرعةِ ذی المیلِ الاولِ فیتحرك ذوالمیلِ الثانی فی نصفِ زمانِ ذی المیلِ الاولِ وذلك النصفُ مثلُ زمانِ عدیم المیل مسافةَ ذی المیلِ الاولِ وهی مسافةُ عدیم المیلِ فظهرَانَّ الجسمَ القلیلَ المیلِ والذی لامیلَ فیه متساویانِ فی السرعةِ وهو محالٌ

ترجمہ اور یہ تھوڑا زمانہ جو کہ بلا عائق والے کا زمانہ ہے اس کی یقیناً ایک نسبت ہے لمبے زمانہ کی طرف

اور وہ (زمانہ اقصر) اُس (زمانہ اطول) کا آدھا ہونا چاہئے گویا کہ عدیم المیل کا زمانہ ایک گھنٹہ ہے اور میل والے کا زمانہ دو گھنٹے ہیں پس جب ہم ایک دوسرے میل والا (جسم) فرض کریں جس کا میل میل اول سے کمزور ہو اس طور پر کہ اس (میل ثانی) کی نسبت میل اول کی طرف ایسی ہو جیسی تھوڑے زمانہ کی نسبت ہے لمبے زمانہ کی طرف پس وہ (میل ثانی) اس (میل اول) سے آدھا ہوگا تو میل ثانی والا اسی قوت قسریہ کی جیسی کے ذریعہ حرکت کرے گا عدیم المیل کے زمانہ کے جیسے میں اسی کی مسافت یعنی عدیم المیل کی مسافت کے مثل میں، اس لئے کہ حرکت کی سرعت زیادہ ہوتی ہے رکاوٹ بننے والی قوت میلیہ کے کم ہونے کے بقدر جو جسم کے اندر ہوتی ہے اور حرکت کی سرعت کم ہوجاتی ہے قوت مذکورہ کے زیادہ ہونے کے بقدر اس لئے کہ اگر اس قوت معاوقہ میں جو جسم کے اندر ہے کچھ کمی واقع ہو اور سرعت نہ بڑھے یا اس میں کچھ زیادتی ہو اور سرعت کم نہ ہو تو قوت میلیہ حرکت سے روکنے والی نہیں رہے گی یہ خلاف مفروض ہے پس جب میلِ ثانی میل اول کا آدھا ہے تو میل ثانی والے کی سرعت میل اول والے کی سرعت سے دوگنی ہوگی پس میل ثانی والا میل اول والے کے زمانہ کے نصف میں حرکت کرے گا اور یہ نصف عدیم المیل کے زمانہ کے مثل ہے، میل اول والے کی مسافت میں اور یہ (مسافت) عدیم المیل کی مسافت کے مثل ہے پس یہ بات ظاہر ہوگئی کہ وہ جسم جو تھوڑے میل والا ہے اور وہ جسم جس کے اندر میل نہیں ہے دونوں سرعت کے اندر برابر ہیں اور یہ محال ہے،

تشریح

وذلك الزمان الاقصر الخ ابھی تک تو یہ کہا گیا تھا کہ عدیم المیل کی حرکت کا زمانہ میل طبعی والے کی حرکت کے لحاظ سے اقصر یعنی کم ہوگا لیکن اس قصر و طول میں نسبت کیا ہے یعنی یہ زمانۂ اقصر زمانۂ اطول سے کتنا کم ہے؟ اس کا آدھا ہے یا اس کا ثلث ہے یا اس کا ربع ہے یہ ابھی متعین نہیں کیا گیا اب یہاں سے اس کی تعیین فرماتے ہیں کہ عدیم المیل کے زمانۂ اقصر کو ذوالمیل کے زمانۂ اطول کے ساتھ ایک نسبت یقیناً حاصل ہوگی ہم تنصیف کی نسبت فرض کرتے ہیں کہ عدیم المیل کا زمانہ اور ذوالمیل کے زمانہ سے آدھا ہے گویا کہ یوں فرض کیا جائے کہ عدیم المیل کا زمانہ ایک گھنٹہ ہے اور میل والے کا زمانہ دو گھنٹے ہیں۔

فاذا فرضنا ذامیلٍ اٰخر الخ صہ ۴۱۷ پر تقریر کی تفصیل میں آپ نے پڑھا ہے کہ ایک تیسرے جسم کو فرض کیا جائے جس کے اندر میل طبعی موجود ہے مگر وہ جسم ثانی کے میل طبعی سے کمزور ہے، عبارت ہذا میں اسی کا بیان ہے،

بحیث یکون نسبتہ الخ یعنی میل اول اور میل ثانی کی طاقت میں وہی نسبت مانی جائے جو زمانۂ اقصر اور اطول میں مانی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اگر میل اول دس پاور کی طاقت والا مانا جائے تو میل ثانی (یعنی جسم ثالث کا میل طبعی) اس سے آدھا یا پانچ پاور کی طاقت کا ہوگا جیسا کہ آپ تقریر کی تفصیل میں پڑھ چکے ہیں، اسی کو شارح نے فرمایا ہے

فلیکن نصفہ یعنی میل ثانی میل اول کا نصف ہوگا،

فیتحرک ذوالمیل الثانی الخ پس میل ثانی والا یعنی جسم ثالث جو ضعیف المیل اور قلیل المیل ہے وہ عدیم المیل کی قوت قسریہ کے ذریعہ عدیم المیل کے زمانہ جیسے میں یعنی ایک گھنٹہ میں عدیم المیل ہی کی جیسی مسافت طے کریگا یعنی ننو چکر لگائے گا ایسا کیوں ہوگا اس کی وجہ اپنے قول لان الحرکۃ تزداد الخ سے بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ

جسم کے اندر قوت میلہ معاوقہ ہوتی ہے جو حرکت قسریہ کیلئے مانع اور رکاوٹ بنتی ہے اس کے کم اور زیادہ ہونے کے بقدر حرکت کی سُرعت میں کمی زیادتی ہوتی ہے اگر قوت معاوقہ کم ہو تو سرعت بڑھ جائے گی اور اگر زیادہ ہو تو سرعت کم ہوجائے گی کیونکہ اگر قوت معاوقہ کی کمی بیشی سے سُرعت میں کمی بیشی نہ ہو تو وہ قوت میلیہ معاوقہ مانعہ ہی نہیں رہے گی حالانکہ اس کو حرکت سے روکنے والی فرض کیا گیا ہے اسی لئے تو اس کو معاوقہ کہا جاتا ہے پس خلاف مفروض لازم آئے گا۔

فلما کان المیل الثانی الخ جب یہ معلوم ہوگیا کہ قوت میلیہ معاوقہ کی کمی زیادتی کے بقدر حرکت کی سُرعت میں کمی بیشی ہوتی ہے تو جب میل ثانی کی قوت میل اول کی قوت کی نصف ہے تو میل ثانی کی حرکت کی سُرعت میل اول کی حرکت کی سُرعت سے دوگنی ہوگی اور جب اس کی رفتار دوگنی تیز ہوگی تو اسکا زمانہ میل ثانی والے کے زمانہ سے آدھا ہوگا اور میل اول والے کا زمانہ دو گھنٹے فرض کیا گیا تھا تو میل ثانی والے کا زمانہ ایک گھنٹہ ہوگا اور یہی ایک گھنٹہ عدیم المیل کا زمانہ ہے پس عدیم المیل اور قلیل المیل دونوں کا زمانہ ایک گھنٹہ ہوا یعنی دونوں ایک گھنٹہ میں سو چکر لگا رہے ہیں اس کا مطلب یہ ہوا کہ قلیل المیل اور عدیم المیل دونوں سُرعت میں برابر ہیں اور یہ محال ہے کیونکہ جب جسم ثالث یعنی قلیل المیل کے اندر عائق موجود ہے اگرچہ ضعیف ہی ہے مگر اس کی معاوقت کا کچھ نہ کچھ تو اثر ہونا ضروری ہے اور اس کی معاوقت سے سرعت میں کچھ نہ کچھ کمی کا واقع ہونا اور زمانہ کا زیادہ ہونا ضروری ہے ایسا ہو ہی نہیں سکتا کہ عدیم المیل اور قلیل المیل دونوں سرعت میں برابر ہوجائیں اور یہاں یہ لازم آرہا ہے، پس معلوم ہوا کہ اگر فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیر نہ ہو اور وہ خارج سے مبدأ میل کو قبول کرے تو محال لازم آتا ہے اور جو مستلزم ہو محال کو وہ خود محال ہوتا ہے پس فلک کا خارج سے مبدأ میل مستدیر کو قبول کرنا محال ہوگیا اور ثابت ہوگیا کہ فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیر ہے وھو المطلوب۔

وقد یقرّر الکلام بعد فرض الاجسام الثلثة المذکورة بوجہ آخر بان یقال فیقطع ذو المیل الثانی مثل مسافة عدیم المیل فی زمان حرکة عدیم المیل لان السرعة تزداد وتنقص بانتقاص المیل المعاوق وازدیادہ فکلما کان المیل المعاوق أقل کان زمان الحرکة أقصر لازدیاد السرعة وکلما کان المیل اکثر کان زمان الحرکة أطول لانتقاص السرعة فتفاوت الزمان انما ھو بحسب تفاوت المیل المعاوق فلما کان المیل الثانی نصف المیل الاول کان زمان حرکة ذی المیل الثانی نصف زمان حرکة ذی المیل الاول وھذا ساعتان وذلک ساعة کزمان حرکة عدیم المیل

ترجمہ اور کبھی کلام کی تقریر تینوں اجسام مذکورہ کو فرض کرنے کے بعد دوسرے طریقہ سے کی جاتی ہے بایں طور کہ کہا جائے پس میل ثانی والا عدیم المیل کی مسافت کے مثل کو عدیم المیل کے زمانہ میں طے کریگا اس لئے کہ سُرعت زیادہ اور کم ہوتی ہے میل معاوق کے کم ہونے اور اس کے زیادہ ہونیکی وجہ سے پس جب جب میل معاوق کم ہوگا تو حرکت کا زمانہ کم ہوگا سرعت کے زیادہ ہوجانے کی وجہ سے اور جب جب میل زیادہ ہوگا تو حرکت کا زمانہ لمبا ہوگا سرعت کے کم ہوجانے کی وجہ سے پس زمانہ کا تفاوت بیشک وہ میل معاوق کے تفاوت کے اعتبار

ہے پس جب میل ثانی میل اول کا آدھا ہے تو میل ثانی والے کی حرکت کا زمانہ میل اول والے کی حرکت کے زمانہ کا آدھا ہوگا اور یہ دو گھنٹے ہیں اور وہ ایک گھنٹہ ہے عدیم المیل کی حرکت کے زمانہ کی طرح۔

تشریح وقد یقرر الکلام الخ کلام مذکور کی ایک دوسرے طریقہ سے تقریر ذکر کرتے ہیں مگر ان دونوں تقریروں میں بالکلیہ تغایر نہیں ہے بلکہ دونوں کا مضمون آپس میں ملتا جلتا ہے فرق صرف اتنا ہے کہ تقریر اول میں تو اولاً اتحاد زمانہ کو فرض کیا گیا ہے پھر اس سے اتحادِ مسافت لازم آتا ہے کہ اگر ہم میل ثانی والے کا زمانہ عدیم المیل کے زمانہ کے مثل فرض کریں تو دونوں کی مسافتوں کا مساوی ہونا لازم آئیگا اور تقریر ثانی میں اس کے برعکس ہے کہ اگر میل ثانی والے کی حرکت کی مسافت عدیم المیل کی حرکت کی مسافت کے مثل فرض کریں تو دونوں کے زمانہ کا مساوی ہونا لازم آئیگا بہرحال دونوں تقریروں سے ثابت یہی ہوتا ہے کہ قلیل المیل کا عدیم المیل کے برابر ہونا لازم آتا ہے جو کہ محال ہے۔

وقال ابو البرکات البغدادی وجودُ الحرکۃِ من حیث ھو لا یُتصوَّرُ الا فی زمانٍ فذلك الزمان الذی تقتضیہ ماھیتُھا یکون محفوظاً متحققاً فی جمیع الحرکاتِ الثلٰثِ ومازادَ علیہ یکون بحسب المعاوقِ فیجب اَنْ یشترکَ الاجسامُ الثلٰثۃ فی ساعۃٍ واحدۃٍ لاجلِ اصلِ الحرکۃِ وھو زمانُ حرکۃِ عدیم المیل ویکون ساعۃٌ فی ذی المیلِ الاولِ بازاءِ میلہٖ ولمّا کان میلُ ذی المیلِ الثانی نصفَ میلِ ذی المیل الاول کان زمانُ حرکۃِ ذی المیل الثانی نصفَ زمانِ حرکۃِ ذی المیل الاول فیکون نصفَ ساعۃٍ بازاءِ میلہٖ فیکونُ زمانہٗ ساعۃً ونصفاً

ترجمہ اور ابو البرکات بغدادی نے کہا ہے کہ حرکت کا اپنی ذات کے اعتبار سے پائے جانے کا تصور نہیں ہوتا ہے مگر زمانہ میں، پس یہ زمانہ جس کا حرکت کی ماہیت تقاضا کرتی ہے تینوں حرکات میں محفوظ و متحقق رہیگا اور جو اس پر زیادہ ہوگا وہ معاوق کے اعتبار سے ہوگا پس تینوں اجسام کا ایک گھنٹہ میں مشترک ہونا واجب ہے اصلِ حرکت کی وجہ سے اور وہ عدیم المیل کی حرکت کا زمانہ ہے اور میل اول والے میں ایک گھنٹہ اس کے میل کے مقابلہ میں ہوگا اور جب میل ثانی والے کا میل میلِ اول والے کے میل کا آدھا ہے تو میل ثانی والے کی حرکت کا زمانہ میل اول والے کی حرکت کے زمانہ کا آدھا ہوگا پس آدھا گھنٹہ اس کے میل کے مقابلہ میں ہوگا پس اس کا زمانہ ڈیڑھ گھنٹہ ہوجائیگا

تشریح وقال ابو البرکات الخ ابو البرکات بغدادی دلیل مذکور پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ عدیم المیل اور قلیل المیل دونوں کی حرکت کا زمانہ ایک گھنٹہ ہو رہا ہے یعنی دونوں ایک گھنٹہ میں ننو چکر لگا رہے ہیں یہ ہم کو تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ حرکت کا وجود اپنی ذات کے اعتبار سے زمانہ ہی کے اندر ہوتا ہے بغیر زمانہ کے حرکت کے وجود کا تصور ہی نہیں ہوتا تو جب تینوں اجسام ایک ہی جیسی قوت قسریہ کے ذریعہ حرکت کر رہے ہیں تو ان تینوں اجسام کی حرکت کی ماہیت جس زمانہ کا تقاضا کرے گی وہ تینوں کی حرکتوں کے اندر محفوظ اور متحقق رہے گا اور جو کچھ زمانہ کا اضافہ ہوگا وہ میل معاوق کی وجہ سے ہوگا۔ آپ نے جسم اولی (عدیم المیل) کا زمانہ ایک گھنٹہ فرض کیا ہے اگر دوسرے دونوں جسم بھی عدیم المیل ہوتے ان کے اندر کوئی عائق نہ ہوتا تو ان دونوں کی حرکتوں کا زمانہ بھی ایک ایک گھنٹہ ہوتا لہٰذا ہم یہاں پر تینوں اجسام عائق

سے قطع نظر کرتے ہوئے اصل حرکت کے اعتبار سے ایک گھنٹہ میں مشترک ہوں گے اور میل اول والے میں جو ایک گھنٹہ زمانہ کا اضافہ ہوا ہے جس سے وہ دو گھنٹوں میں سو چکر لگاتا ہے وہ دس پاؤ کے عائق کی وجہ سے ہوا ہے اب میل ثانی والے کا عائق چونکہ میل والے کے عائق کا نصف یعنی پانچ پاؤ کا ہے تو اسکی وجہ سے میل ثانی والے میں آدھے گھنٹہ کا اضافہ ہوگا یعنی وہ ڈیڑھ گھنٹہ میں سو چکر لگائے گا ایک گھنٹہ تو اس میں اصل حرکت کی وجہ سے ہوا اور آدھا گھنٹہ عائق کی وجہ سے زیادہ ہوا اب دیکھئے عدیم المیل تو ایک گھنٹہ میں سو چکر لگا رہا ہے اور قلیل المیل ڈیڑھ گھنٹہ میں سو چکر لگا رہا ہے پس دونوں کا برابر ہونا جو کہ محال ہے بالکل لازم نہیں آیا۔

واُجِیبَ عنہ بأنّ الزمانَ متصلٌ واحدٌ لا انقسامَ فیہ بالفعلِ وانما ینقسمُ بالفرضِ الی اجزاءٍ ھی ازمنۃٌ انقساماً لا یقِفُ عندَ حدٍّ وکذٰلک الحرکۃُ متصلۃٌ لانطباقِھا علی المسافۃِ والزمانِ ولا ینقسمُ الا الی اجزاءٍ منقسمۃٍ ھی الحرکاتُ کما انّ المسافۃَ لا تنقسمُ الّا الی اجزاءٍ منقسمۃٍ کلٌّ واحدٍ منھا مسافۃٌ فزمانُ ایّۃِ حرکۃٍ فرضتَ اذا جُزّیَ علی ایّ وجہٍ اُریدَ کان کلُّ جُزءٍ منہ زماناً وکان ظرفاً لجزءٍ من اجزاءِ تلک الحرکۃِ وذٰلک الجزءُ ایضاً حرکۃٌ واقعۃٌ فی جُزءٍ من اجزاءِ المسافۃِ وھو فی نفسہ ایضاً مسافۃٌ فماھیۃُ الحرکۃِ من حیثُ ھی صالحۃٌ لِاَن یقعَ فی ایّ جزءٍ کان من الاجزاءِ المفروضۃِ للزمانِ والمسافۃِ فلا تقتضی الحرکۃُ لذاتِھا قدراً معیناً من الزمانِ ولا من المسافۃِ بل یقتضی مطلقھما

ترجمہ اور اس کا جواب دیا گیا اس طرح کہ زمانہ متصل واحد ہے اس میں بالفعل انقسام نہیں ہے اور بیشک وہ بالفرض ایسے اجزار کی طرف منقسم ہوتا ہے کہ وہ (اجزار بھی) زمانے ہی ہیں ایسے طور پر منقسم ہونا کہ وہ کسی حد پر نہیں ٹھہرتا ہے اور ایسے ہی حرکت متصلہ ہے اس کے مسافت اور زمانہ پر منطبق ہونے کی وجہ سے اور وہ حرکت بھی نہیں منقسم ہوتی مگر ایسے اجزار منقسمہ کی طرف کہ وہ (اجزار) حرکات ہی ہیں جیسا کہ بیشک مسافت نہیں منقسم ہوتی ہے مگر ایسے اجزار منقسمہ کی طرف کہ ان میں ہر ہر واحد مسافت ہی ہے پس جو حرکت بھی فرض کی جائے اس کے زمانہ کے جب اجزار کئے جائیں جس طریقہ پر بھی ارادہ کیا جائے تو زمانہ کا ہر ہر جزر بھی زمانہ ہوگا اور وہ جزر اس حرکت کے اجزار میں سے ایک جزر کیلئے ظرف بنے گا اور یہ جزر بھی حرکت ہے جو مسافت کے اجزار میں سے ایک جزر میں واقع ہے اور (مسافت کا) وہ جزر بھی اپنی ذات کے اعتبار سے مسافت ہی ہے پس حرکت کی ماہیت اپنی ذات کے اعتبار سے اس بات کی صلاحیت رکھنے والی ہے کہ وہ زمانہ اور مسافت کے اجزار مفروضہ میں سے کسی بھی جزر میں واقع ہو جائے پس حرکت اپنی ذات کے اعتبار سے نہ تو زمانہ کی مقدار معین کا تقاضا کرتی ہے اور نہ مسافت کی بلکہ وہ مطلق زمانہ اور مسافت کا تقاضا کرتی ہے۔

تشریح واجیب عنہ الخ ابوالبرکات بغدادی کے اعتراض کا جواب محقق نصیر الدین طوسی نے دیا ہے جس کو شارح نقل کرتے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ نفس حرکت من حیث ذاتہا ایک معین زمانہ کا تقاضا کرتی ہے جو تینوں کی حرکات میں محفوظ رہے گا اس لئے تینوں اجسام نفس حرکت کی وجہ سے

ایک گھنٹہ میں مشترک ہوں گے یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ نفس حرکت نہ تو معین زمانہ کا تقاضا کرتی ہے اور نہ مسافت معینہ کا بلکہ نفس حرکت تو مطلق زمانہ کا تقاضا کرتی ہے خواہ وہ ایک گھنٹہ ہو یا اس سے کم و بیش، اسی طرح وہ مطلق مسافت کا تقاضا کرتی ہے خواہ وہ ایک میل ہو یا کم و بیش، ننانوے چکر ہوں یا کم زیادہ، اس لئے تینوں اجسام کی حرکات کیلئے ایک ایک گھنٹہ متعین ہونا ضروری نہیں ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ زمانہ متصل واحد ہوتا ہے اس کے اندر بالفعل اجزاء کی طرف انقسام نہیں ہوتا البتہ اس میں اجزاء کی طرف انقسام فرض کیا جاسکتا ہے اور انقسام فرضی بھی الی غیر النہایہ ہوگا ایسا نہیں ہوگا کہ کسی حد پر جاکر انقسام ٹھہر جائے آگے انقسام نہ ہوسکے کیونکہ ایسی صورت میں جزء لایتجزیٰ لازم آئیگا جو کہ باطل ہے اور انقسام فرضی کے بعد جو اجزاء نکلیں گے ان میں سے ہر ہر جزء زمانہ ہی کہلائے گا کیونکہ زمانہ کا جزء بھی زمانہ ہی ہوتا ہے اور چونکہ حرکت زمانہ پر منطبق ہوتی ہے یعنی حرکت کا ایک ایک جزء زمانہ کے ایک ایک جزء کے اندر پایا جاتا ہے اس لئے حرکت بھی متصل واحد ہوتی ہے اور اس کا انقسام بھی جن اجزاء کی طرف ہوگا وہ اجزاء منقسم ہوں گے اور ان میں سے ہر ہر جزء حرکت ہی کہلائے گا جس طرح مسافت بھی اجزاء منقسمہ کی طرف منقسم ہوتی ہے اور اس کا ہر ہر جزء بھی مسافت کہلاتا ہے آپ ایک گھنٹہ زمانہ کے مثلاً دس اجزاء کریں تو ہر ہر جزء زمانہ ہی ہے اسی طرح کسی متحرک نے ایک گھنٹہ حرکت کی ہے آپ اس حرکت کے دس اجزاء کریں تو تمام اجزاء حرکات ہی کہلائیں گے اسی طرح ایک میل کی مسافت کے آپ دس اجزاء کریں تو ہر ہر جزء مسافت ہی کہلائے گا پس جس حرکت کو بھی فرض کیا جائے جب اس کے زمانہ کی آپ تجزی اور تقسیم کریں گے جس طرح بھی آپ چاہیں خواہ تنصیف کے ساتھ کہ اس کے زمانہ کے آپ نصفا نصفی دو حصے کرلیں یا تربیع وغیرہ کے ساتھ کہ چار حصے یا اس سے زیادہ کرلیں۔ ہر صورت میں اس زمانہ کا ہر ہر جزء زمانہ ہی ہوگا اور یہ جزء اس حرکت کے اجزاء کے ایک ایک جزء کیلئے ظرف بنے گا یعنی حرکت کا ایک ایک جزء زمانہ کے ایک ایک جزء میں واقع ہوگا اور حرکت کا یہ ہر ہر جزء مسافت کے اجزاء میں سے ایک ایک جزء کے اندر بھی واقع ہوگا اور مسافت کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء مسافت ہی کہلائے گا تو دیکھئے نفس حرکت کے اندر اپنی ذات کے اعتبار سے یہ صلاحیت ہے کہ وہ زمانہ کے اجزاء مفروضہ میں سے کسی بھی جزء کے اندر واقع ہوسکتی ہے حرکت ایک گھنٹہ میں بھی واقع ہوسکتی ہے آدھے گھنٹہ میں بھی اسی طرح پانچ منٹ میں بھی اور دس منٹ میں بھی اسکا وقوع ہوسکتا ہے لہذا حرکت کیلئے کسی معین زمانہ کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح نفس حرکت مسافت کے کسی بھی جزء میں واقع ہوسکتی ہے ایک میل پر بھی آدھے میل پر بھی اور اس سے کم و بیش پر بھی نفس حرکت کیلئے کسی معینہ مسافت کی ضرورت نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ نفس حرکت نہ تو زمانہ کی مقدار معین کا تقاضا کرتی ہے اور نہ مسافت کی مقدار معین کا بلکہ نفس حرکت تو مطلق زمانہ اور مطلق مسافت کا تقاضا کرتی ہے اس لئے آپ کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ تینوں اجسام کے اندر اصل حرکت کی وجہ سے ایک گھنٹہ ہونا ضروری ہے

ویمکن ان یُقالَ اَنّ المبدأ اھذ تحکم بانّ الحرکۃَ المخصوصۃَ التی توجد فی مسافۃٍ مخصوصۃٍ یقتضی قدرًا معیّنًا من الزمانِ باعتبارِ القوۃِ المحرِّکۃِ والجسمِ المتحرّکِ والمسافۃِ المعیّنۃِ مع قطعِ النظرِ عن المعاوقِ ثمّ انّ الزمانَ یزدادُ بسببِ المعاوقِ

فيكون بعضُ من الزمانِ بازاء المعاوقِ وبعضُ منه بازاءِ الحركةِ باعتبارِ الامورِ المذكورةِ فيجبُ اشتراكُ الاجسامِ الثلثةِ فيما كان من الزمانِ بازاءِ الحركةِ باعتبارها لفرضِ تساوي تلك الاجسامِ فيها وما زادَ عليه يكون بازاءِ المعاوقِ وقال الامام لا استحالة في كونِ الجسمِ القليلِ الميلِ والذي لا ميل فيه متساويين في السُّرعةِ الّا اذا كان الميلُ القليلُ عائقًا ولِمَ لا يجوز ان يكونَ بالغًا في مراتبِ الضعفِ الى حيث لا يبقى له اثرُ معاوقةٍ كما انّ قطراتِ الماءِ اذا تنازلتْ وتكثّرتْ اثّرتْ في نقرِ الحجرِ ولا تاثيرَ اصلاً لقطرةٍ فيه

ترجمہ اور ممکن ہے یوں کہا جائے کہ بداہت اس بات کا حکم لگاتی ہے کہ حرکت مخصوصہ جو مسافت مخصوصہ کے اندر پائی جاتی ہے وہ زمانہ کی مقدار معین کا تقاضا کرتی ہے قوت محرکہ اور جسم متحرک اور مسافت معینہ کے اعتبار سے، معاوق سے نظر ہٹاتے ہوئے، پھر بیشک زمانہ معاوق کی وجہ سے زیادہ ہوتا ہے پس زمانہ کا بعض حصہ معاوق کے مقابلہ میں ہوگا اور اس کا بعض حصہ حرکت کے مقابلہ میں ہوگا امور مذکورہ کے اعتبار سے پس تینوں اجسام کا اس زمانہ میں مشترک ہونا واجب ہوگا جو حرکت کے مقابلہ میں ہے ان امور کے اعتبار سے، اُن اجسام کے ان امور میں برابری کے فرض کرنے کی وجہ سے اور جو اس پر زیادہ ہوگا وہ معاوق کے مقابلہ میں ہوگا۔ اور امام رازی نے کہا ہے کہ جسم قلیل المیل اور وہ جسم جس کے اندر میل نہیں ہے ان دونوں کے سُرعت میں برابر ہونے میں کوئی محال بات نہیں ہے مگر اس وقت جبکہ میل قلیل رکاوٹ بننے والا ہو اور کیوں نہیں جائز ہے کہ قلیل المیل ضعف کے مرتبوں میں ایسے درجہ تک پہنچا ہوا ہو کہ اس کے اندر رکاوٹ بننے کا کوئی اثر باقی نہ رہے جیسا کہ بیشک پانی کے قطرات جب گرتے ہیں اور کثرت سے گرتے ہیں تو پتھر کے اندر سوراخ کرنے میں اثر کرتے ہیں حالانکہ اس میں ایک قطرہ کی کوئی تاثیر نہیں ہوتی۔

تشریح ویمکن ان یقال الخ۔ محقق نصیر الدین نے اعتراض مذکور کا جو جواب دیا ہے شارح اسکو رد کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ مطلق حرکت اپنی ذات کے اعتبار سے زمانہ کی مقدار معین کا تقاضا کرتی ہے بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ حرکت مخصوصہ جو مسافت مخصوصہ کے اندر پائی جاتی ہے وہ زمانہ کی مقدار معین کا تقاضا کرتی ہے اور یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ جب حرکت متعین اور مخصوص ہوگی اور اس کی مسافت بھی متعین اور مخصوص ہوگی تو زمانہ بھی معین اور مخصوص ہوگا مثلاً کوئی گاڑی ساٹھ نمبر کی رفتار سے مسلسل ۶۰ کلو میٹر کی مسافت طے کرے تو اس کی حرکت کا زمانہ ایک گھنٹہ متعین ہوگا ایسا نہیں ہو سکتا کہ اس حالت میں یہ حرکت مخصوصہ مطلق زمانہ کا تقاضا کرے کہ ساٹھ نمبر کی رفتار سے ساٹھ کلو میٹر کی مسافت ایک گھنٹہ میں بھی طے ہو سکتی ہے اور آدھے گھنٹہ میں بھی بلکہ دس منٹ اور پانچ منٹ میں بھی طے ہو سکتی ہے ایسا ہرگز نہیں ہے بلکہ اس حالت میں تو ایک گھنٹہ متعین ہے، ہاں مطلق حرکت مطلق زمانہ کا تقاضا کرتی ہے مجیب نے دراصل یہ سمجھا کہ معترض یوں کہہ رہا ہے کہ مطلق حرکت زمانہ معین کا تقاضا کرتی ہے حالانکہ معترض کا کہنا یہ ہے کہ حرکت مخصوصہ معینہ زمانہ معین کا تقاضا کرتی ہے، اور اس مقام

میں جہاں گفتگو چل رہی ہے مطلق حرکت مراد نہیں ہے بلکہ حرکت مخصوصہ معینہ مراد ہے اس لئے کہ تینوں حرکات کی قوت محرکہ بھی برابر اور متعین ہے مسافت بھی تینوں کی برابر اور متعین ہے اور تینوں اجسام متحرکہ بھی برابر اور متعین ہیں تو جب یہ سب امور برابر و متعین ہیں تو تینوں کی اصل حرکت بھی معینہ اور مخصوصہ اور برابر ہوگی اور اب اس حرکت مخصوصہ معینہ کا زمانہ بھی معاوق سے قطع نظر کرتے ہوئے برابر اور متعین ہوگا اور وہ ایک گھنٹہ ہے اب جس جسم کی حرکت کے زمانہ میں اضافہ ہوگا وہ معاوق کی وجہ سے ہوگا مثلاً جسم ثانی جو عائق قوی والا ہے اس میں ایک گھنٹہ کا اضافہ ہوا وہ دو گھنٹے میں شئ چکر لگاتا ہے تو اس میں زمانہ کا بعض حصہ یعنی ایک گھنٹہ تو معاوق کے مقابلہ میں ہوا اور بعض حصہ یعنی ایک گھنٹہ اصل حرکت معینہ کے مقابلہ میں ہوا اور جسم ثالث میں چونکہ میل عائق جسم ثانی کے عائق کی نصف قوت والا ہے اس لئے اس میں اضافہ اس سے نصف یعنی آدھا گھنٹہ ہوگا پس اس کا ایک گھنٹہ تو اصل حرکت کی وجہ سے ہوا اور آدھا گھنٹہ معاوق کی وجہ سے تو اس کا زمانہ ڈیڑھ گھنٹہ ہوگیا۔ اس سے یہ بات اچھی طرح واضح ہوگئی کہ تینوں اجسام امور مذکورہ (قوت محرکہ جسم متحرک، مسافت معینہ) میں برابر ہونے کی وجہ سے اس ایک گھنٹہ میں مشترک ہوں گے جو معاوق سے قطع نظر کرتے ہوئے اصل حرکت مخصوصہ کے مقابلہ میں ہے اور جو کچھ زمانہ کی زیادتی ہوگی وہ معاوق کی وجہ سے ہوگی لہٰذا ابوالبرکات بغدادی کا اعتراض صحیح اور باقی رہا)

وقال الامام (۲) استحالۃ الخ دلیل مذکور پر ایک اعتراض امام رازی نے کیا ہے کہ جسم قلیل المیل اور عدیم المیل کا سرعت میں برابر ہوجانا محال نہیں ہے یہ بات محال تو اس وقت ہے جبکہ میل قلیل کی معاوقت کا اس میں کوئی اثر ہوا اور یہاں ایسا ہوسکتا ہے کہ میل قلیل ضعف وقلت کے مراتب میں سے ایسے ادنیٰ مرتبہ تک پہنچا ہوا ہو یعنی اسقدر کمزور ہو کہ اس کی معاوقت اور رکاوٹ کا کوئی اثر ہی باقی نہ رہا ہو ایسی صورت میں اس کے زمانہ میں کوئی اضافہ ہی نہ ہوگا اور یہ ایسا ہوجائیگا کہ جیسے اس کے اندر عائق موجود ہی نہیں ہے اس لئے اس کا زمانہ عدیم المیل کے زمانہ کے برابر ایک گھنٹہ ہی رہے گا امام رازی نے اس کی ایک مثال دی ہے کہ دیکھو پانی کے قطرات جب کسی ایک ہی جگہ پر کثرت کے ساتھ ایک طویل عرصہ تک گرتے رہیں تو اس جگہ پتھر میں سوراخ اور گڑھا کر دیتے ہیں مگر اس سوراخ اور گڑھا کرنے میں صرف ایک قطرہ کا اس کے نہایت ضعیف و کمزور ہونے کی وجہ سے کوئی اثر نہیں ہوتا۔ بہرحال ابوالبرکات بغدادی اور امام رازی کے مذکورہ دونوں اعتراضوں کی وجہ سے فلاسفہ کی دلیل مخدوش ہوگئی۔ وہو المقصود

وهذا المحالُ انما لزمَ من فرضِ تحركِ الجسم الذى لاميلَ فيه اصلاً أو من فرضِ الميلِ الذى لهُ نسبةٌ الى الميل الاولِ كنسبةِ زمان عديم الميل الى زمانِ ذى الميل الاول وانما لم يتعرّض لحركة الجسمين الاخيرين المتحركين بالقسرِ الى خلافِ جهةِ ميلهما ولا الاجتماع الامورِ المذكورةِ اذ الاوّلُ مُشاهدٌ لايتاتى انكارهُ واستحالةُ الثانى مَبنيّةٌ على التنافى بين الامورِ المجتمعةِ وهو مُنتفٍ ههنا بالضرورةِ لكن فرضَ الميلِ على النسبةِ المذكورةِ ممكنٌ يمكن ان يقال نسبةُ مراتبِ الميلِ بحسب الشدةِ والضعفِ وان كانت غيرَ متناهيةٍ لكنها

عَدَدِيَّةٌ ونسبةُ الزمانِ الى الزمانِ مقداريةٌ وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون للمقدار نسبة الى مقدار اٰخر لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية فهذا المحال انما لزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه اصلاً تحركاً قسرياً فيكون محالاً

ترجمہ اور یہ محال (یا تو) اس جسم کی حرکت کے فرض کرنے سے لازم آیا ہے جس میں بالکل میل نہیں ہے یا اس میل کو فرض کرنے سے جس کی نسبت میلِ اول کی طرف عدیم المیل کے زمانہ کی نسبت کی طرح ہے میلِ اول والے کے زمانہ کی طرف، اور بیشک مصنف نے اخیر کے ان دو جسموں کی حرکت سے کوئی تعرض نہیں کیا جو قسراً اپنے میل کی جہت کے خلاف کی طرف حرکت کرنے والے ہیں اور نہ امور مذکورہ کے جمع ہونے سے کوئی تعرض کیا) اس لئے کہ پہلی چیز تو مشاہدہ میں آنیوالی ہے جس کا انکار نہیں ہو سکتا اور دوسری چیز کا محال ہونا امور مجتمعہ کے درمیان منافات پر مبنی ہے اور یہاں منافات بدیہی طور پر معدوم ہے لیکن میل کو نسبتِ مذکورہ پر فرض کرنا ممکن ہے، ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ میل کے مرتبوں کی نسبت سختی اور کمزوری کے اعتبار سے اگرچہ غیر متناہی ہے لیکن یہ (نسبت) عددیہ ہے اور زمانہ کی نسبت زمانہ کی طرف مقداریہ ہے اور اقلیدس نے اس بات پر دلیل قائم کی ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ ایک مقدار کیلئے دوسری مقدار کی طرف ایسی نسبت ہو کہ وہ نسبت عددی نسبتوں کے درمیان نہ پائی جاتی ہو پس یہ محال بیشک لازم آیا ہے اس جسم کی قسری طور پر حرکت کے فرض کرنے کی وجہ سے جس میں بالکل میل نہیں ہے پس یہ محال ہوگا

تشریح وھذا المحال انما لزم الخ مصنف نے اس مقام پر ایک شبہ دور کیا ہے کسی کو یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ محال مذکور جو لازم آیا ہے وہ اس جسم کی حرکت قسریہ کو فرض کرنے کی وجہ سے لازم نہیں آیا جس کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیر نہیں ہے بلکہ دلیل کے اندر اور دیگر امور جو فرض کئے گئے ہیں ان کی وجہ سے لازم آیا ہے لہٰذا ان امورِ مذکورہ کو فرض کرنا ہی محال ہوگا نہ کہ عدیم المیل کا خارج سے حرکتِ قسریہ کو قبول کرنا، مصنف اس شبہ کو دور کرتے ہیں اور یہ بتلاتے ہیں کہ محالِ مذکور جسم عدیم المیل کے خارج سے حرکتِ قسریہ قبول کرنے ہی کی وجہ سے لازم آیا ہے چنانچہ مصنف دو احتمال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ محال یا تو بغیر میل والے جسم کے خارج سے حرکت قسریہ کرنے کو فرض کرنیسے لازم آیا ہے یا اس میل کو فرض کرنے سے جس کی نسبت میلِ اول کی طرف ایسی طرح ہے جیسی کہ عدیم المیل کے زمانہ کی نسبت ہے میل اول والے کی طرف، یعنی نسبتِ تنصیف، ان دونوں احتمالوں میں سے دوسرا باطل ہے اس لئے کہ نسبتِ مذکورہ پر میل کو فرض کرنا ممکن ہے اور ممکن کی وجہ سے محال لازم نہیں آتا پس احتمالِ اول متعین ہو گیا کہ عدیم المیل کی حرکتِ قسریہ فرض کرنیسے ہی محال لازم آیا ہے لہٰذا یہی محال ہوگا،

وانما لم یتعرض لحرکۃ الجسمین الخ شارح ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ مصنف نے لزومِ محال کے منشاء میں صرف دو احتمال ذکر کئے ہیں جن میں سے احتمالِ ثانی کو باطل کر کے اول کو متعین کر دیا حالانکہ دو احتمال اور باقی ہیں ایک تو یہ کہ یہ محال لازم آیا ہے اخیر کے ان دو جسموں کی حرکت فرض کرنیکی وجہ سے جن کے اندر میل طبعی موجود ہے ایک میں قوی دوسرے میں ضعیف اور وہ دونوں جسم اپنے میل طبعی کی جہت کے خلاف حرکتِ قسریہ کر رہے ہیں دوسرا یہ

کہ محال ان امور مذکورہ کے اجتماع کی وجہ سے لازم آیا ہے یعنی عدیم المیل کی حرکت قسریہ اور جسمین اخیرین کی اپنے اپنے میل طبعی کی جہت کے خلاف حرکت قسریہ، اور نسبت مذکورہ پر میل فرض کرنا، ان تینوں امور کے جمع ہو جانے کی وجہ سے محال لازم آیا ہے، ان دونوں احتمالوں کو بھی باطل کرنا چاہیئے تھا مگر مصنف نے ان سے کوئی تعرض نہیں کیا آخر اسکی کیا وجہ ہے، شارح اس کا جواب دیتے ہیں اور عدم تعرض کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ احتمال اول کو تو اس لئے ذکر نہیں کیا کہ جسم کے اندر میل طبعی ہوتے ہوئے اپنے میل کی جہت کے خلاف حرکت قسری کرنا یہ محض ممکن ہی نہیں بلکہ ایسا واقع اور متحقق ہے کہ رات دن مشاہدہ میں آتا رہتا ہے جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا جیسے پتھر کو جب اوپر کی طرف پھینکا جاتا ہے تو اس کے اندر نیچے کی طرف حرکت کرنے کا میل طبعی ہوتا ہے مگر وہ اپنے میل طبعی کی جہت کے خلاف قسرًا اوپر کی طرف حرکت کرتا ہے تو جب یہ بات واقع و متحقق ہے تو اس کی وجہ سے محال لازم آہی نہیں سکتا اس لئے مصنف نے اس احتمال کو ذکر نہیں کیا اور دوسرے احتمال سے اس لئے تعرض نہیں کیا کہ امور مذکورہ کے اجتماع کے محال ہونے کا دار و مدار ان کے درمیان منافات ہونے پر ہے اگر ان میں منافات ہو تب تو اجتماع امور متنافیہ چونکہ محال ہے اس لئے یہ محال کو مستلزم ہوگا اور اگر ان میں منافات نہیں ہے تو ان کے اجتماع کے فرض کرنے سے محال لازم نہیں آسکتا اور بدیہی طور پر یہ بات معلوم ہے کہ ان امور کے مابین کوئی منافات نہیں ہے اس لئے کہ ان میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کی نقیض اور ضد نہیں ہے،

لکن فرض المیل علی النسبۃ المذکورۃ الخ لزوم محال کے منشار میں ماتن نے جو دو احتمال نکالے ہیں ان میں سے دوسرے احتمال کو باطل کرتے ہیں جس سے احتمال اول متعین اور ثابت ہو جائے گا فرماتے ہیں کہ نسبت مذکورہ پر میل کا فرض کرنا ممکن ہے اور ممکن محال کو مستلزم نہیں ہوتا، یعنی جو نسبت تنصیف عدیم المیل اور میل اول کے زمانہ میں ہے کہ میل اول والے جسم کی حرکت کا زمانہ دو گھنٹے اور عدیم المیل کا زمانہ اس سے نصف یعنی آدھا گھنٹہ ہے وہی نسبت تنصیف میل اول اور میل ثانی کی قوتوں کے اندر ہے کہ میل اول کی قوت دس پاور ہے اور میل ثانی کی قوت اس سے آدھی پانچ پاور ہے اور یہ بات ممکن ہے کوئی محال نہیں ہے ایسا تو بہت ہوتا ہے کہ ایک جسم ایک گھنٹے میں سو چکر اور دوسرا جسم دو گھنٹے میں سو چکر لگاتا ہے اسی طرح ایک جسم کے اندر دس پاور کی طاقت ہوتی ہے دوسرے میں پانچ پاور کی، جب یہ ممکن ہے تو یہ محال کو مستلزم نہیں ہو سکتا پس لزوم محال کا منشار امر اول ہی ہے یعنی عدیم المیل کا خارج سے حرکت قسریہ قبول کرنا پس یہی محال ہوگا۔

یمکن ان یقال الخ میل ثانی اور میل اول کی قوت کی نسبت کو جو عدیم المیل اور میل اول والے کے زمانہ کی نسبت کے مماثل و متحد فرض کیا گیا ہے اور اس کو ممکن کہا گیا ہے اس پر شارح اشکال کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ میل کی قوتوں کے مراتب کے درمیان شدت و ضعف کے اعتبار سے جو نسبت ہوتی ہے کسی میں تنصیف کی نسبت کسی میں تثلیث کی اور کسی میں تربیع کی یعنی کسی میل کی قوت دوسرے میل کی قوت سے آدھی کسی کی تہائی کسی کی چوتھائی ہوتی ہے یہ نسبت عددیہ ہوتی ہے جو اعداد کے عارض ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اور زمانہ کی نسبت جو زمانہ کی طرف ہوتی ہے یہ مقداریہ ہوتی ہے اور نسبت عددیہ اور نسبت مقداریہ میں اتحاد و تماثل ہونا ضروری نہیں ہے کہ اگر نسبت عددیہ تنصیف کی ہے تو نسبت مقداریہ بھی تنصیف ہی کی ہو، اس لئے کہ دونوں نسبتوں میں فرق ہے نسبت عددیہ تو ایک عدد پر جاکر

ٹھہر جاتی ہے کیونکہ یہ نسبت اعداد کے مابین ہوتی ہے اور اعداد کا تقسیم کا سلسلہ واحد پر جا کر ٹھہر جاتا ہے واحد کی آگے تقسیم نہیں ہوتی اگر اس کی نصفا نصفی تقسیم کی بھی جائے تو اس کے جو حصے وجود میں آئیں گے ان کو عدد نہیں کہا جائیگا اس لئے کہ نصف کو عدد نہیں کہا جاتا، بہرحال نسبت عددیہ واحد پر ٹھہر جاتی ہے اور نسبت مقداریہ کسی حد پر ٹھہرتی نہیں ہے جیسے جسم کی تقسیم کی جاتی ہے تو وہ الی غیر النہایہ انقسام کو قبول کرتا چلا جائیگا ورنہ تو جزء لایتجزیٰ لازم آئیگا جو کہ محال ہے اور جسم کے اجزاء کے درمیان جو نسبت ہے یہ نسبت مقداریہ ہے اسی طرح زمانہ بھی مقدار ہے وہ بھی انقسام الی غیر النہایہ کو قبول کرتا ہے اس کے اجزاء کے مراتب کے درمیان بھی نسبت مقداریہ ہے، بہرحال جب دونوں نسبتوں میں فرق ہے تو ان میں تماثل واتحاد ضروری نہیں ہے چنانچہ ماہر ہندسہ وحساب علامہ اقلیدس نے مدلل طور پر کہا ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ مقدار کی جو نسبت دوسری مقدار کی طرف ہو وہ نسبت عددی نسبتوں کے درمیان نہ پائی جائے۔ لہذا آپ نے جو یہ فرض کیا ہے کہ جو نسبت تنصیف دونوں میلوں کے زمانہ میں ہے وہی نسبت تنصیف دونوں میلوں کی قوتوں میں ہوگی یہ فرض کرنا درست نہیں ہوا۔ وان کانت غیر متناهية الخ اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ نسبت عددیہ تو متناہی اور ایک حد پر ٹھہرنے والی ہوتی ہے اور یہاں اس کو غیر متناہی کہا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ میل کے مراتب کی نسبت کو جو غیر متناہی کہا گیا ہے وہ اس وجہ سے کہ میل جسم کے اندر پایا جاتا ہے اور جسم انقسام الی غیر النہایہ کو قبول کرتا ہے تو میل کے مراتب بھی غیر متناہی ہونگے مگر چونکہ خارج کے اعتبار سے جسم کے اجزاء کی تعداد متناہی ہوتی ہے جیسا کہ ص ۱۱۰ پر معلوم ہو چکا ہے اس اعتبار سے میل کے مراتب کی نسبت بھی متناہی ہوگی اور عددیہ کہلائے گی اسی لئے شارح فرماتے ہیں کہ اگرچہ مراتب میل کی نسبت غیر متناہی ہے لیکن یہ عددیہ ہے،

وقد برهن اقليدس الخ اقلیدس علم ہندسہ اور حساب کے ماہر ایک شخص کا نام ہے جو ملک شام کے ساحلی علاقہ کے شہر صور کے رہنے والے ہیں، اس لفظ کے ضبط میں اختلاف ہے علامہ سمعانی نے کتاب الانساب کے اندر اِقلِیدِسْ بکسر الالف وکسر الدال المہملہ کے ساتھ ضبط کیا ہے اور صاحب کشف الظنون کہتے ہیں یہ اُقْلِیدِسْ الف کے ضمہ کے ساتھ اور دال کے کسرہ کے ساتھ اور اسکے برعکس اِقلیدُس الف کے کسرہ اور دال کے ضمہ کے ساتھ دونوں طرح پڑھا جاتا ہے یہ یونانی لفظ ہے جو اقلی بمعنی مفتاح اور دس بمعنی مقدار یا بمعنی ھندسہ سے مرکب ہے اقلیدس کے معنی ہوئے "مفتاح المقدار" یا مفتاح الہندسہ (مقدار یا حساب کی کنجی)

لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية- جو نسبت جو دو مقداروں کے درمیان ہے وہ نسبت دو عددوں کے درمیان پایا جانا ضروری نہیں۔ اس کو ایک مثال سے اس طرح سمجھئے کہ ایک چاندی کا پیالہ جس کی قیمت ایک ہزار روپے ہے اگر اس کے دو ٹکڑے کر دئے جائیں تو پہلے وہ ایک مقدار میں تھا اب دو مقداروں میں منقسم ہو گیا اور اس کے دونوں ٹکڑوں اور پورے پیالے کے درمیان جو نسبت مقداریہ ہے وہ تنصیف کی ہے کہ ہر ایک ٹکڑا پورے پیالے کا نصف ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس کے نصف کی قیمت کی نسبت بھی جو کہ نسبت عددیہ ہے تنصیف ہی کی ہو کہ آدھے ٹکڑے کی قیمت پانچسو روپے ہو بلکہ آدھے ٹکڑے کی قیمت پانچسو روپے سے یقیناً کم ہی ہوگی پس معلوم ہو گیا

کہ نسبتِ مقداریہ اور نسبتِ عددیہ کے مابین تماثل واتحاد ہونا ضروری نہیں ہے۔

فهذا المحال انما لزم الخ۔ لزوم محال کے منشار میں دو احتمالوں میں سے احتمال ثانی کے باطل ہونے کے بعد احتمال اول متعین ہو گیا اسی کو ماتن بیان کرتے ہیں کہ یہ محال جو لازم آیا ہے وہ اس جسم کے حرکت قسریہ کو فرض کرنے کی وجہ سے آیا ہے جس میں بالکل میل نہیں ہے اور جو مستلزم محال ہو وہ خود محال ہوتا ہے پس جسم عدیم المیل کا خارج سے حرکت قسریہ کو قبول کرنا محال ہو گیا وہو المطلوب۔

ونقول ایضاً ان الفلک لایکون فی طبعہ مبدأ میل مستقیم والا لکانت الطبیعۃ الفلکیۃ الواحدۃ تقتضی الاثرین المتنافیین ھف وفیہ نظر لانا لانسلم المنافاۃ بین المیل المستقیم والمستدیر لاجتماعھما فی الکرۃ المدحرجۃ وما قیل من ان المیل المستقیم یقتضی توجہ الجسم الی جھۃ والمستدیر یقتضی صرفہ عنھا ممنوع اذ المستدیر یقتضی التوجہ لا انہ یقتضی الصرف ولئن سلم المنافاۃ فیجوز ان تقتضی الطبیعۃ الواحدۃ اثرین متنافیین باعتبارین متقابلین

ترجمہ اور نیز ہم کہتے ہیں کہ فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستقیم نہیں ہوتا ورنہ تو طبیعت فلکیہ جو ایک ہے دو متنافی اثروں کا تقاضا کرے گی اور یہ خلاف واقع ہے اس میں اشکال ہے اسلئے کہ ہم میل مستقیم اور مستدیر میں منافات تسلیم نہیں کرتے ان دونوں کے جمع ہو جانے کی وجہ سے اس کرہ میں جس کو لڑھکایا جائے اور وہ بات جو کہی گئی ہے کہ میل مستقیم جسم کے ایک جہت کی طرف متوجہ ہونیکا تقاضا کرتا ہے اور مستدیر جسم کے اس جہت سے ہٹنے کا تقاضا کرتا ہے یہ ممنوع ہے اس لئے کہ مستدیر تو متوجہ ہونے ہی کا تقاضا کرتا ہے نہ یہ کہ وہ ہٹنے کا تقاضا کرتا ہے اور اگر منافات تسلیم کرلی جائے تو جائز ہے کہ ایک طبیعت دو متنافی اثروں کا دو متخالف اعتباروں سے تقاضا کرے

تشریح ونقول ایضاً الخ۔ فصل ہذا میں بیان کئے جانے والے احکام ثلثہ میں سے حکم ثالث کو بیان کرتے ہیں کہ فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستقیم نہیں ہوتا یعنی حرکت مستقیم کرنے کا سبب اور مبدأ نہیں ہوتا والا لکانت الخ سے اس کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ فلک چونکہ بسیط ہوتا ہے اس میں طبائع مختلفہ سے ترکیب نہیں ہوتی بلکہ اس کی طبیعت واحدہ ہوتی ہے جو میل مستدیر کا تقاضا کرتی ہے جیسا کہ حکم ثانی میں دلیل سے فلک کی طبیعت میں میل مستدیر کا ہونا ثابت ہو چکا ہے پس اگر فلک کی طبیعت میل مستقیم کا بھی تقاضا کرے تو طبیعت واحدہ کا دو متنافی اثروں (میل مستدیر اور میل مستقیم) کا تقاضا کرنا لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ اس سے اجتماع متنافیین لازم آتا ہے اور جو مستلزم ہو محال کو وہ محال ہوتا ہے لہذا فلک کے اندر مبدأ میل مستقیم کا ہونا محال ہو گیا

فیہ نظر الخ شارح دلیل مذکور پر اعتراض کرتے ہیں کہ میل مستقیم اور میل مستدیر میں منافات ہم کو تسلیم نہیں ہے کیونکہ ہم آپ کو ایسی مثال دکھاتے ہیں جس میں یہ دونوں میل جمع ہو جاتے ہیں جیسے اگر گیند وغیرہ کسی گول چیز کو لڑھکایا جائے تو وہ گولائی میں گھومنے کے ساتھ ساتھ حرکت اینیہ یعنی حرکت مستقیمہ بھی کرتی رہتی ہے یعنی آگے

کی طرف سیدھی بھی چلتی رہتی ہے جس کی وجہ سے اس کے اندر میل مستقیم پایا جاتا ہے اور گھومنے کی وجہ سے اس میں میل مستدیر بھی ہوتا ہے، ایسے ہی سائیکل وغیرہ کا پہیا حرکت مستدیرہ بھی کرتا ہے اور حرکت مستقیمہ بھی تو دیکھو یہاں میل مستدیر اور میل مستقیم دونوں جمع ہو رہے ہیں معلوم ہوا کہ ان دونوں میں منافات نہیں ہے،

لاجتماعھما فی الکرۃ المدحرجۃ کرہ کے معنی گول چیز گیند وغیرہ اور مُدَحْرَجَۃ دَحْرَجَ یُدَحْرِجُ دَحْرَجَۃً (بمعنی لڑھکانا) سے اسم مفعول کا صیغہ ہے یعنی وہ کرہ جس کو لڑھکایا جائے۔

وما قیل من ان المیل المستقیم الخ شارح کے اعتراض مذکور کا کسی نے جواب دیا ہے شارح اس کو نقل کرنے کے بعد اس کی تردید کرتے ہیں، جواب کا حاصل یہ ہے کہ میل مستقیم اور میل مستدیر میں منافات ہے اس لئے کہ میل مستقیم تو جسم کے ایک جہت کی طرف متوجہ ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور میل مستدیر اس جہت سے ہٹنے اور پھرنے کا مقتضی ہے جیسے جب کوئی جسم مثلاً سامنے کی طرف حرکت مستقیمہ کرے تو وہ جہت خلف کو چھوڑتا ہے اور جہت قدام کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور اگر حرکت مستدیرہ کرے یعنی اپنے مرکز پر رہتے ہوئے گھومے تو وہ جہت قدام سے منصرف ہو کر پیچھے کی طرف کو متوجہ ہوتا ہے تو دیکھئے میل مستقیم تو قدام کی طرف متوجہ ہونے کا مقتضی ہے اور میل مستدیر قدام سے منصرف ہونیکا مقتضی ہے اور ظاہر ہے کہ توجہ اور انصراف میں منافات ہے پس ان دونوں میلوں میں بھی منافات ہوگی اس لئے معترض کا ان میں منافات کا انکار کرنا درست نہیں ہے، شارح فرماتے ہیں کہ یہ جواب ممنوع ہے اس لئے کہ میل مستدیر تو قدام کی طرف متوجہ ہونے ہی کا تقاضا کرتا ہے نہ کہ اس سے منصرف ہونے کا کیونکہ جب کوئی جسم حرکت مستدیرہ کرے گا تو جسوقت وہ آپ کے بقول سامنے سے انصراف کرکے پیچھے کی طرف متوجہ ہوگا تو کیا وہ پیچھے ہی کی طرف حرکت کرتا رہے گا ذرا آپ غور کیجئے کہ کیا وہ خلف کی طرف متوجہ ہو کر پھر گھوم کر قدام کی طرف متوجہ ہو رہا ہے یا نہیں غور کرنے سے آپ کو معلوم ہوگا کہ وہ گھوم کر قدام کی طرف متوجہ ہو رہا ہے اس لئے یہ کہا ہی نہیں جاسکتا کہ وہ قدام سے بالکل منصرف ہو گیا ہے بلکہ وہ تو قدام کی طرف متوجہ ہو رہا ہے اس لئے دونوں میلوں میں منافات نہیں ہے،

ولئن سلم المنافاۃ الخ۔ اور اگر چلئے منافات تسلیم بھی کرلی جائے تب بھی ان دونوں میلوں کا اجتماع محال نہیں ہے۔ اس لئے کہ اثرین متنافیین کا اجتماع اس وقت محال ہوتا ہے جبکہ طبیعت واحدہ اثرین متنافیین کا تقاضا ایک ہی اعتبار سے کرے، اور اگر دو مختلف اعتباروں سے تقاضا کرتی ہے تو کوئی محال نہیں ہے جیسے الابوّت اور بُنوّت دونوں متنافیین ہیں مگر شخص واحد میں دو مختلف اعتباروں سے جمع ہو جاتی ہے کہ ایک شخص اس اعتبار سے کہ وہ زید کا باپ ہے اس کے اندر ابوت موجود ہے اور اس اعتبار سے کہ وہ عمرو کا بیٹا ہے اس میں بُنوّت بھی پائی جاتی ہے ایسے ہی مثلاً جسم عنصری اپنے حیز طبعی میں سکون کا بھی مقتضی ہے اور حرکت کا بھی، حیز طبعی میں حصول اور تمکن کے اعتبار سے تو سکون کا مقتضی ہے اور اس سے خروج کے اعتبار سے حرکت کا مقتضی ہے حالانکہ سکون و حرکت امرین متنافیین ہیں پس اسی طرح ممکن ہے کہ فلک کے اندر میل مستقیم اور میل مستدیر دونوں دو مختلف اعتباروں سے جمع ہو جائیں پس آپ کا یہ دعویٰ کہ "فلک کے اندر مبدأ میل مستقیم نہیں ہوتا ہے" درست نہیں رہا۔ فافہم۔

فصل فی ان الفلک لا یقبل الکون والفساد وهما یطلقان بالاشتراک علی معنیین احدهما علی حدوث صورة نوعیة وزوال اخری والثانی علی الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود والمراد ههنا هو الاول والخرق والالتیام ای افتراق الاجزاء واتصالها اما انه لا یقبل الکون والفساد لانه محدد الجهات ولا شئ من محدد الجهات یقبل الکون والفساد اما الصغری فقد مر تقریرها واما الکبری فلان کل ما یقبل الکون و الفساد فلصورته الحادثة حیز طبعی ولصورته الفاسدة حیز آخر طبعی لما بینا ان کل جسم فله حیز طبعی هذا لا یدل علی ان یکون الحیز الطبعی للصورة الحادثة غیر الحیز الطبعی للصورة الفاسدة بل هو موقوف علی ان الحیز الواحد لا تقتضیه طبیعتان مختلفتان بالنوع وهو ممنوع لان الامور المتخالفة بالنوع جاز ان تشترک فی لازم واحد وکل ما هذا شانه ای ما یکون لصورته الحادثة حیز طبعی ولصورته الفاسدة حیز آخر طبعی فهو قابل للحرکة المستقیمة لان الصورة الکائنة اما ان تحصل فی حیز طبعی او فی حیز غریب فان حصلت فی حیز غریب فکانت تقتضی میلا مستقیما الی حیزها الطبعی وان حصلت فی حیز طبعی فالصورة الفاسدة کانت قبل الفساد حاصلة فی حیز غریب فکانت تقتضی میلا مستقیما الی حیزها الطبعی ههنا بحث اذ المحدد لا حیز له بمعنی المکان ولا یصح حمله ههنا علی المعنی الاعم منه

ترجمہ یہ فصل اس بات کے بیان میں ہے کہ فلک کون وفساد کو قبول نہیں کرتا ہے اور یہ دونوں مشترک طور پر دو معنی پر بولے جاتے ہیں (ایک تو) ایک صورت نوعیہ کے پیدا ہونے اور دوسری کے زائل ہونے پر اور (دوسرے) عدم کے بعد موجود ہونے اور موجود ہونے کے بعد معدوم ہونے پر اور یہاں مراد معنی اول ہیں۔ اور خرق والتیام کو (بھی قبول نہیں کرتا ہے) یعنی اجزاء کے متفرق ہوجانے اور ان کے مل جانے کو، بہرحال یہ بات کہ وہ کون وفساد کو قبول نہیں کرتا ہے پس اس لئے کہ وہ جہات کی تحدید کرنے والا ہے اور جہات کی تحدید کرنے والی کوئی شئے بھی کون وفساد کو قبول نہیں کرتی بہرحال صغریٰ پس اسکی تقریر تو گذر چکی اور بہرحال کبریٰ پس اس لئے کہ ہر وہ شئے جو کون وفساد کو قبول کرے پس اس کی پیدا ہونیوالی صورت کیلئے ایک حیز طبعی ہے اور اسکی فاسد ہونیوالی صورت کیلئے دوسرا حیز طبعی ہے اسی وجہ سے جس کو ہم بیان کرچکے کہ ہر جسم کیلئے ایک حیز طبعی ہوتا ہے، یہ کلام اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ پیدا ہونے والی صورت کا حیز طبعی فاسد ہونیوالی صورت کے حیز طبعی کے مغایر ہے بلکہ یہ تو اس بات پر موقوف ہے کہ نوع کے اعتبار سے مختلف دو طبیعتیں ایک حیز کا تقاضا نہیں کرتیں اور یہ ممنوع ہے اس لئے کہ نوع کے اعتبار سے مختلف امور کا لازم واحد میں مشترک ہونا جائز ہے اور ہر وہ شئے جس کی شان یہ ہو یعنی وہ شئے جس کی صورت حادثہ کیلئے ایک حیز طبعی ہو اور اس کی صورت فاسدہ کیلئے ایک دوسرا حیز طبعی ہو پس وہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرنے والی ہوتی ہے اس لئے کہ پیدا ہونے

والی صورت یا تو حیز طبعی میں حاصل ہوگی یا حیز اجنبی میں پس اگر اجنبی حیز میں حاصل ہے تو وہ اپنے حیز طبعی کی طرف میل مستقیم کا تقاضا کرے گی اور اگر حیز طبعی میں حاصل ہے تو صورت فاسدہ فساد سے پہلے حیز اجنبی میں حاصل تھی پس وہ اپنے حیز طبعی کی طرف میل مستقیم کا تقاضا کرے گی اس جگہ بحث ہے اس لئے کہ محدد کیلئے مکان کے معنی میں کوئی حیز نہیں ہے اور اس کو اس جگہ مکان سے اعم معنی پر محمول کرنا صحیح نہیں۔

تشریح | فصل فی ان الفلک الخ اس فصل میں دو مقصد بیان کئے گئے ہیں ۱ فلک کون وفساد کو قبول نہیں کرتا ۲ فلک خرق والتیام کو قبول نہیں کرتا ہے،

وھما یطلقان بالاشتراک الخ کون وفساد دو معنوں میں مشترک ہیں ۱ ایک صورت نوعیہ کا پیدا ہونا دوسری صورت نوعیہ کا زائل ہونا، پیدا ہونا کون ہے اور زائل ہونا فساد ہے جیسے عناصر کے اندر کون وفساد ہوتا ہے کہ پانی گرم ہو کر ہوا میں تبدیل ہو جاتا ہے جس سے صورت مائیہ زائل ہو کر صورت ہوائیہ پیدا ہو جاتی ہے پس صورت ہوائیہ کا کون اور صورت مائیہ کا فساد ہوتا ہے ۲ دوسرے معنی عدم کے بعد وجود میں آنا یہ کون ہے۔ اور وجود کے بعد معدوم ہو جانا یہ فساد ہے

والمراد ھٰھنا الخ یہاں ان دونوں معنوں میں سے معنی اول مراد ہیں یعنی فلاسفہ کے نزدیک فلک کی صورت نوعیہ میں تبدل وانقلاب نہیں ہوتا کہ اسکی ایک صورت نوعیہ زائل ہو کر دوسری صورت نوعیہ پیدا ہو جائے جیسا کہ عناصر میں ہوتا ہے کہ پانی ہوا سے اور ہوا پانی سے بدل جاتا ہے جیسا کہ اس کی تفصیل عنقریب عنصریات کی بحث میں انشاء اللہ بیان کی جائے گی۔ کون وفساد کے دوسرے معنی یہاں مراد نہیں ہو سکتے ایک تو اس وجہ سے کہ فلک ممکنات میں سے ہے اور ممکن پر اس کی ذات کے اعتبار سے طریان عدم جائز ہے اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ فلک عدم کو قبول نہیں کرتا اور دوسرے اس وجہ سے کہ آگے چل کر مصنف فرماتے ہیں کہ اگر کون وفساد کو قبول کرے تو اسکی صورت حادثہ کیلئے ایک حیز طبعی ہوگا اور صورت فاسدہ کیلئے دوسرا حیز طبعی ہوگا اور ظاہر ہے کہ صورتوں کا تعدد کون وفساد کی پہلی تفسیر پر ہی ہو سکتا ہے کہ شئے بذاتہ موجود رہے اور اس کی ایک صورت زائل ہو کر دوسری پیدا ہو جائے دوسری تفسیر پر تعدد صورت کا تصور ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ جب شئے موجود ہونیکے بعد معدوم ہو جائے گی تو اس کو دوسری صورت لاحق ہو ہی نہیں سکتی۔

والخرق والالتیام اس کا عطف الکون والفساد پر ہے ای **لا یقبل الخرق والالتیام**۔

خرق کے معنی پھٹنا اور التیام کے معنی جڑنا، جس کی تفسیر شارح نے افتراق اجزاء اور اقتران اجزاء کے ساتھ کی ہے کسی شئے کے اجزاء متفرق اور جدا جدا ہو جائیں یہ خرق ہے اور اگر کسی شئے کے اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ مقترن اور مل جائیں تو یہ التیام ہے، فلاسفہ کے نزدیک فلک خرق والتیام کو بھی قبول نہیں کرتا ایسا نہیں ہوتا کہ فلک ٹوٹ پھوٹ جائے اس کے ٹکڑے ٹکڑے ہو کر اجزاء متفرق ہو جائیں اور پھر اس کے اجزاء آپس میں مل جائیں۔

فلک پر کون وفساد اور خرق والتیام کا محال ہونا یہ فلاسفہ کا عقیدہ ہے ان کا کہنا یہی ہے کہ فلک ہمیشہ ہمیش اپنی حالت پر باقی رہنے والا اور ہمیشہ حرکت مستدیرہ کرنیوالا ہے اس کے اندر کوئی تغیر و تبدل اور ٹوٹ پھوٹ بالکل محال ہے اسی لئے یہ لوگ قیامت اور حشر ونشر کا انکار کرتے ہیں، اہل اسلام کے نزدیک عناصر کی طرح افلاک پر کون وفساد تغیر و تبدل

خرق والتیام سب جائز ہیں بلکہ متیقن الوقوع ہیں جس کا اعتقاد رکھنا جزوِ ایمان ہے ایک دن آئے گا کہ تمام آسمان ٹوٹ پھوٹ جائیں گے قیامت قائم ہوگی، آیات شریفہ اِذَا السَّمَآءُ انْشَقَّتْ، اِذَا السَّمَآءُ انْفَطَرَتْ یَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَآءُ بِالْغَمَامِ، یَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَیْرَ الْاَرْضِ وَالسَّمٰوٰتُ وغیرہ اسکی صریح دلیل ہیں۔

اما انہ لا یقبل الکون والفساد الخ کون وفساد کو قبول نہ کرنے کی دلیل بیان کرتے ہیں یہ دلیل صغریٰ وکبریٰ پر مشتمل ہے بایں طور کہ فلک محدّد الجہات ہے[عہ] یہ صغریٰ ہوا اور جو شئے محدّد الجہات ہو وہ کون وفساد کو قبول نہیں کرتی یہ کبریٰ ہوا یہ قیاس کی شکل اول ہے جو بدیہی الانتاج ہوتی ہے "محدّد الجہات" جو حدِ اوسط ہے اس کو گرانے کے بعد نتیجہ یہ نکلا کہ فلک کون وفساد کو قبول نہیں کرتا ہے، آگے مصنف صغریٰ وکبریٰ کو ثابت کرتے ہیں صغریٰ کے متعلق تو فرمادیا کہ اس کی تقریر گذر چکی ہے یعنی فلک کا محدّد الجہات ہونا اس فن کی فصل اول میں ثابت کیا جاچکا ہے جس کا بیان شرح ہذا کے صفحہ ۳۹۰ و ۳۹۱ پر آپ پڑھ چکے ہیں، کبریٰ کے اثبات کی دلیل واما الکبریٰ فلان کل ما یقبل الخ سے بیان کرتے ہیں جس کی تفصیل اسطرح ہے دعویٰ تو یہ ہوا کہ محدّد الجہات شئے کون وفساد کو قبول نہیں کرتی دلیل اس کی یہ ہے کہ ہر وہ شئے جو کون وفساد کو قبول کرے اس کی صورت حادثہ کا ایک حیز طبعی ہوگا اور صورت فاسدہ کا دوسرا علیحدہ حیز طبعی ہوگا یہ دلیل ہذا کا صغریٰ ہوا۔ اور جس چیز کی شان یہ ہو کہ اس کی صورت حادثہ اور فاسدہ کے علیحدہ علیحدہ حیز طبعی ہوں وہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرتی ہے یہ کبریٰ ہوا۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ جو چیز کون وفساد کو قبول کرے وہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرتی ہے تو اگر محدّد الجہات شئے کون وفساد کو قبول کرے تو وہ بھی حرکت مستقیمہ کو قبول کرے گی اور یہ محال ہے جیسا کہ فن ہذا کی فصل ثانی میں مدلل ومفصل بیان کیا جاچکا ہے کہ محدد الجہات کا حرکت مستقیمہ کو قبول کرنا محال ہے۔ پس محدد الجہات کا کون وفساد کو قبول کرنا بھی محال ہے۔

فلصورتہ الحادثۃ حیز طبعی جو چیز کون وفساد کو قبول کرتی ہے یعنی ایک صورت زائل ہو کر دوسری صورت پیدا ہوتی ہے تو اس کی دونوں صورتوں کا حیز طبعی علیحدہ علیحدہ ہوتا ہے جیسے پانی کے اندر جب کون وفساد ہوگا اور وہ ہوا سے تبدیل ہوگا تو صورت مائیہ تو زائلہ اور فاسدہ ہوگی اور صورت ہوائیہ حادثہ اور کائنہ ہوگی اور ان دونوں کا حیز طبعی بھی جُدا جُدا ہوگا صورت مائیہ کا حیز طبعی تو مٹی سے اوپر اور ہوا کے نیچے اور صورت ہوائیہ کا پانی سے اوپر اور آگ کے نیچے ہوگا اس لئے کہ پانی علیحدہ ایک جسم ہے اور ہوا دوسرا علیحدہ جسم ہے اور پہلے بیان ہوچکا ہے کہ کل جسم فلہ حیز طبعی ہر جسم کیلئے ایک حیز طبعی ہوتا ہے۔

ھذا لا یدل علی ان یکون الخ دونوں صورتوں کے لئے علیحدہ علیحدہ حیز طبعی ہونے کی جو دلیل بیان کی گئی ہے شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ کل جسم فلہ حیز طبعی یہ کلیہ اس بات پر تو دلالت کرتا ہے کہ دونوں صورتوں کیلئے حیز طبعی ہونا ضروری ہے یہ دونوں حیز طبعی سے خالی نہیں ہوسکتیں لیکن یہ اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ دونوں حیزوں میں مغایرت ہے کہ صورت حادثہ کا حیز طبعی صورت فاسدہ کے حیز طبعی کے مغایر ہے، دونوں حیزوں میں مغایرت ہونا تو اس بات پر موقوف ہے کہ دو مختلف بالنوع چیزیں حیز واحد کا تقاضا نہ کرتی ہوں حالانکہ یہ بات ممنوع ہے کیونکہ دو مختلف

عہ معلوم ہوا کہ عدم قبول کون وفساد فلک کے محدد جہات ہونے پر موقوف ہے اور محدد جہات صرف فلک اعظم ہے پس غیر قابل الکون والفساد بھی صرف فلک اعظم ہوا فلا تحتمل لان الافلاک [illegible] صفحہ ۳۹۰

بالنوع چیزیں حیز واحد کا تقاضا کرسکتی ہیں اس لئے کہ حیز جسم کے لئے لازم ہوتا ہے اور امور مختلفہ بالنوع کا لازم واحد میں مشترک ہونا جائز ہے جیسے ستۃ اور اربعہ یہ عدد کی مختلف نوعیں ہیں اور دونوں کے لئے زوجیت لازم ہے یہ دونوں زوجیت میں مشترک ہیں پس ایسے ہی صورت حادثہ اور فاسدہ دو مختلف نوعیں ہیں یہ اپنے لازم واحد یعنی ایک ہی حیز طبعی میں شریک ہوسکتی ہیں کہ یکے بعد دیگرے دونوں ایک حیز میں آتی رہیں لہذا دونوں کے لئے علیحدہ علیحدہ مغایر طور پر حیز طبعی کا ہونا ضروری نہیں ہوا۔

وکل ماھذا شانہ الخ۔ یہ اثبات کبریٰ کی دلیل کا کبریٰ ہے کہ جس چیز کی شان یہ ہو کہ اس کی صورت حادثہ کا ایک الگ حیز طبعی ہو اور صورت فاسدہ کا دوسرا حیز طبعی ہو وہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرتی ہے، کیوں قبول کرتی ہے اس کی دلیل لان الصورۃ الکائنۃ الخ سے بیان کرتے ہیں کہ صورت کائنہ یعنی حادثہ دو حال سے خالی نہیں یا تو حیز طبعی میں حاصل ہوگی یا حیز غریب یعنی اجنبی اور غیر طبعی حیز میں حاصل ہوگی اگر حیز غریب میں حاصل ہے تو وہ اپنے حیز طبعی میں جانے کیلئے حرکت مستقیمہ کرے گی جیسے پانی جب ہوا میں تبدیل ہو تو صورت ہوائیہ جو حادثہ ہے اگر قسراً اور جبراً پانی ہی کے مکان میں ہے تو یہ اپنے طبعی مکان میں جانے کیلئے اوپر کی طرف حرکت مستقیمہ کا تقاضا کرے گی پس یہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرنے والی ہوگی اور اگر یہ صورت حادثہ اپنے حیز طبعی میں ہے یعنی ہوا کے مکان میں ہے تو صورت فاسدہ یعنی صورت مائیہ فساد سے قبل یعنی ہوا میں تبدیل ہونے سے قبل حیز غریب میں تھی کیونکہ ہوا کا مکان پانی کیلئے حیز غریب ہی ہے جب وہ حیز غریب میں تھی تو وہ فساد سے قبل اپنے حیز طبعی میں جانے کیلئے حرکت مستقیمہ کا تقاضا کر رہی تھی بہر حال دونوں صورتوں میں حرکت مستقیمہ کو قبول کرنا ضروری ہو رہا ہے پس معلوم ہوا کہ جس شئے کی صورت زائلہ اور حادثہ کے حیز طبعی جدا جدا ہوتے ہیں وہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرتی ہے،

ھھنا بحث الخ۔ لان الصورۃ الکائنۃ سے جو دلیل بیان کی گئی ہے شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ اس میں آپ نے لفظ حیز استعمال کیا ہے حیز کی تعریف ص۲۷۶ پر گذر چکی ہے مایمتاز بہ الاجسام فی الاشارۃ الحسیۃ حیز اس چیز کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعہ سے اجسام اشارہ حسیہ میں ممتاز ہوجائیں، حیز عام ہے اس کا اطلاق مکان پر بھی ہوتا ہے یعنی جسم حاوی کی سطح باطن پر جو مماس ہو جسم محوی کی سطح ظاہر سے اور اس کا اطلاق وضع اور محاذاۃ پر بھی ہوتا ہے اب ہم دریافت کرتے ہیں کہ حیز سے مراد یہاں کیا ہے مکان ہے یا اس سے عام مراد ہے اگر مکان مراد ہے تو یہ دلیل محدد کو شامل نہیں ہوگی اس لئے کہ محدد کیلئے کوئی مکان ہی نہیں ہے کیونکہ محدد فلک اعظم ہے اور اس سے اوپر کوئی جسم حاوی ہی نہیں ہے جس کی سطح کو اس کا مکان بنایا جائے کما مر علی ص۲۷۵۔ اور اگر آپ حیز سے مراد عام لیتے ہیں جو وضع کو بھی شامل ہے تو عام پر حیز کو محمول کرنا صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف منتقل ہونے کیلئے حرکت مستقیمہ ہونا ضروری نہیں وضع کا تبدل حرکت مستدیرہ سے بھی ہوجاتا ہے پس حیز غریب سے حیز طبعی کی طرف منتقل ہونے کیلئے حرکت مستدیرہ کو قبول کرنا لازم آیا نہ کہ حرکت مستقیمہ کو۔ اور محدد الجہات کیلئے حرکت مستقیمہ ہی تو محال ہے حرکت مستدیرہ تو محال نہیں اس کو تو وہ قبول کرتا ہے پس محدد الجہات کے کون وفساد کو قبول کرنے سے

کوئی خرابی لازم نہیں آتی ۔ معلوم ہوا کہ فلک کون و فساد کو قبول کرتا ہے اور یقیناً کرتا ہے کما ھی عقیدۃ اھل الاسلام وھی العقیدۃ الصحیحۃ الحقۃ اقام اللہ تعالیٰ قلوبنا علیھا وثبتھا علیھا وادامھا ولم یزغھا عنھا طرفۃ عین ابداً ۔ آمین یارب العلمین

واما انہ لا یقبل الخرق والالتیام فلان ذلک ایضاً یتبادر منہ ان حصول الکون والفساد بالحرکۃ المستقیمۃ ولیس کذلک بل ھما یستلزمان لھا انما یحصل بالحرکۃ المستقیمۃ لاجزاء الفلک والفلک لا یقبل الحرکۃ المستقیمۃ فلا یقبل الخرق والالتیام وقد مر ان المراد بھا ھو الحرکۃ الاینیۃ مطلقاً فلا حاجۃ الی ما تکلفہ بعضھم من انہ لابد للخرق والالتیام من افتراق الاجزاء وافتراقھا المستدعیین للحرکۃ والحرکۃ اما مستقیمۃ او مستدیرۃ فالخرق والالتیام اما ان یکون بالمستقیمۃ منھا او المستدیر وھما محالان اما الاول فلما بینا ان الفلک لا یقبل الحرکۃ المستقیمۃ واما الثانی فلان الخرق والالتیام بالحرکۃ المستدیرۃ بان یتحرک بعض الاجزاء علی الاستدارۃ فی جھۃ ویتحرک البعض الاخر فی جھۃ اخری مخالفۃ للاولی ویسکن ولکن ھذہ الافاعیل المختلفۃ مستحیلۃ علی الفلک لانھا لو وجدت لکانت اما طبعیۃ او قسریۃ او ارادیۃ والکل محال اما الطبعیۃ فلان الفلک ذو طبیعۃ واحدۃ لا یقتضی الا شیئاً واحداً غیر مختلف واما القسریۃ فلما تقرر عندھم انہ لا قاسر ھناک واما الارادیۃ فلان الفلک لبساطتہ عادم للآلات الجسمانیۃ المختلفۃ التی بواسطتھا تصدر تلک الافاعیل المختلفۃ عن النفس الفلکیۃ بالارادۃ

ترجمہ اور بہر حال یہ بات کہ وہ خرق والتیام کو قبول نہیں کرتا ہے پس اس لئے کہ یہ بھی ۔ اس سے ذہن کی طرف یہ بات سبقت کرتی ہے کہ کون و فساد کا حصول بھی حرکت مستقیمہ کے سبب سے ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ دونوں (کون و فساد) حرکت مستقیمہ کو مستلزم ہوتے ہیں، بیشک فلک کے اجزاء کی حرکت مستقیمہ کے سبب سے حاصل ہوتا ہے اور فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا ہے پس وہ خرق والتیام کو بھی قبول نہیں کرتا ہے ۔ اور یہ بات گذر چکی ہے کہ اس سے (حرکت مستقیمہ سے) مراد وہ مطلقاً حرکت اینیہ ہے پس اس (تفصیل) کی کوئی ضرورت نہیں جس کا بعض شراح نے تکلف اختیار کیا ہے یعنی یہ کہ خرق والتیام کے لئے اجزاء کا جدا جدا ہونا اور ان کا ملنا ضروری ہے جو دونوں حرکت کا تقاضا کرنے والے ہیں اور حرکت یا تو مستقیمہ ہے یا مستدیرہ ، پس خرق والتیام یا تو حرکت مستقیمہ کے ذریعہ ہوگا یا مستدیرہ کے ذریعہ اور یہ دونوں محال ہیں بہر حال اول پس اسی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا ہے اور بہر حال ثانی پس اس لئے کہ خرق والتیام حرکت مستدیرہ

کے ذریعہ اس طرح ہوگا کہ بعض اجزاء گھومنے کے طریقہ پر ایک جہت میں حرکت کریں اور دوسرے بعض دوسری جہت میں حرکت کریں جو پہلی جہت کے مخالف ہو اور ساکن ہو جائیں لیکن یہ افعال مختلفہ فلک پر محال ہیں اس لئے کہ اگر یہ افعال پائے گئے تو یا تو یہ طبعیہ ہوں گے یا قسریہ یا ارادیہ اور ہر صورت محال ہے بہرحال طبعیہ پس اس وجہ سے کہ فلک ایک طبیعت والا ہے وہ نہیں تقاضا کرتا ہے مگر ایک ہی شئے کا جو مختلف نہ ہو اور بہرحال قسریہ پس اس بات کی وجہ سے جو فلاسفہ کے نزدیک مقرر ہے کہ اس جگہ کوئی قاسر نہیں ہے اور بہرحال ارادیہ پس اس لئے کہ فلک اپنے بسیط ہونے کی وجہ سے ان مختلف جسمانی آلات کو معدوم کرنے والا ہے جن کے واسطے سے یہ افعال مختلفہ نفس فلکیہ سے ارادہ کیساتھ صادر ہوں۔

تشریح واما انہ لا یقبل الخرق والالتیام الخ۔ فصل ہذا کا دوسرا مقصد بیان کرتے ہیں کہ فلک خرق و التیام کو قبول نہیں کرتا ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ خرق والتیام بھی حرکت مستقیمہ کے سبب سے ہوتا ہے کیونکہ جب فلک کے اندر خرق ہوگا اور اس کے اجزاء دائیں بائیں یا اوپر نیچے کی طرف متفرق ہوں گے تو وہ حرکت اینیہ یعنی حرکت مستقیمہ کریں گے اسی طرح جب ان کا اقتران ہوگا تب بھی وہ حرکت مستقیمہ کریں گے اور فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا ہے لہذا خرق والتیام کو بھی قبول نہیں کرتا ہے،

یتبادر منہ الخ۔ ماتن کے ایضاً کہنے کی وجہ سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ خرق والتیام کی طرح کون وفساد بھی حرکت مستقیمہ کے سبب سے ہوتا ہے یعنی حرکت مستقیمہ سبب ہے کون وفساد کا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ یہ بات تو بالکل بدیہی ہے کہ حرکت مستقیمہ کرنے سے صورتوں کا تغیر و تبدل کوئی ضروری نہیں ہے کس قدر اجسام ہیں جو حرکت مستقیمہ کرتے رہتے ہیں اور ان میں کوئی کون وفساد نہیں ہوتا ہاں یہ بات ضرور ہے کہ کون وفساد حرکت مستقیمہ کو مستلزم ہے یعنی کون وفساد اور صورتوں کے تغیر و تبدل سے حرکت مستقیمہ لازم آتی ہے جیساکہ ابھی آپ ص۴۳۶ پر لان الصورۃ الکائنۃ الخ کی تشریح کے تحت پڑھ چکے ہیں۔ مگر یہ اشکال اس وقت ہوگا جبکہ بالحرکۃ میں باء کو سببیہ مانا جائے اور اگر باء کو ملابست کیلئے مانا جائے تو کوئی اشکال نہیں اب مطلب یہ ہوگا کہ کون وفساد بھی حرکت مستقیمہ کے ساتھ متلبس ہوتا ہے اور تلبس کا تحقق سببیت اور لزوم دونوں صورتوں میں ہوتا ہے۔

وقیل من ان المراد الخ۔ ص۳۹۶ پر آپ پڑھ چکے ہیں کہ حرکت مستقیمہ لغت میں تو اس حرکت کو کہا جاتا ہے جو خط مستقیم پر واقع ہو اور اصطلاح میں مطلقاً حرکت اینیہ کو کہا جاتا ہے خواہ خط مستقیم پر ہو یا خط غیر مستقیم پر، اگر کوئی متحرک گول دائرہ پر حرکت کرے جیسے شعلۂ جوالہ کی حرکت یا ٹیڑھے اور مڑے ہوئے خط پر حرکت اینیہ کرے تو وہ بھی اصطلاح میں حرکت مستقیمہ ہی کہلاتی ہے اور یہاں پر حرکت مستقیمہ سے مراد یہی حرکت اصطلاحیہ یعنی اینیہ ہے۔

بعض شراح یعنی شارح حرزبانی نے حرکت مستقیمہ کو لغویہ پر محمول کرتے ہوئے دلیل کو بہت طویل کر دیا ہے شارح عبارت ہذا میں اس کی تردید فرماتے ہیں کہ اس طوالت کا تکلف اختیار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، شارح حرزبانی نے طوالت کے ساتھ دلیل اس طرح بیان کی ہے کہ خرق والتیام کیلئے افتراق اجزاء اور اقتران اجزاء ضروری ہیں اور یہ دونوں بغیر حرکت کے نہیں ہو سکتے اور حرکت دو قسم پر ہے مستقیمہ اور مستدیرہ پس خرق والتیام دو حال سے خالی نہیں

یا تو حرکت مستقیمہ کے ذریعہ ہوگا یا مستدیرہ کے ذریعہ اور یہ دونوں محال ہیں اگر حرکت مستقیمہ کے ذریعہ ہو تو یہ تو اسی وجہ سے محال ہے جس کو بساطتِ فلک کی دلیل کے تحت بیان کیا جاچکا ہے کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا ہے اور اگر خرق والتیام حرکت مستدیرہ کے ذریعہ ہو اس طرح کہ فلک پھٹے اور اس کے بعض اجزاء تو گولائی کے ساتھ دائیں جانب کو حرکت کرتے ہوئے کہیں جاکر گر جائیں اور ٹھہر جائیں اور دوسرے بعض گولائی کے ساتھ بائیں جانب کو حرکت کرتے ہوئے کسی جگہ جاکر گریں اور ٹھہر جائیں اسی طرح بعض اجزاء قدام کی طرف اور بعض خلف کی طرف استدارہ کے ساتھ حرکت کریں اور کسی مقام پر جاکر ساکن ہو جائیں اس صورت میں فلک کے اندر مختلف افعال کا تحقق ہوگا یعنی بعض اجزاء کا ایک جہت کی طرف حرکت کرنا بعض کا دوسری جہت کی طرف حرکت کرنا جو پہلی جہت کے مخالف ہے اور پھر ان اجزاء کا کسی مقام پر جاکر ساکن ہو جانا یہ مختلف افعال ہیں جو فلک کے اندر پائے جائیں گے اب یہ افعال مختلفہ تین حال سے خالی نہیں یا تو یہ افعال طبعیہ ہوں گے کہ فلک کی طبیعت نے ان افعال کا تقاضا کیا ہے یا قسریہ ہوں گے کہ کسی قاسر اور خارج کی تاثیر سے ان افعال کا صدور ہوا ہے یا ارادیہ ہوں گے کہ فلک کے اندر کوئی نفس ارادیہ ہے جس سے مختلف افعالِ ارادیہ صادر ہوتے ہیں اور تینوں صورتیں محال ہیں پس ان افعالِ مختلفہ کا پایا جانا محال ہوا لہذا خرق والتیام کا حرکتِ مستدیرہ کے ذریعہ ہونا بھی محال اور باطل ہوگیا، ان افعال کا طبعیہ ہونا تو اس وجہ سے محال ہے کہ فلک چونکہ بسیط ہے اور بسیط کی طبیعت واحدہ ہوتی ہے وہ ایک ہی شئے کا تقاضا کرتی ہے مختلف افعال کا صدور اس سے نہیں ہو سکتا ہے اور قسریہ ہونا اس واسطے محال ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک یہ بات طے شدہ ہے کہ فلک کی طبیعت ہی کے اندر میل مستدیر ہوتا ہے وہ خارج اور قاسر سے میل مستدیر کو قبول نہیں کرتا جیسا کہ فصل سابق کے حکم ثانی میں آپ پڑھ چکے ہیں پس جب فلک کیلئے کوئی قاسر نہیں ہے تو یہ افعال قسریہ بھی نہیں ہو سکتے اور ان افعال کا ارادیہ ہونا اس لئے محال ہے کہ افعالِ مختلفہ ارادیہ کا صدور مختلف آلاتِ جسمانیہ کے ہونے پر موقوف ہے مرکبات کے اندر تو مختلف آلاتِ جسمانیہ ہوتے ہیں جیسے انسان کے اندر مختلف آلاتِ جسمانیہ ہیں جن کو اعضاء وجوارح کہا جاتا ہے نفسِ انسانیہ سے اعضاء وجوارح کے واسطہ سے مختلف افعال بالارادۃ صادر ہوتے ہیں کسی عضو سے کوئی فعل اور کسی عضو سے کوئی فعل بالارادۃ صادر ہوتا رہتا ہے اور فلک چونکہ بسیط ہے مختلفۃ الطبائع امور سے مرکب نہیں ہے اس لئے اس کے اندر آلاتِ جسمانیہ مختلفہ بھی نہیں ہیں لہذا نفس فلکیہ سے افعالِ مختلفہ ارادیہ کا صدور نہیں ہو سکتا بہرحال اس طویل دلیل سے یہ ثابت کر دیا گیا کہ خرق والتیام نہ تو حرکتِ مستقیمہ کے ذریعہ ہو سکتا ہے اور نہ حرکتِ مستدیرہ کے ذریعہ۔ مگر اس میں آپ ذرا غور کریں کہ حرکتِ مستدیرہ والا احتمال جو انھوں نے ذکر کیا ہے وہ دراصل اصطلاحی اعتبار سے حرکتِ مستقیمہ ہی ہے چونکہ جب فلک پھٹے گا اور اس کے اجزاء استدارہ کے ساتھ دائیں اور بائیں جانب اور قدام وخلف کی جانب حرکت کریں گے تو یہ حرکتِ اینیہ ہی تو ہوگی کہ فلک کے اجزاء کا مکان بدل رہا ہے اور حرکت اینیہ حرکتِ مستقیمہ ہی ہے لہذا حرکت مستدیرہ والا احتمال نکال کر پھر اس کی تین صورتیں کرکے ہر ایک کو باطل کرنا یہ خواہمخواہ طوالت کا تکلف اختیار کرنا ہے بس اتنا کہدینا کافی ہے کہ خرق والتیام حرکتِ مستقیمہ

سے ہوتا ہے اور فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا ہے اس لئے خرق والتیام کو بھی قبول نہیں کریگا جیسا کہ ماتن نے کہا ہے۔ تو شارح عبارت ہٰذا سے یہی فرما رہے ہیں کہ جب پہلے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ حرکت مستقیمہ سے مراد حرکت اینیہ ہے تو بعض شراح نے جو طوالت کا تکلف اختیار کیا ہے اور دلیل کو خواہ مخواہ طویل کر ڈالا ہے اسکی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

فصل فی ان الفلک یتحرک علی الاستدارۃ دائمًا لان الحرکۃ الحافظۃ للزمان ای التی کان الزمان مقدارًا لھا اِمّا ان تکون مستقیمۃ او مستدیرۃ وقد علمت ان الحرکۃ المستقیمۃ فی عرفھم ھی الحرکۃ الاینیۃ مطلقًا والمستدیرۃ ھی الوضعیۃ ولاشک ان الترد ید بینھما غیر حاصر لاحتمال ان یکون الحرکۃ الحافظۃ للزمان حرکۃ کمیۃ اوکیفیۃ والملائم بکلامہ فیما بعد ان یُحمل الحرکۃ المستقیمۃ علی مایقع علی الخط المستقیم ویصیر مجال المناقشۃ فی الحصر اوسع لاجائز ان تکون مستقیمۃ لانھا اِمّا ان تذھب الی غیر النھایۃ او ترجع لاسبیل الی الاول والا لزم وجود بعد غیر متناہ وھوالمسافۃ لا الحرکۃ اذ الحرکۃ الموجودۃ لیست بعدًا والحرکۃ التی ھی بعد لیست موجودۃ ولا سبیل الی الثانی لانھا لو رجعت لکانت تنتھی الی طرف قبل الرجوع فتکون منقضیۃ للسکون لان بین کل حرکتین مستقیمتین سکونًا

ترجمہ یہ فصل اس بات کے بیان میں ہے کہ فلک گھومنے کے طریقہ پر ہمیشہ حرکت کرتا ہے اس لئے کہ حرکت جو زمانہ کی حفاظت کرنے والی ہے یعنی وہ حرکت جس کیلئے زمانہ مقدار ہے یا تو مستقیمہ ہوگی یا مستدیرہ تو جان چکا ہے کہ حرکت مستقیمہ فلاسفہ کے عرف میں وہ مطلقاً حرکت اینیہ ہے اور مستدیرہ وہ وضعیہ ہے اور کوئی شک نہیں کہ ان دونوں کے درمیان تردید حصر کرنے والی نہیں ہے اس بات کے احتمال کی وجہ سے کہ زمانہ کی حفاظت کرنے والی حرکت حرکت کمیہ ہو یا حرکت کیفیہ ہو اور مصنف کے اس کے بعد میں آنیوالے کلام کے مناسب یہ ہے کہ حرکت مستقیمہ کو اس پر محمول کیا جائے جو خط مستقیم پر واقع ہو اور اسوقت حصر کے سلسلہ میں اعتراض کا میدان اور زیادہ وسیع ہو جائے گا۔ نہیں جائز ہے کہ وہ حرکت مستقیمہ ہو اسلئے کہ وہ اس وقت یا تو غیر نہایہ تک چلی جائے گی یا لوٹ جائے گی اول کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے ورنہ تو ایک غیر متناہی بُعد کا موجود ہونا لازم آئیگا اور وہ مسافت ہے نہ کہ حرکت۔ اس لئے کہ جو حرکت موجود ہے وہ بُعد نہیں ہے اور جو حرکت بُعد ہے وہ موجود نہیں ہے اور ثانی کی طرف بھی کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ اگر وہ لوٹ جائے تو یقینًا رجوع سے پہلے ایک کنارہ تک اس کی انتہا ہو جائے گی پس وہ حرکت ختم ہو جائے گی سکون کی وجہ سے، اس لئے کہ ہر دو حرکت مستقیمہ کے درمیان سکون ہوتا ہے،

تشریح فصل فی ان الفلک الخ اس فصل میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ فلک دائمی طور پر حرکت مستدیرہ کرتا ہے، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ جب فصل ہٰذا میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ فلک

دائماً حرکت مستدیرہ کرتا ہے۔ اس سے تو یہ بھی سمجھ میں آجاتا ہے کہ فلک حرکت مستدیرہ کو قبول کرنے والا ہے تو اس فن کی فصل ثالث میں اس بات کو بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی کہ فلک حرکت مستدیرہ کو قبول کرتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فصل ہذا میں اصل مقصود تو حرکت مستدیرہ کے دوام کو بیان کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ حرکت مستدیرہ کا دوام اسوقت تک ثابت نہیں ہوگا جب تک کہ فلک کیلئے اس کو قبول کرنا ثابت نہ کیا جائے اس لئے مصنف نے مستقل علیحدہ فصل میں اولاً حرکتِ مستدیرہ کو قبول کرنا ثابت کیا ہے اور چونکہ کسی شے کیلئے کوئی صفت دائمی طور پر اس وقت تک ثابت نہیں ہوسکتی جب تک اس صفت کا موصوف اور محل آفات سے مثلاً کون وفساد خرق والتیام وغیرہ سے محفوظ نہ ہو اس لئے مصنف نے اس کے بعد کون وفساد اور خرق والتیام سے محفوظ ہونا بیان کیا اب فصل ہذا میں فلک کی حرکتِ مستدیرہ کا دائمی ہونا بیان کرتے ہیں فما احسن الترتیب،

لان الحرکۃ الحافظۃ للزمان الخ یہ دعوے کی دلیل ہے۔ دلیل ہذا چونکہ کتاب کے اندر طویل ہے اور درمیان میں شرح کی عبارات کے اضافہ سے مزید طویل ہوگئی ہے اسلئے ہم اولاً مختصر طور پر دلیل کا خلاصہ بیان کرتے ہیں ص۳۴۵ پر زمانہ کی بحث میں یہ ثابت کیا جاچکا ہے کہ زمانہ حرکت کیلئے مقدار ہے اور زمانہ ازلی وابدی ہے نہ اس کے لئے کوئی ابتداء ہے اور نہ انتہاء۔ تو جب زمانہ مقدارِ حرکت ہے تو زمانہ حرکت کے ساتھ قائم ہوگا اور حرکت کے اندر حلول کرنیوالا ہوگا یعنی زمانہ حال اور حرکت اس کیلئے محل ہوگی اسلئے کہ مقدار ذی مقدار کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور اس کے اندر حلول کرتی ہے اور ذی مقدار اس کیلئے محل ہوتا ہے اور محل چونکہ حال کی حفاظت کرنیوالا ہوتا ہے جیسے بیاض جو جسم کے اندر حلول کرنیوالی ہے وہ اپنے محل جسم کی وجہ سے محفوظ ہے اگر جسم نہ رہے تو بیاض کا بھی وجود نہ رہے گا پس حرکت زمانہ کی حفاظت کرنیوالی ہوگی بہرحال زمانہ چونکہ حرکت کیلئے مقدار ہے اس لئے ایک ایسی حرکت کا ہونا ضروری ہوا جو زمانہ کی حفاظت کرنیوالی ہو اور زمانہ اس کے ساتھ قائم ہو اب یہ حرکت حافظ للزمان دو حال سے خالی نہیں یا تو حرکت مستقیمہ ہوگی یا مستدیرہ۔ اول محال ہے اس لئے کہ اگر حرکت حافظ للزمان حرکت مستقیمہ ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ذاہبہ الی غیر النہایہ (غیر متناہی مسافت تک چلی جانے والی) ہوگی یا راجعہ (کسی منتہیٰ پر پہنچ کر لوٹ آنے والی) ہوگی پہلی صورت محال ہے کیونکہ اس سے مسافت کا غیر متناہی ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اور دوسری صورت میں یعنی ذاہبہ الی المنتہیٰ ہوکر راجعہ ہونیکی صورت میں دو حرکتیں پائی جائیں گی ایک حرکتِ مستقیمہ ذاہبہ اور دوسری حرکتِ مستقیمہ راجعہ اور ہر دو حرکتین مستقیمتین کے درمیان سکون کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ مصنف دلیل سے ثابت کریں گے پس ذاہبہ اور راجعہ کے درمیان سکون کا ہونا ضروری ہوگا اور جب سکون کا تحقق ہوگا تو حرکت منقطع ہوجائے گی کیونکہ سکون وحرکت دونوں کا ایک ساتھ اجتماع محال ہے اور حرکت چونکہ زمانہ کی حفاظت کرنے والی ہے اس لئے حرکت کے انقطاع سے زمانہ کا انقطاع لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ زمانہ تو ازلی وابدی ہے وہ کبھی منقطع نہیں ہوتا پس دوسری صورت بھی محال ہوگی پس حرکت حافظ للزمان کا حرکت مستقیمہ ہونا ہی محال ہوگیا اب پہلی دو صورتوں میں دوسری صورت متعین ہوگئی کہ حرکت حافظ للزمان

حرکت مستدیرہ ہے ۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ اس حرکت مستدیرہ کا دائمہ ہونا ضروری ہے یعنی یہ تو ابتدا رمیں منقطع ہو سکتی ہے اور نہ انتہا رمیں اس لئے کہ اگر یہ حرکت منقطع ہو جائے تو زمانہ کا انقطاع لازم آئے گا اور یہ محال ہے ۔ پس ثابت ہو گیا کہ حرکت حافظ للزمان حرکت مستدیرہ دائمہ ہے اس کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ حرکت مستدیرہ دائمہ اسی چیز کے ساتھ قائم ہو سکتی ہے جو حرکت مستدیرہ کو قبول کرنیوالی بھی ہو اور آفات و تغیرات مثلاً کون و فساد خرق والتیام وغیرہ سے محفوظ بھی ہو اور ایسی چیز فلک ہی ہے کیونکہ یہ سب امور فصول سابقہ میں فلک کیلئے ثابت کئے جا چکے ہیں پس معلوم ہوا کہ حرکت مستدیرہ دائمہ فلک کے ساتھ قائم ہے لہذا مقصد ثابت ہو گیا کہ فلک دائمی طور پر حرکت مستدیرہ کرتا ہے ۔

ای التی کان الزمان مقداراً لها ۔ یہ حرکت حافظ للزمان کی تفسیر ہے یعنی وہ حرکت جس کیلئے زمانہ مقدار ہے اس تفسیر میں حرکت کے حافظ ہونے کی وجہ کی طرف اشارہ ہے کہ زمانہ چونکہ حرکت کیلئے مقدار ہے اور مقدار ذی مقدار کے ساتھ قائم اور اس میں حلول کرنیوالی ہوتی ہے اور ذی مقدار مقدار کیلئے محل ہوتا ہے تو حرکت بھی زمانہ کیلئے محل ہوگی اور محل حال کی حفاظت کرتا ہے پس حرکت زمانہ کی حفاظت کرنے والی ہوئی اس کی مزید تشریح ہم گذشتہ صفحہ پر دلیل کے خلاصہ کے تحت کر چکے ہیں ۔

قد علمت ان الحرکۃ المستقیمۃ فی عرفهم الخ ماتن نے حرکت حافظ للزمان کے متعلق صرف دو احتمال ذکر کئے ہیں کہ وہ یا تو مستقیمہ ہوگی یا مستدیرہ اور ان میں سے احتمال اول کو باطل کر کے احتمال ثانی کو متعین کر دیا ہے شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ ان دونوں احتمالوں کے درمیان تردید حاصر نہیں ہے ان کے علاوہ دو احتمال اور بھی نکلتے ہیں کیونکہ صـ ۳۹۶ پر آپ کو پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ فلاسفہ کے عُرف میں حرکت مستقیمہ حرکت اینیہ کو کہا جاتا ہے اور حرکت مستدیرہ حرکت وضعیہ کو کہا جاتا ہے تو مصنف کی تردید کا حاصل یہ ہوا کہ حرکت حافظ للزمان یا تو حرکت اینیہ ہوگی یا حرکت وضعیہ ہوگی اور ظاہر ہے کہ حرکت ان ہی دو قسموں میں منحصر نہیں ہے بلکہ حرکت کی تو بالذات چار قسمیں ہیں ، حرکت اینیہ ، حرکت وضعیہ ، حرکت کمیہ ، حرکت کیفیہ جیسا کہ آپ حرکت کی بحث میں صـ ۳۰۹ پر پڑھ چکے ہیں ان میں سے حرکت مستدیرہ یعنی وضعیہ کو متعین کرنے کیلئے باقی تین احتمالات کا باطل کرنا ضروری ہے اور آپ نے صرف ایک احتمال یعنی حرکت اینیہ (مستقیمہ) کو باطل کیا ہے ابھی حرکت کمیہ اور کیفیہ والے دو احتمال اور باقی ہیں یعنی ہو سکتا ہے کہ حرکت حافظ للزمان حرکت کمیہ ہو یا حرکت کیفیہ ہو ، جب تک ان کو باطل نہیں کیا جائیگا اس وقت تک مقصد ثابت نہیں ہوگا ۔

والسلام ثم بکلامہ فیما بعد الخ شارح اعتراض مذکور میں مزید ترقی کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ویسے تو حرکت مستقیمہ فلاسفہ کی اصطلاح میں مطلقاً حرکت اینیہ کو کہتے ہیں خواہ وہ خط مستقیم پر ہو یا خط مستدیر وغیرہ پر ہو جیسے شعلۂ جوالہ کی حرکت ۔ لیکن مصنف نے جو آگے کلام کیا ہے کہ اگر وہ ذاہب الیٰ غیر النہایہ ہوگی تو بُعد غیر متناہی کا پایا جانا لازم آئے گا اس کلام کے مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں حرکت مستقیمہ سے مراد وہ حرکت ہے جو

خط مستقیم پر ہو یعنی حرکت مستقیمہ بمعنی اللغوی مراد ہے کیونکہ اسی صورت میں بُعد غیر متناہی کا پایا جانا لازم آتا ہے اگر شعلۂ جوالہ کی حرکت کی طرح خطِ مستدیر پر حرکتِ مستقیمہ ہو تو اس میں بُعدِ غیر متناہی کا پایا جانا لازم نہیں آتا کیونکہ اس صورت میں تو متحرک ایک گول دائرہ کے اوپر مجدد طور پر گھومتا رہتا ہے، اور جب حرکتِ مستقیمہ سے مراد خط مستقیم پر واقع ہونے والی حرکت ہوگی تو اعتراض کا میدان اور وسیع ہو جائے گا کیونکہ اب ایک احتمال کا اضافہ اور ہوگیا وہ یہ کہ حرکتِ حافظ للزمان ایسی حرکتِ مستقیمہ ہو جو کہ خط غیر مستقیم یعنی مستدیر وغیرہ پر واقع ہو اس کو بھی باطل کرنا ضروری ہوگا۔

لا جائز ان تکون مستقیمۃ الخ حرکتِ حافظ للزمان کا مستقیمہ ہونا جائز نہیں اس لئے کہ اس صورت میں دو احتمال ہیں یا تو وہ ذاھبہ الی غیر النہایہ ہوگی یا راجعہ ہوگی دونوں احتمال باطل ہیں پس مستقیمہ ہونا بھی باطل ہے

لا سبیل الی الاول الخ ذاھبہ الی غیر النہایہ ہونا تو اس لئے باطل ہے کہ اگر کوئی متحرک حرکتِ مستقیمہ کرتا ہوا غیر متناہی بُعد اور مسافت پر چلتا رہے گا تو بُعد غیر متناہی کا پایا جانا لازم آئے گا اور یہ محال ہے جیسا کہ ص ۱۴۸ پر برہان سُلّمی میں مدلّل گذر چکا ہے۔

وھو المسافۃ لا الحرکۃ الخ شارح فرماتے ہیں کہ بُعد سے مراد مسافت ہے یعنی مسافت غیر متناہیہ کا وجود لازم آئے گا۔ بُعد سے مراد حرکت نہیں ہے اس لئے کہ ص ۳۰۱ پر آپ نے حرکت کی دو قسمیں پڑھی ہیں ایک حرکتِ توسطیہ دوسری حرکتِ قطعیہ۔ وہاں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ حرکت توسطیہ موجود فی الخارج تو ہوتی ہے مگر اس میں امتداد اور بُعد نہیں ہوتا بلکہ مبدأ اور منتہیٰ کے درمیان شیئاً فشیئاً پیدا ہونے والی حالت کو حرکتِ توسطیہ کہا جاتا ہے اور حرکتِ قطعیہ میں بُعد اور امتداد ہوتا ہے مگر وہ خارج میں موجود نہیں ہوتی بلکہ صرف خیال میں ایک امر ممتد متصور ہوتا ہے تو دیکھئے جو حرکت خارج میں موجود ہے وہ تو بُعد نہیں ہے اور جو بُعد ہے وہ خارج میں موجود نہیں ہے اسلئے بُعد سے مراد حرکت نہیں ہوسکتی ہے بلکہ مسافت مراد ہے،

ولا سبیل الی الثانی الخ دوسرا احتمال یعنی حرکتِ مستقیمہ کا کسی ایک منتہیٰ پر پہنچکر راجعہ ہونا (لوٹ آنا) اس لئے باطل ہے کہ اگر وہ لوٹ آئے تو لوٹنے سے قبل ایک منتہیٰ پر پہنچکر وہ ختم ہو جائے گی اور سکون کا تحقق ہو جائے گا وجہ اس کی یہ ہے کہ جب دو حرکتِ مستقیمہ ہوتی ہیں ایک ذاھبہ دوسری راجعہ تو ان دونوں کے درمیان سکون کا ہونا ضروری ہوتا ہے کہ منتہیٰ پر پہنچکر متحرک لوٹنے سے پہلے تھوڑی دیر ساکن ہو کر پھر واپس لوٹے گا اور جتنی دیر سکون رہے گا اتنی دیر حرکت کا انقطاع ضرور ہوگا ورنہ تو حرکت وسکون کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ حرکت چونکہ حافظ للزمان ہے اور زمانہ اس کے ساتھ قائم ہے تو اس کے انقطاع سے زمانہ بھی منقطع ہو جائے گا اور زمانہ کا انقطاع محال ہے لانہ ازلی وابدی لا بدایۃ لہ ولا نہایۃ لہ، اور جو مستلزم ہو محال کو وہ بھی محال پس حرکت کا ذاھبہ ہو کر راجعہ ہونا بھی محال ہے۔

فتکون منقضیۃ للسکون انقضاء کے معنی ختم ہو جانا کہ وہ حرکت ختم ہو جائے گی بعض نسخوں میں منقطعۃ

واقع ہوا ہے اس کے معنی بھی ختم ہونے ہی کے ہیں للسکون میں جو لام ہے یہ منقضیۃ کا صلہ نہیں ہے بلکہ یہ لام تعلیلیہ ہے جس کا ترجمہ یہ ہوگا کہ سکون کی وجہ سے حرکت ختم ہو جائے گی ۔

لانّ المیل الموصل الی ذٰلک الطرف موجودٌ حالَ الوصول لانہ یفعل الایصالَ حالَ الوصول فلو لَمْ یکن موجوداً حالَ الوصول لاستحالَ ان یفعلَ الوصول قیل علیہ لا نسلم ان المیلَ فاعلُ الوصول حتی یلزمَ وجودُہ حالَ الوصول بل ھو مُعِدٌّ للوصول کالحرکۃ فلا یجب بقاؤہ مع المعلول وکلما کان المیلُ الموصِلُ موجوداً لَمْ یَحْدُثْ فیہ میلٌ یقتضی کونہٗ غیرَ موصِلٍ یعنی اللاوصولَ لاستحالۃ اجتماع المیلَیْنِ الذاتیَیْنِ المتنافیَیْنِ فی الجھۃ اَوْرَدَ علیہ الامامُ بانا لا نسلمُ الاستحالۃَ المذکورۃَ اقول کلامُہٗ مبنیٌّ علیٰ اَنَّ المیلَ مَبْدأُ المدافعۃِ ولعلھم ارادوا بالمیل ھٰھنا نفسَ المدافعۃِ فانہ قد یُطلقُ علیھا ایضًا ولا شبھۃَ فی تلک الاستحالۃِ قال الشیخُ لا تُصْغِ الیٰ قول من یقول ان المیلَیْنِ یجتمعان فکیف یمکنُ ان یکون شیٌٔ فیہ بالفعل مدافعۃٌ الیٰ جھۃ وفیہ بالفعل التَنَحِّی عنھا ولا تَظُنَّنَّ اَنَّ الحجرَ المَرْمِیَّ الی فوقٍ فیہ میلٌ بالفعلِ الی السفلِ البتّۃَ بل فیہ مبدأُ میلٍ شانہٗ اَنْ یَحْدُثَ ذٰلک اذا زالَ العائقُ فالحالُ الذی فیہ میل الوصول غیر الحال الذی فیہ میل اللاوصول

ترجمہ اس لئے کہ وہ میل جو اس کنارہ تک پہنچانیوالا ہے موجود ہے پہنچنے کی حالت میں اس لئے کہ وہ وصول کی حالت میں پہنچانے کا کام کر رہا ہے پس اگر وہ پہنچنے کی حالت میں موجود نہ ہو تو پہنچنے کا کام کرنا ہی محال ہو جائے گا اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ میل وصول کا کام کرنیوالا ہے یہاں تک وصول کے وقت اس کا موجود ہونا ضروری ہو بلکہ وہ تو وصول کی استعداد پیدا کرنیوالا ہے جیسا کہ حرکت ، پس اس کا معلول کے ساتھ رہنا واجب نہیں ہے اور ہر وہ حالت جس میں پہنچانے والا میل موجود ہے اس کے اندر ایسا میل پیدا نہیں ہوگا جو اس کو (جسم کو) نہ پہنچانے والا ہونیکا یعنی نہ پہنچنے کا تقاضا کرتا ہے دو ذاتی اور جہت میں متنافی میلوں کے جمع ہونے کے محال ہونے کی وجہ سے ، اس پر امام نے اعتراض کیا ہے اسطرح کہ ہم اس محال ہونے کو تسلیم نہیں کرتے جس کا ذکر کیا گیا ہے میں کہتا ہوں کہ امام کا کلام اس بات پر مبنی ہے کہ میل دفع کرنے کی علت ہے اور شاید فلاسفہ نے یہاں میل سے دفع کرنے کی ذات کو مراد لیا ہے اس لئے کہ وہ (میل) کبھی اس (نفس مدافعت) پر بھی بولا جاتا ہے اور اسوقت اس محال کے ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے شیخ نے کہا ہے کہ اس شخص کے قول کی طرف کان مت لگا جو یہ کہتا ہے کہ دو میل جمع ہو جاتے ہیں اس لئے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک شئے ایسی ہو جس میں ایک وقت میں ایک جہت کی طرف دفع کرنا ہو اور اس میں اسی وقت میں اس جہت سے ہٹنا بھی ہو اور یہ گمان بالکل مت کر کہ وہ پتھر جس کو اوپر کی طرف پھینکا گیا ہے اس کے اندر نیچے کی طرف (آنے) کا میل ہے بلکہ اس کے اندر میل کی علت ہے

جس کی شان یہ ہے کہ وہ اس میل کو پیدا کر دے گی جب کہ رکاوٹ کرنے والا زائل ہو جائے گا پس وہ حالت جس میں میلِ وصول ہے اس حالت کے مغایر ہے جس میں میل لا وصول ہے،

تشریح لان المیل الموصل الخ اوپر کہا گیا تھا کہ ہر دو حرکتِ مستقیمہ کے درمیان سکون کا ہونا ضروری ہے یہاں سے اسکی دلیل بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی متحرک حرکت مستقیمہ کرتا ہوا ایک طرف تک یعنی ایک منتہیٰ تک پہنچکر واپس لوٹے گا تو دو حرکتوں کا تحقق ہوگا ایک ذاھبہ الی المنتہیٰ دوسری راجعہ من المنتہیٰ اور حرکت کے بارے میں پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ وہ بغیر میل کے پائی نہیں جاتی یعنی متحرک میں ایک میل ہوتا ہے جسکی وجہ سے وہ حرکت کرتا ہے۔ تو یہاں پہلی حرکت یعنی ذاھبہ الی المنتہیٰ کے اندر میلِ مُوصِل ہوگا جو متحرک کو منتہیٰ تک پہنچا نیوالا ہوگا اور دوسری حرکت یعنی راجعہ من المنتہیٰ میں میلِ غیر موصل (میل رجوع) ہوگا جو متحرک کو منتہیٰ سے واپس لوٹانے والا ہوگا۔ میلِ مُوصل کو میلِ وصول اور میلِ غیر موصل کو میلِ لا وصول اور میلِ رجوع بھی کہا جاتا ہے، اور یہ میلِ وصول حرکت ذاھبہ میں ابتداءِ حرکت سے لیکر منتہیٰ تک پہنچنے کی حالت تک باقی اور موجود رہے گا کیونکہ متحرک کو منتہیٰ تک پہنچانے کا جو فاعل ہے وہ میل ہی ہے اور وصول الی المنتہیٰ اسی فاعل کا اثر ہے اگر میلِ وصول حالتِ وصول تک موجود نہ ہو تو وصول الی المنتہیٰ کا تحقق ہی محال ہو جائے گا۔ کیونکہ فاعل کے معدوم ہونے سے فعل جو کہ وصول ہے وہ بھی معدوم ہو جائیگا بہرحال میلِ وصول کا حالتِ وصول میں موجود ہونا ضروری ہے اس کے بعد جب متحرک منتہیٰ سے واپس ہوگا اور حرکتِ راجعہ کا تحقق ہوگا تو اسکے اندر میلِ لا وصول یعنی میلِ رجوع ہوگا اور میلِ لا وصول اُس حالت میں موجود نہیں ہو سکتا جس حالت میں میلِ وصول موجود ہے کیونکہ ایسا ہونے سے میلین ذاتیین متنافیین فی الجہۃ کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ محال ہے اس لئے میلِ لا وصول کی حالت میلِ وصول کی حالت کے مغایر ہوگی دونوں میل علیحدہ علیحدہ حالتوں میں پائے جائیں گے اس کے بعد سمجھو کہ میلِ وصول بھی آنی ہے یعنی آنِ واحد میں متحقق ہونے والا ہے اور میلِ لا وصول بھی آنی ہے یعنی میلِ وصول کا منتہیٰ تک پہنچنا اور میلِ لا وصول کا منتہیٰ سے لوٹنا یہ دونوں ایک ایک آن میں متحقق ہو جاتے ہیں (آن زمانہ کے فرضی جزءِ منقسم کو کہا جاتا ہے)۔ وصول الی المنتہیٰ اور رجوع من المنتہیٰ کے لئے زمانۂ ممتد کی ضرورت نہیں ہوتی ان دونوں میلوں کے آنی ہونے کی دلیل عنقریب متن میں آرہی ہے۔ جب یہ دونوں میل آنی ہیں تو یہاں پر دو آن ہوں گے ایک آنِ وصول دوسرا آنِ لا وصول اور قاعدہ یہ ہے کہ دو آنوں کے درمیان زمانۂ سکون کا ہونا ضروری ہے اس کی دلیل بھی عنقریب متن میں آرہی ہے، پس معلوم ہوا کہ حرکتِ ذاھبہ کے وصول الی المنتہیٰ اور رجوع من المنتہیٰ کے درمیان سکون کا ہونا ضروری ہے یعنی متحرک منتہیٰ تک پہنچ کر تھوڑی دیر ساکن رہکر پھر واپس لوٹے گا ایسا نہیں ہو سکتا کہ منتہیٰ تک پہنچکر بھی وہ حرکت ہی کرتا رہے اور اسی حرکت کی حالت میں وہاں سے لوٹ جائے پس ثابت ہو گیا کہ دو حرکتین مستقیمتین کے درمیان سکون کا زمانہ ہونا ضروری ہے،

لانہ یفعل الایصال الخ یعنی وصول کا میل جسم متحرک کو منتہیٰ تک پہنچانے کا فاعل اور موجد ہے اور ظاہر ہے کہ کوئی بھی فعل اپنی علتِ فاعلیہ کے بغیر پایا نہیں جاتا اور وصول الی المنتہیٰ کی علت میلِ وصول ہے اس لئے میلِ وصول

کے بغیر فعل وصول بھی پایا نہیں جا سکتا لہٰذا وصول الی المنتہیٰ کی حالت میں میل وصول کا موجود ہونا ضروری ہے،

قیل علیہ لا نسلم الخ شارح دلیل مذکور پر اعتراض کرتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم ہی نہیں ہے کہ میلِ وصول وصول کا فاعل ہے جس سے کہ اس کا وصول کی حالت میں موجود ہونا ضروری ہو بلکہ یہ تو وصول کے لئے مُعِدّ ہے، مُعِدّ اعداد باب افعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے یعنی وصول کو تیار کرنے والا اور اس کی استعداد پیدا کرنیوالا ہے اور مُعِد کی شان یہ ہوتی ہے کہ وہ معلول کی استعداد پیدا کر دینے کے بعد خود معدوم ہو جاتا ہے اس کا معلول تک باقی اور موجود رہنا ضروری نہیں ہوتا بلکہ معدوم ہو جانا ہی ضروری ہوتا ہے جیسے حرکت وصول الی المنتہیٰ کیلئے مُعِد ہوتی ہے کہ حرکت متحرک کے اندر منتہیٰ تک پہنچنے کی استعداد پیدا کر دیتی ہے اور جب منتہیٰ تک متحرک پہنچ جاتا ہے تو معدوم ہو جاتی ہے اور حرکت کا متحرک کے وصول الی المنتہیٰ کے وقت معدوم ہونا ہی ضروری ہے اگر حرکت باقی رہے تو وصول الی المنتہیٰ کا تحقق ہی نہیں ہو سکتا تو جب میل وصول بھی مُعِد ہوگا تو وہ بھی وصول الی المنتہیٰ کی حالت میں موجود نہیں ہوگا پس آپ کا یہ کہنا کہ میلِ وصول کا حالتِ وصول میں موجود ہونا ضروری ہے درست نہیں رہا جب تک آپ اس کا مُعِد للوصول ہونا باطل نہیں کریں گے اس وقت تک دلیل تام نہیں ہوگی۔

یعنی اللاوصول۔ متن کی عبارت میں میلٌ یقتضی کو نہ غیر مُوصِلٍ کہا گیا ہے یعنی ایسا میل جو جسم کو نہ پہنچانے والا ہونے کا تقاضا کرتا ہے چونکہ یہ عبارت طویل ہو گئی ہے اس لئے شارح اس کو مختصر عبارت سے تعبیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس سے مراد میلِ لاوصول ہے پس عبارت مختصر یوں ہو جائے گی وکلما کان المیل الموصل موجوداً لم یحدث فیہ میلُ اللاوصول جس حالت میں میلِ موصل موجود ہوگا اس حالت میں میلِ لاوصول (میل رجوع) پیدا نہیں ہوگا۔

لاستحالۃ اجتماع المیلین الذاتیین، ذاتیین کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر دو متنافی میلوں میں سے ایک ذاتی اور دوسرا عرضی ہو تو ان کا اجتماع محال نہیں ہے جیسے کوئی کشتی یا ٹرین مشرق کی طرف چل رہی ہے اور اس کے اندر موجود شخص اپنی کسی ضرورت سے مغرب کی طرف کو چلتا ہے تو جس وقت وہ مغرب کی طرف حرکت کر رہا ہے اسی وقت میں وہ ٹرین یا کشتی کے تابع ہو کر مشرق کی طرف بھی حرکت کر رہا ہے تو دیکھو ایک ہی وقت میں دو متنافی میل اس شخص کے اندر جمع ہو رہے ہیں ایک جانب مشرق کی طرف حرکت کا میل دوسرا مغرب کی طرف حرکت کرنے کا میل مگر یہ دونوں میل ذاتی نہیں ہیں مغرب کی طرف حرکت کا میل تو ذاتی ہے کیونکہ وہ اس طرف بذات خود حرکت کر رہا ہے اور مشرق کی طرف حرکت کا میل عرضی ہے کیونکہ وہ اس طرف ٹرین یا کشتی کے تابع ہو کر حرکت کر رہا ہے فافہم۔

متنافیین فی الجھۃ دونوں میل جہت کے اعتبار سے متنافی ہیں حرکت ذاہبہ کا میل جہت تحت سے جہت فوق کی طرف جانے کا مقتضی ہے اور حرکت راجعہ کا میل اس کے برعکس فوق سے تحت کی طرف آنے کا مقتضی ہے،

اورد علیہ الامام الخ اوپر جو کہا گیا ہے کہ میلین ذاتیین متنافیین کا اجتماع محال ہے امام رازی اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ ہمیں اسکا محال ہونا تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ جو پتھر نیچے سے اوپر کی طرف پھینکا جاتا ہے اس کے اندر

میلین ذاتیین متنافیین کا اجتماع ہوتا ہے کیونکہ اس حجر مَرمی کی حرکت اوپر کی طرف حرکتِ قسریہ ہے جو خلافِ طبیعت قاسر کی جانب سے متحقق ہوئی ہے اور حرکت قسریہ حرکت ذاتیہ ہوتی ہے جیسا کہ حرکت کے بیان میں ص۳۳۲ پر گذر چکا ہے جب یہ حرکت ذاتیہ ہے تو اس کے اندر میل بھی ذاتی ہوگا جو جہتِ فوق کی طرف متوجہ ہونیکا مقتضی ہے اور اسی وقت میں یعنی اوپر جانے ہی کے وقت میں اس کے اندر نیچے آنے کا میل بھی ہے جو اس کا اپنا طبعی میل ہے کیونکہ پتھر کی اپنی طبیعت اور اس کا اپنا ثقل اس وقت بھی نیچے آنے کا تقاضا کر رہا ہے اور میلِ طبعی بھی ذاتی ہوتا ہے اور یہ جہتِ سفل کا مقتضی ہے تو دیکھو حجر مَرمی الی فوق کے اندر میلین ذاتیین متنافیین کا اجتماع ہو رہا ہے لہٰذا اس کو محال نہیں کہا جا سکتا۔

اقول کلامہ مبنی علی ان المیل الخ شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں جس کی توضیح یہ ہے کہ میل کا اطلاق دراصل دو چیزوں پر ہوتا ہے ایک نفسِ مدافعت پر دوسرے علتِ مدافعت پر جس کو مبدأ مدافعت بھی کہتے ہیں مبدأ کے معنی علت کے ہیں۔ نفسِ مدافعت کا مطلب تو کسی جہت کی طرف متوجہ ہونا ہے مثلاً اوپر جانا یا نیچے آنا یہ تو نفسِ مدافعت ہے، اور علتِ مدافعت یا مبدأ مدافعت کے معنی ہیں متوجہ ہونے کی علت اور اس کا سبب، مثلاً اوپر جانے کا سبب یا نیچے آنے کا سبب، دو متنافی مدافعتوں کا جمع ہونا تو محال ہے کہ ایک جسم ایک ہی وقت میں فوق کی طرف بھی جائے اور اسی وقت میں تحت کی طرف بھی آئے البتہ دو متنافی مبدأ مدافعت کا جمع ہونا محال نہیں ہے ایک جسم کے اندر ایک ہی وقت میں دو متنافی جہتوں کی طرف متوجہ ہونے کا سبب اور مبدأ موجود ہو سکتا ہے جیسا کہ وہ پتھر جو نیچے سے اوپر کی طرف پھینکا جائے اس کے اندر اوپر جانے کا سبب تو موجود ہے ہی اور وہ اوپر جا بھی رہا ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ اس کے اندر نیچے کی طرف آنے کا سبب بھی موجود ہے یعنی اس کے اندر جو ثقل ہے وہ اس کے نیچے کی طرف آنے کا مقتضی ہے یہی اس کا مبدأ میل ہے جس کی شان یہ ہے کہ جب اوپر لیجانے والا عائق یعنی قوتِ قسریہ زائل ہو جائے گی تو یہ مبدأ نیچے کی طرف مدافعت کو پیدا کر دے گا اور پتھر نیچے آ جائیگا

دراصل امام رازی کا اعتراض اس بات پر مبنی ہے کہ انھوں نے میل سے مراد مبدأ میل لیا ہے اسی لئے انھوں نے حجر مَرمی الی فوق میں دونوں کے اجتماع کی مثال پیش کرکے اس کے محال ہونیکا انکار کر دیا ہے حالانکہ فلاسفہ نے میل سے مراد یہاں پر نفسِ مدافعت کو لیا ہے اور ابھی اوپر بتایا جا چکا ہے کہ دو متنافی مدافعتوں کا ایک وقت میں اجتماع محال ہے،

قال الشیخ لا تصغ الیٰ قول مَن الخ شارح جوابِ مذکور کی تائید میں شیخ ابو علی سینا کا قول پیش کرتے ہیں جو اس بات پر صراحۃً دال ہے کہ میل سے مراد نفسِ مدافعت ہے شیخ نے فرمایا ہے کہ اس شخص کی بات کی طرف بالکل کان مت لگاؤ جو یوں کہے کہ دو متنافی میل جمع ہو سکتے ہیں بھلا ایسا کہاں ہو سکتا ہے کہ ایک شئے کے اندر ایک وقت میں ایک جہت کی طرف مدافعت یعنی متوجہ ہونا پایا جائے اور اسی وقت اس جہت سے ہٹنا اور اجتناب کرنا بھی پایا جائے اور یہ گمان بالکل نہ کرو کہ حجر مَرمی الی الفوق میں اوپر جاتے وقت نیچے کی طرف کا میل بھی موجود ہے ہاں اس کے اندر نیچے آنے کا مبدأ میل ضرور ہے یعنی نیچے آنے کا سبب اور علت موجود ہے

جب عائق یعنی اوپر لیجانے والی قوت قسریہ ختم ہوجائے گی تو اس کا مبدأ میل اس میں نیچے کی طرف مدافعت کو پیدا کردے گا اور وہ نیچے آجائیگا،

فالحال الذی فیہ میل الوصول الخ اوپر کہا گیا تھا کہ جس حالت میں میلِ وصول موجود ہوگا اس حالت میں میلِ لاوصول موجود نہیں ہوسکتا کیونکہ ان دونوں کا اجتماع محال ہے اب اس پر تفریع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پس وہ حالت جس کے اندر میلِ وصول ہے اس حالت کے مغایر ہوگی جس میں میلِ لاوصول موجود ہے،

وکلُّ واحدٍ من المیلَین بصفتیِ الایصال وازالۃِ الوصولِ اٰنیٌّ ای حادثٌ فی اٰنٍ لانّ الوصول وکونہ غیر موصلٍ اٰنی لان حالَ الوصول ای مایحدث ھو فیہ لوکان زمانا والقسم فحین ما یکون الجسم فی احد طرفیہ لم یکن واصلاً الی المنتھی ھف قیل فیہ نظر لانہ ان اراد بہ انہ لم یکن واصلاً وصولاً تامًّا فلا محذور فیہ وان اراد وصولاً فی الجملۃ فمم وقد یقال الحدّ الذی ھو منتھی المسافۃ الممتدۃ لایکون منقسمًا فی ذٰلک الامتداد والّا لم یکن الحدُّ بتمامہ حدًّا فالوصول الیہ اٰنیٌّ اذ لوکان زمانیًا لکان ذٰلک الحدُ منقسمًا لتعلقِ الوصولِ بہ شیئًا فشیئًا وکذا حالُ صیرورتہ غیر موصلٍ قیل وایضًا قد ثبت اَنّ الوصولَ اٰنی وھذا یستلزم اَن یکون اللاوصول اٰنیا ایضًا لانَّ رفع الاٰنی اٰنیٌّ لا محالۃ وقد یقال اِن الانطباقَ والموازاۃَ والمحاذاۃ والتماسَ والوصولَ وامثالھا اٰنیاتٌ لانھا لاتحصلُ اِلّا عند انتھاءِ الحرکۃِ مع اَنّ زوالَ کلٍّ واحدٍ منھا زمانیٌّ اذ لا یحصلُ الّا بعدَ الحرکۃِ فان احدَ الجسمین اذا تحرّکَ ومالَ الی الانطباقِ علی الجسمِ الاٰخر فلا شکّ انھما منطبقان عند انقطاع حرکتہ ولایزول ھذا الانطباقُ الّا بعدَ اَنْ یتحرکَ احدُھما والحرکۃ مِمَّا لا یحصلُ الا بالزمانِ وکذا الحالُ فی جمیع ماذکرنا

ترجمہ اور دونوں میلوں میں سے ہر ایک ایصال کی اور وصول کو زائل کرنے کی صفت کے ساتھ (یعنی میل وصول اور میلِ لاوصول میں سے ہر ایک) آنی ہے یعنی ایک آن (لمحۂ غیر منقسمہ) میں پیدا ہونے والا ہے اس لئے کہ پہنچنا اور اس (جسم) کا نہ پہنچنے والا ہونا ایک آن کے اندر ہونیوالا ہے اس لئے کہ وصول کی حالت یعنی وہ حالت جس میں وصول پیدا ہوتا ہے اگر زمانی ہو اور منقسم ہو پس جس وقت جسم اس کے طرفین میں سے ایک طرف کے اندر ہوگا تو وہ منتہیٰ تک پہنچنے والا نہیں ہوگا یہ خلاف مفروض ہے، کہا گیا کہ اس میں اشکال ہے اس لئے کہ اگر مراد یہ لیا ہے کہ وہ مکمل طور پر پہنچنے والا نہیں ہوگا تو اس میں کوئی خرابی نہیں ہے اور اگر کسی طرح کا بھی پہنچنا مراد لیا ہے تو یہ ممنوع ہے اور کبھی کہا جاتا ہے کہ وہ حد جو کہ امتداد والی مسافت کا منتہیٰ ہے وہ اس امتداد میں منقسم نہیں ہوتی ہے ورنہ تو حد مکمل طور پر حد نہیں ہوگی پس اس کی طرف پہنچنا ایک آن میں ہونیوالا ہے اس لئے کہ اگر زمانی ہو تو وہ حد منقسم ہوجائے گی اس کے ساتھ وصول کے تھوڑا تھوڑا متعلق ہونے کی وجہ سے اور ایسا ہی

حال ہے اس کو نہ پہنچانیوالا ہونے کا (کہ وہ بھی آنی ہے) کہا گیا اور نیز ثابت ہوچکا ہے کہ وصول آنی ہے اور یہ اس کو مستلزم ہے کہ لاوصول بھی آنی ہو اس لئے کہ آنی کا رفع یقیناً آنی ہی ہوتا ہے اور کبھی کہا جاتا ہے کہ منطبق ہونا، برابر ہونا مقابل ہونا، ملنا، پہنچنا اور ان جیسے امور ایک آن میں ہونے والے ہیں اس لئے کہ یہ حرکت کے ختم ہونے کے وقت حاصل ہوتے ہیں باوجودیکہ ان میں سے ہر ایک کا زائل ہونا زمانی ہے اس لئے کہ یہ بھی نہیں حاصل ہوتا ہے مگر حرکت کے بعد اس لئے کہ دو جسموں میں سے ایک جب حرکت کرے گا اور دوسرے جسم کے اوپر منطبق ہونے کی طرف مائل ہوگا تو بلاشک یہ دونوں (جسم) اس کی حرکت کے ختم ہونیکے وقت منطبق ہوں گے اور حرکت ان چیزوں میں سے ہے جو بغیر زمانہ کے حاصل نہیں ہوتی اور ایسا ہی حال ہے ان تمام امور میں جن کو ہم نے ذکر کیا ہے،

تشریح وکل واحد من المیلین الخ میلِ وصول اور میلِ لاوصول ان دونوں میں سے ہر ایک آنی ہے یعنی ان میں سے ہر ایک کا تحقق اور حدوث ایک آن کے اندر ہوجاتا ہے آن زمانہ کے ایک جزءِ غیر منقسم کو کہا جاتا ہے جیسا کہ پہلے بھی ذکر کیا جاچکا ہے،

یصفتی الایصال وازالۃ الوصول اعتراض مقدر کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ میل تو حرکت کیلئے علت ہے اور حرکت مسافت کے مبدأ سے لیکر منتہیٰ تک ایک ممتد زمانہ میں موجود ہے لہٰذا میل بھی مبدأ سے منتہیٰ تک ایک ممتد زمانہ میں موجود ہونا چاہئے پس میل زمانی ہوا نہ کہ آنی، شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ مطلق میل تو مبدأ سے لیکر منتہیٰ تک پایا جاتا ہے لیکن ایصال الی المنتہیٰ اور لاایصال کی صفت کیساتھ یعنی میلِ وصول اور میلِ لاوصول کا تحقق ایک آن ہی کے اندر ہوتا ہے دلیل اس سے اگلے قول لان الوصول الخ سے بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ میلِ وصول اور میلِ لاوصول میں سے ہر ایک آنی اس وجہ سے ہے کہ وصول بھی آنی ہے اور لاوصول بھی آنی ہے یعنی جسم متحرک کا منتہیٰ تک پہنچنا بھی ایک آن کے اندر متحقق ہوتا ہے اور منتہیٰ سے لوٹنا جس کو لاوصول (رجوع) کہا جاتا ہے وہ بھی ایک آن کے اندر ہوجاتا ہے ان کیلئے زمانہ کی ضرورت نہیں ہوتی جو کہ منقسم ہوتا ہے اس لئے کہ وصول اور لاوصول کا تحقق تو دفعۃً واحدۃً ہوتا ہے شیئاً فشیئاً اور رفتہ رفتہ نہیں ہوتا مثلاً آپ ایک نقطہ لگا کر اس کو منتہیٰ فرض کریں اور کوئی جسم اس منتہیٰ کی طرف حرکت کرے تو اس منتہیٰ تک پہنچنے سے ایک لمحہ قبل وصول الی المنتہیٰ کا تحقق نہیں ہوا اور اس کے بعد والے لمحے میں ایک دم وصول الی المنتہیٰ کا تحقق ہوجاتا ہے اسی طرح منتہیٰ سے رجوع اور لاوصول کی بات ہے یہ بھی ایک لمحہ میں دفعۃً واحدۃً ہوتا ہے پس وصول اور لاوصول دونوں آنی ہیں زمانی نہیں ہیں۔

لان حال الوصول الخ وصول الی المنتہیٰ اور لاوصول من المنتہیٰ کے آنی ہونے کی دلیل پیش کرتے ہیں کہ وصول کی حالت یعنی جس حالت میں وصول پایا جاتا ہے اگر وہ حالت زمانی ہو تو زمانہ چونکہ منقسم ہوتا ہے تو وہ حالتِ وصول بھی منقسم ہوجائے گی اور منقسم چیز کے کم از کم دو حصے ہوتے ہیں تو حالتِ وصول کے کم از کم دو حصے یعنی دو جزء ہوں گے اب جسم متحرک حرکت کرتا ہوا جب حالتِ وصول کے دونوں جزؤں میں سے کسی ایک جزء میں پہنچے گا تو وہ جسم واصل الی المنتہیٰ نہیں ہوگا یعنی اس کی حالت کو وصول الی المنتہیٰ کی حالت نہیں کہا جائیگا حالانکہ دونوں جزوں کو حالتِ وصول

فرض کیا گیا ہے پس خلاف مفروض لازم آئے گا رہی یہ بات کہ کسی ایک جزء میں پہنچنے کے بعد وصول الی المنتہی کیوں نہیں ہوگا تو اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر آپ جزء اول میں پہنچنے کو وصول الی المنتہی کہتے ہیں تو اس سے اوپر والا جزء یعنی جزء ثانی حالت وصول نہیں رہے گا کیونکہ جب جزء اول ہی کے اندر وصول متحقق ہو چکا ہے تو پھر جزء ثانی حالت وصول کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ اوپر والے جزء ثانی کو حالتِ وصول مانا گیا ہے اور اگر جزء ثانی میں پہنچنے کو آپ وصول الی المنتہی کہتے ہیں تو جزء اول حالتِ وصول نہیں رہے گا کیونکہ جب جزء ثانی میں پہنچکر وصول متحقق ہوا ہے تو جزء اول کو حالتِ وصول کیسے کہا جاسکتا ہے حالانکہ جزء اول کو حالتِ وصول فرض کیا گیا ہے پس دونوں صورتوں میں خلافِ مفروض لازم آرہا ہے،

قیل فیہ نظر الخ دلیل مذکور پر اعتراض کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ حالت کے جزء اول میں جسم واصل الی المنتہی نہیں ہوگا اس سے مراد وصولِ تام کی نفی ہے یا وصول فی الجملہ کی نفی ہے فی الجملہ کا مطلب عام اور مطلق یعنی وصولِ عام اور مطلق کی نفی خواہ وصول تام ہو یا ناقص، اگر وصول تام کی نفی مراد ہے کہ حالتِ وصول کے جزء اول میں جانے کے بعد جسم کا منتہی تک وصول تام نہیں ہوا بلکہ وصولِ ناقص ہوا ہے وصولِ تام تو جزء اخیر میں پہنچنے کے بعد ہوگا تو اس میں کوئی خرابی نہیں ہے کیونکہ کسی نہ کسی درجہ میں تو وصول ہو ہی چکا ہے اگرچہ تام نہ ہو اور اگر وصول فی الجملہ کی نفی مراد ہے کہ جزء اول میں پہنچنے کے بعد کسی طرح کا بھی وصول نہیں ہوا تو یہ ممنوع ہے اس لئے کہ وصول ناقص کا تحقق تو ہو چکا ہے لہٰذا مطلق وصول کی نفی کرنا درست نہیں ہے،

وقد یقال الحد الذی ھو منتھی الخ دلیل میں تھوڑا تغیر کرکے اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ وصول کے آنی ہونیکی دلیل اس طرح بیان کی جائے کہ مسافتِ ممتدہ کا جو منتہی ہے جس تک جسم وصول ہو رہا ہے وہ حَد ہوتی ہے اور حَد غیر منقسم ہوتی ہے یعنی حَد ایک باریک سے کنارے کا نام ہے جو غیر منقسم ہے اس کے اندر کوئی امتداد و انقسام نہیں ہوتا کیونکہ حَد اگر منقسم ہو جائے تو وہ بتمامہ حَد نہیں رہے گی اس لئے کہ جسم حرکت کرتا ہوا جب حَد کے نصف حصہ میں پہنچے گا تو اس کے نصف اخیر میں اس کا پہنچنا نہیں ہوا پس یہ نصفِ اول بتمامہ حَد نہیں رہا بلکہ حَد کا ایک جزء ہوا حالانکہ اس کو حَد فرض کیا گیا تھا اور غیر منقسم ہونیکی صورت میں یہ خرابی لازم نہیں آئیگی جسم حرکت کرتا ہوا جب غیر منقسم کنارہ پر پہنچے گا تو وہ کنارہ بتمامہ حَد ہوگا بہرحال یہ ثابت ہوگیا کہ حَد اور منتہی غیر منقسم ہوتا ہے جب حد غیر منقسم ہے تو اس کی طرف جسم متحرک کا وصول آنی ہوگا اس لئے کہ اگر وصول الی الحد زمانی ہو تو چونکہ زمانہ منقسم ہوتا ہے تو اس حد کے ساتھ وصول کا تعلق شیئاً فشیئاً یعنی رفتہ رفتہ ہوگا اور اس صورت میں حَد کا منقسم ہونا لازم آئے گا حالانکہ ابھی ثابت کیا گیا ہے کہ حَد غیر منقسم ہوتی ہے تو دیکھو وصول کے زمانی ماننے کی صورت میں حد کا منقسم ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے پس وصول کا زمانی ہونا بھی محال پس ثابت ہوگیا کہ وصول آنی ہے،

وکذا حال صیرورتہ غیر موصل الخ ماتن فرماتے ہیں کہ جس طرح وصول آنی ہے اس طرح جسم کا غیر موصل ہونا یعنی لا وصول بھی آنی ہے دلیل اس کے آنی ہونے کی بالکل اسی طرح ہے جس طرح وصول کے آنی ہونے کی ابھی اوپر بیان کی گئی یعنی اگر لا وصول اور زوالِ وصول کی حالت زمانی ہو تو وہ منقسم ہوگی اور اس کے کم از کم دو جزء ہوں گے

تو جس وقت جسم متحرک حالت زوال کے کسی ایک جزء میں پہنچے گا تو وہ زائل الوصول نہیں ہوگا بالکل اسی طرح جس طرح وہ واصل الی المنتہی نہیں ہو رہا تھا حالانکہ زوال وصول کی حالت کے دونوں جزؤں کو حالتِ زوالِ وصول فرض کیا گیا ہے پس خلاف مفروض لازم آئے گا اس لئے یہ بات ماننی پڑے گی کہ زوال وصول یعنی لا وصول بھی آنی ہے ،

قیل وایضاً قد ثبت الخ لا وصول کے آنی ہونے پر ایک دوسری دلیل پیش کرتے ہیں کہ یہ تو ثابت ہو ہی چکا ہے کہ وصول آنی ہے اور وصول کا آنی ہونا مستلزم ہے لا وصول کے آنی ہونے کو اس لئے کہ لا وصول وصول کا رفع یعنی اس کی نقیض ہے اور آنی کا رفع بھی آنی ہوتا ہے پس لا وصول بھی یقیناً آنی ہوگا ۔

وقد یقال ان الانطباق الخ اس مذکورہ دوسری دلیل پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ آنی کا رفع بھی آنی ہوتا ہے ہم کو تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ بہت سے امور ایسے ہیں کہ وہ آنی ہیں مگر ان کا رفع آنی نہیں ہے بلکہ زمانی ہے جیسے انطباق، موازاۃ، محاذاۃ، تماس، وصول وغیرہ یہ سب آنی ہیں ۔ انطباق کے معنی ایک چیز کا دوسری چیز پر چڑھ جانا اور فٹ ہوجانا، موازاۃ کے معنی ایک شئے کا دوسری شئے کے طول وعرض وعمق میں برابر ہونا، محاذاۃ کے معنی ایک چیز کا دوسری چیز کے جہت میں مقابل ہونا، تماس کے معنی ایک چیز کا دوسری چیز کو چھونا اور اس سے مل جانا ۔ یہ سب چیزیں آنی ہیں اسلئے کہ ان امور کا تحقق حرکت کے ختم ہونے کے وقت ہوتا ہے اور حرکت کا ختم ہونا آنی ہے پس یہ امور بھی آنی ہونگے مگر ان کا رفع اور زوال زمانی ہے کیونکہ ان کا زوال حرکت کے بعد حاصل ہوتا ہے اور حرکت زمانیہ ہوتی ہے پس ان کا رفع اور زوال بھی زمانی ہوگا مثلاً آپ انطباق کو لیجئے کہ دو جسموں میں سے ایک جسم حرکت کرے اور دوسرے جسم پر منطبق ہونے کی طرف مائل ہو تو وہ حرکت کرتا کرتا دوسرے جسم پر جس وقت منطبق ہوگا اس وقت اس کی حرکت ختم ہوجائے گی، پس انطباق کا تحقق حرکت کے منقطع ہونے کے وقت ہوگا اور انقطاع حرکت آنی ہے اور جس چیز کا تحقق آنی سے تحقق کے وقت ہو وہ بھی آنی ہوتی ہے پس انطباق آنی ہوا اور ان دونوں جسموں کا یہ انطباق بغیر حرکت کے زائل نہیں ہوسکتا یعنی جب تک کوئی ایک جسم حرکت نہیں کریگا اس وقت تک انطباق کا زوال نہیں ہوگا اور حرکت زمانی ہے جیسا کہ صفحہ ۳۰ پر گذر چکا ہے کہ حرکت کے لئے زمانہ کا ہونا ضروری ہے، اور جس چیز کا تحقق زمانی کے تحقق پر موقوف ہو وہ بھی زمانی ہوتی ہے پس زوالِ انطباق زمانی ہوا ،

وامثالہا ان امور کے امثال انضمام، ملابستہ، مقابلہ، مقارنۃ وغیرہ ہیں انضمام کے معنی دو چیزوں کا آپس میں ملنا، ملابستہ کے معنی اس چیز کو دوسری چیز کے ساتھ ملانا، مقابلہ کے معنی ایک شئے کا دوسری شئے کے مقابل ہونا، مقارنۃ کے معنی بھی دو چیزوں کا آپس ملنا جمع ہونا ،

وکذا الحال فی جمیع ما ذکرنا الخ امور مذکورہ میں سے انطباق کے آنی ہونے اور زوال انطباق کے زمانی ہونے کی تقریر و تشریح کے بعد دیگر امور کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ان تمام کا حال بھی وہی ہے جو انطباق کا ہے یعنی ان کے آنی اور ان کے زوال کے زمانی ہونے کی تقریر بھی اسی طرح ہوگی کہ موازات، محاذات، تماس وغیرہ کا تحقق حرکت کے انقطاع کے وقت ہوتا ہے جو کہ آنی ہے اور ان کا زوال حرکت کے بعد ہوتا ہے جو کہ زمانی ہے ،

مگر اس اشکال کا بعض لوگوں نے جواب دیا ہے کہ آپ نے ان امور کا تحقق تو انقطاع حرکت کے وقت بتلایا ہے اور ان کا زوال حرکت کے بعد مانا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے جس طرح ان کا تحقق وحصول انقطاع حرکت کے وقت ہوتا ہے اسی طرح ان کا زوال ابتدائے حرکت کے وقت ہی ہوجاتا ہے کیونکہ جسطرح منتہیٰ پر پہنچکر حرکت کا انقطاع ایک آن میں ہوتا ہے اسی طرح منتہیٰ سے واپس ہونے کیلئے حرکت کی ابتدا بھی ایک آن میں ہوگی اور اس ابتدائے حرکت سے زوال کا تحقق ہوجائے گا اور جس طرح انقطاع حرکت آنی ہے اسی طرح ابتدائے حرکت بھی آنی ہے پس امور مذکورہ کا زوال بھی آنی ہوا ان کو زمانی کہنا درست نہیں ہے، فافہم،

واذا كان كل واحد منهما اى من الميلين آنيًا وجب ان يكون بين الآنين زمانٌ لا يتحرك فيه الجسم والا لزم تتالى الآنين فيكون الزمانُ مركبًا من اجزاء لا تتجزّى وهى الآنات ويلزم منه تركبُ المسافة من اجزاءٍ لا تتجزّى لانطباقهما اى المسافة على الحركة المنطبقة على الزمان هف هذا يدل على وجود زمان بين الآنين واما انه لا يتحرك فيه الجسمُ فلانه لو تحرّك فاما الى ذلك الطرف المذكور فيلزم ان لا يكون للجسم وصولٌ فى الآن الذى فرضناه آن الوصول اليه او عنه فيلزم وجودُ الميل قبل حدوثه اذ الحركةُ عنه انما توجَدُ بالميل الثانى واعلمْ ان الحجة المشهورة هى ان المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه فى آنٍ واذا تحرّك عنه بعدَ كونه واصلًا اليه فى الآن فلا محالة يصير مُفارقًا ومُباينًا له فى آنٍ آخر ايضًا ولا يمكن اتحاد الآنين والا لكان واصلًا الى المنتهى ومبائنا له معًا فوجب تغايرهما بالذات واستحال تتاليهما بلا تخلّلِ زمانٍ بينهما لاستلزامه القولَ بالجزء وذلك الزمانُ زمانُ السكونِ اذ لا حركة هنالك لا الى ذلك الحد ولا عنه

ترجمہ اور جب ان دونوں یعنی دونوں میلوں میں سے ہر ایک آنی ہے تو واجب ہے یہ بات کہ دونوں آنوں کے درمیان ایسا زمانہ ہو جس میں جسم حرکت نہ کرے ورنہ تو دو آنوں کا یکے بعد دیگرے ہونا لازم آئے گا۔ پس زمانہ اجزاء لاتتجزیٰ سے مرکب ہوجائیگا اور وہ آنات ہیں اور اس سے مسافت کا اجزاء لاتتجزیٰ سے مرکب ہونا لازم آئے گا اس کے یعنی مسافت کے منطبق ہونیکی وجہ سے حرکت پر جو زمانہ پر منطبق ہوتی ہے اور یہ خلاف واقع ہے یہ (دلیل) دونوں کے درمیان زمانہ کے پائے جانے پر دلالت کرتی ہے اور بہرحال یہ بات کہ جسم اس (زمانہ) میں حرکت نہیں کرتا ہے پس اسلئے ہے کہ اگر حرکت کرے تو یا تو وہ منتہائے مذکور کی طرف کرے گا پس یہ لازم آئے گا کہ جسم کا اس آن کے اندر وصول نہ ہو جس کو ہم نے آنِ وصول فرض کیا ہے یا اس سے (منتہیٰ سے حرکت کرے گا) پس میل کا اس کے پیدا ہونے سے پہلے ہی موجود ہونا لازم آئے گا اسلئے کہ اس (منتہیٰ) سے حرکت میل ثانی کی وجہ سے پائی جائے گی اور تو یہ جان لے کہ دلیل مشہور یہ ہے کہ منتہیٰ کی طرف حرکت کرنیوالا منتہیٰ تک ایک آن میں پہنچے گا اور جب اس سے حرکت کریگا اس کی طرف ایک آن میں پہنچنے والا ہونے کے بعد تو یقینی طور پر اس سے جدا اور مبائن بھی ایک آن ہی کے اندر ہوگا

اور دونوں) آنوں کا متحد ہونا ممکن نہیں ہے ورنہ تو وہ ایک ساتھ ہی اس کی طرف پہنچنے والا بھی ہوگا اور اس سے جدا ہونے والا بھی ہوگا پس واجب ہے ان دونوں کا ذات کے اعتبار سے متغایر ہونا اور محال ہے ان دونوں کا لگا تار ہونا ان دونوں کے درمیان زمانے کے پائے جانے کے بغیر اس کے مستلزم ہونیکی وجہ سے جزء لا یتجزیٰ کے قائل ہونے کو اور یہ زمانہ سکون کا زمانہ ہے اس لئے کہ اس جگہ کوئی حرکت نہیں ہے نہ تو اس منتہیٰ کی طرف اور نہ اس سے ،

تشریح واذا کان کل واحد منھما الخ اب تک وصول اور لا وصول دونوں کا آنی ہونا بیان ہو چکا اب یہاں سے آنِ وصول اور آنِ لا وصول کے درمیان زمانۂ سکون کا ہونا بیان کرتے ہیں بایں طور کہ جب میلِ وصول اور میلِ لا وصول میں سے ہر ایک آنی ہے تو یہاں دو آن ہوئے ایک آنِ وصول دوسرا آنِ لا وصول۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ ان دونوں آنوں کے درمیان ایسا زمانہ ہونا ضروری ہے جس میں جسم حرکت نہ کرے بلکہ ساکن رہے یعنی زمانۂ سکون کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اگر دونوں آنوں کے درمیان زمانہ نہ ہو بلکہ آن ہی ہو تو دو آنوں کا ایک دوسرے کے پیچھے ہونا لازم آئے گا یعنی ایک آن کے فوراً بعد دوسرا آن پھر اس کے فوراً بعد تیسرا آن اس طرح یکے بعد دیگرے مسلسل آنات متتالیہ ہو جائیں گے اور آنات اجزاء غیر منقسمہ یعنی اجزائے لا یتجزیٰ ہوتے ہیں اور جب ان سے مل کر زمانہ بنے گا تو زمانہ کا اجزاء لا یتجزیٰ سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور پھر اس سے مسافت کا اجزاء لا یتجزیٰ سے مرکب ہونا لازم آئے گا کیونکہ مسافت حرکت پر منطبق ہوتی ہے اور حرکت زمانہ پر منطبق ہوتی ہے یعنی مسافت کے ایک ایک جزء پر حرکت کا ایک ایک جزء منطبق ہوتا ہے اور حرکت کا ایک ایک جزء زمانہ کے ایک ایک جزء کے اندر متحقق ہوتا ہے تو جب زمانہ کے اجزاء غیر منقسم ہوں گے تو حرکت کے اجزاء بھی غیر منقسم ہوں گے پھر اس سے مسافت کے اجزاء کا بھی غیر منقسم ہونا ضروری ہوگا پس مسافت کا اجزاء غیر منقسمہ یعنی اجزاء لا یتجزیٰ سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور مسافت جسم کی دوری کا نام ہے پس جسم مرکب ہو جائے گا اجزاء لا یتجزیٰ سے اور یہ خلاف واقع ہے اس لئے کہ اجزاء لا یتجزیٰ تو باطل ہیں جیسا کہ فن اول کی فصل اول میں آپ مدلل و مفصل پڑھ چکے ہیں۔ بہرحال دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ دو آنوں کے درمیان زمانہ نہ ماننے سے اجزاء لا یتجزیٰ کا وجود لازم آتا ہے جو کہ محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتا ہے پس دونوں آنوں کے درمیان زمانہ نہ ہونا بھی محال ہو گیا لہٰذا ثابت ہو گیا کہ دو آنوں کے درمیان زمانہ کا ہونا ضروری ہے ،

ھذا یدل علی وجود زمان الخ شارح یہ فرماتے ہیں کہ ماتن کی بیان کردہ دلیل سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ دو آنوں کے درمیان زمانہ کا ہونا ضروری ہے لیکن وہ زمانہ زمانۂ سکون ہوگا یا زمانۂ حرکت ہوگا یہ بات اس دلیل سے واضح نہیں ہوئی جبکہ مقصد دونوں آنوں کے درمیان زمانۂ سکون ہونے کو ثابت کرنا ہے اس لئے شارح

واما انہ لا یتحرک الخ کہکر اس زمانہ کا زمانۂ سکون ہونا ثابت کرتے ہیں بایں طور کہ اگر اس زمانہ میں جسم ساکن نہ ہو بلکہ حرکت کرے یعنی آنِ وصول اور آنِ لا وصول کے درمیان جو زمانہ ہے اس میں کبھی جسم اگر حرکت کرے تو جس وقت وہ جسم متحرک آنِ وصول سے متجاوز ہوگا تو ہم پوچھیں گے کہ یہ حرکت الی المنتہیٰ ہو رہی ہے یا حرکت من المنتہیٰ ہے دونوں صورتیں باطل ہیں پس جسم کا حرکت کرنا بھی باطل ہوگا کیونکہ اگر یہ حرکت الی المنتہیٰ ہے تو لازم یہ

آئے گا کہ جس آن کو اپنے وصول الی المنتہیٰ کا آن فرض کیا تھا اس آن میں جسم کا وصول الی المنتہیٰ نہیں ہوا بلکہ وصول الی المنتہیٰ تو ابھی آگے چل کر ہوگا پس خلاف مفروض لازم آئے گا اور اگر یہ حرکت من المنتہیٰ ہو رہی ہے تو حرکت من المنتہیٰ تو حرکت رجوع کہلاتی ہے جو میل ثانی یعنی میل لاوصول کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے پس گویا ابھی سے میل لاوصول کا تحقق ہو گیا حالانکہ میل لاوصول کا تحقق تو اگلے والے آن لاوصول سے مانا گیا ہے پس میل لاوصول کا اپنے وجود سے پہلے ہی موجود ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے کہ شے اپنے وجود سے پہلے ہی موجود ہو جائے۔ تو دیکھو حرکت کرنے کی صورت میں دو صورتیں نکلتی ہیں دونوں باطل لہذا اس زمانہ میں جسم کا حرکت کرنا بھی باطل ہو گیا پس ثابت ہو گیا کہ جسم اس زمانہ میں ساکن ہے اور یہ زمانہ جو آن وصول اور آن لاوصول کے درمیان ہے زمانۂ سکون ہے وہو المطلوب ۔

(۱) علم ان الحجۃ المشہورۃ الخ دو حرکت مستقیمہ کے درمیان سکون کے پائے جانے پر ایک دلیل تو ماتن نے بیان کی ہے جس کی تقریر ابھی مکمل ہوئی ہے اس میں مصنف نے میلِ وصول اور میلِ لاوصول اور ان دونوں کے آنی ہونے کو ذکر کیا ہے اسی مسئلہ پر ایک اور دلیل ہے جو شیخ رئیس بو علی سینا سے قبل کے حکماء متقدمین نے بیان کی ہے جس کو حجت مشہورہ کہا جاتا ہے شارح یہاں سے اسی حجت مشہورہ کو ذکر کرتے ہیں اس حجت میں میل وصول اور میل لاوصول کا کوئی ذکر نہیں ہے صرف وصول اور مفارقت یعنی زوالِ وصول کے آنی ہونے کا اعتبار کر کے دلیل بیان کی گئی ہے دلیل کی تقریر اس طرح ہے کہ متحرک حرکت کرتا ہوا منتہیٰ تک ایک آن میں پہنچے گا اور جب منتہیٰ سے لوٹے گا تو منتہیٰ سے اس کی مفارقت اور مباینت بھی ایک آن میں ہوگی اب یہاں دو آن ہوئے ایک آنِ وصول دوسرا آنِ مفارقت اور ان دونوں آنوں کا متحد ہونا ممکن نہیں ہے ورنہ تو ایک ہی ساتھ واصل الی المنتہیٰ ہونا اور مبائن للمنتہیٰ ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے پس ان دونوں آنوں کا متغایر بالذات ہونا ضروری ہے آگے پھر وہی تفصیل ہے جو مصنف کی بیان کردہ دلیل میں آپ نے پڑھی ہے کہ ان دونوں آنوں کا پے درپے اس طرح ہونا کہ ان دونوں کے درمیان زمانہ نہ ہو محال ہے کیونکہ اس صورت میں جزء لایتجزیٰ کا قائل ہونا لازم آتا ہے جو کہ محال ہے اس لئے ان دونوں آنوں کے درمیان زمانہ ہونا ضروری ہے اور وہ زمانہ زمانۂ سکون ہے اس لئے کہ اگر زمانۂ حرکت ہو تو وہ حرکت یا تو الیٰ ذلک الحد ہوگی یا منْ ذلک الحد ہوگی جس کو حرکت الی المنتہیٰ یا من المنتہیٰ سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے کیونکہ حدٌ اور منتہیٰ دونوں ایک ہی ہیں اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں یعنی نہ تو حرکت الی الحد ہو سکتی ہے اور نہ من الحد۔ ان کے بطلان کی دلیل بھی وہی ہے جو دلیل مصنف کی تقریر کے ذیل میں گذر چکی ہے پس ان دونوں آنوں کے درمیان زمانۂ حرکت کا پایا جانا بھی باطل ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ دونوں آنوں کے درمیان زمانۂ سکون ہے۔

وھذہ الحجۃ بعینھا قائمۃ فی الحدود المفروضۃ فی المسافۃ المتصلۃ التی تقطعھا حرکۃ واحدۃ وقد ابطلھا الشیخ الرئیس فی الشفاء بان المفارقۃ والمباینۃ ھی حرکۃ الرجوع فھناک آنان ان یقع فیھا ابتداء الرجوع والمباینۃ وان یصدق فیہ علی المتحرک انہ مفارق مبائن لذلک الحد الذی ھو المنتھیٰ فان عنوا بآن المباینۃ طرف زمان المباینۃ نختار ان

ذٰلكَ الاٰنَ هو بعينه اٰنُ الوصولِ باَنْ يكونَ حدًّا مشتركًا بين زمانَي الحركتين واِنْ عَنَوا به اٰنًا يصدق فيه على المتحرك انه مبائنٌ راجعٌ نختارُ انه مغايرٌ لِاٰنِ الوصول واَنَّ بين الاٰنَيْنِ زمانًا لكن ليس ذٰلكَ الزمانُ زمانَ السكون بل هو زمانُ الحركةِ وهو بعضُ حركةِ الرجوع ثم انه اَقام الحجةَ باعتبار الميلِ الموصلِ والميلِ الموجبِ للحركة المفارقة وحَكَمَ بان اجتماعهما فى اٰنٍ واحدٍ محالٌ لانه يستحيلُ ان يكون فى جسمٍ ميل الايصال الى حدٍّ والتنحي عنه فوجبَ ان يكونَ كلٌّ منهما فى اٰنٍ مغايرٍ لِاٰنٍ اٰخَرَ بينهما زمانُ السكونِ كما مَرَّ اقول قد ظهر مما ذكرنا ان العدول عن الحجة المشهورة مع الذهاب الى ان اللاوصول اٰنِيٌّ كما فعله المصنف بعيدٌ جدًّا

ترجمہ اور یہ حجت بعینہ ان حدود میں بھی قائم ہوگی جو ایک ایسی متصل مسافت میں فرض کی جائیں جس کو ایک ہی حرکت طے کرتی ہو اور اس حجت کو شیخ رئیس نے شفا کے اندر باطل کیا ہے بایں طور کہ مفارقت اور مبائنت وہ لوٹنے کی حرکت ہے پس اس جگہ دو آن ہیں ایک آن وہ جس میں لوٹنے اور مبائن ہونے کی ابتداء واقع ہورہی ہے اور ایک آن وہ جس میں متحرک پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ اس حد کے مفارق ومبائن ہوچکا ہے جو کہ منتہیٰ ہے پس اگر انھوں نے آنِ مبائنت سے مراد مبائنت کے زمانہ کا کنارہ لیا ہے تو ہم یہ اختیار کرتے ہیں کہ وہ آن بعینہ آنِ وصول ہے بایں طور کہ وہ دونوں حرکتوں کے زمانوں کے درمیان ایک حد مشترک ہے اور اگر اس سے مراد وہ آن لیا ہے جس میں متحرک پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ مبائن ہوچکا ہے اور لوٹ چکا ہے تو ہم یہ اختیار کرتے ہیں کہ یہ (آن) آنِ وصول کے مغایر ہے اور بیشک دونوں آنوں کے درمیان زمانہ ہے لیکن یہ زمانہ زمانۂ سکون نہیں ہے بلکہ یہ تو حرکت کا زمانہ ہے اور وہ رجوع کی حرکت کا بعض حصہ ہے پھر بیشک انہوں نے (شیخ رئیس نے) دلیل قائم کی ہے میل موصل اور جدا ہونے والی حرکت کو واجب کرنے والے میل کا اعتبار کرکے اور اس بات کا حکم لگایا کہ ان دونوں (میلوں) کا ایک آن میں جمع ہونا محال ہے اس لئے کہ یہ بات محال ہے کہ ایک جسم میں ایک حد تک پہنچانا اور اس سے ہٹنا (ایک ساتھ) جمع ہوجائیں پس واجب ہے یہ کہ ان دونوں (میلوں) میں سے ہر ایک ایسے آن میں ہو جو دوسرے آن کے مغایر ہو پس ان دونوں (آنوں) کے درمیان سکون کا زمانہ ہوگا جیسا کہ گذر چکا میں کہتا ہوں کہ ہماری ذکر کردہ باتوں سے یہ ظاہر ہوگیا کہ حجت مشہورہ سے عدول کرنا باوجود اس بات کی طرف جانے کے کہ لا وصول آنی ہے جیسا کہ مصنف نے کیا ہے بہت زیادہ بعید ہے،

تشریح وهذه الحجة بعينها قائمة الخ حجت مشہورہ پر ایک اعتراض کرتے ہیں یہ اعتراض محقق طوسی نے شرح اشارات میں کیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر حجت مشہورہ کو صحیح مان لیا جائے تو ایک مسافت پر پائی جانے والی ہر ایک حرکت کا بے شمار سکونات پر مشتمل ہونا لازم آئے گا یعنی چلئے دو حرکتین مستقیمتین کے درمیان زمانۂ سکون کا ہونا تو ہم تسلیم کرتے ہیں لیکن ایک ہی حرکت کے درمیان تو زمانۂ سکون کا ہونا ضروری نہیں ہے مگر حجت مشہورہ سے تو حرکتِ واحدہ ہی کے درمیان زمانۂ سکون کا ضروری ہونا ثابت ہوتا ہے،

اور صرف ایک سکون کا نہیں بلکہ بے شمار سکونات کا پایا جانا لازم آتا ہے جس کو اس طرح سمجھئے کہ ایک جسم متحرک نے مثلاً ایک کلو میٹر کی مسافت پر مسلسل حرکت کی ہے کہیں بھی ساکن نہیں ہوا مگر حجت مشہورہ کی وجہ سے یہ لازم آرہا ہے کہ یہ متحرک اس کلو میٹر کی مسافت پر سینکڑوں جگہ بلکہ ہزاروں جگہ ساکن ہوا ہے یعنی ایک جگہ ٹھہرا پھر حرکت کی پھر دوسری جگہ ٹھہرا پھر حرکت کی پھر تیسری جگہ ٹھہرا پھر حرکت کی اسی طرح اس ایک کلو میٹر کے مسافت پر حرکت کے دوران بے شمار سکونات پائے گئے اور یہ بات خلاف واقع ہے کیونکہ متحرک تو مسلسل لگاتار حرکت کرتا رہا ہے کہیں بھی ساکن نہیں ہوا رہی یہ بات کہ یہ خرابی کس طرح لازم آتی ہے تو اس کی تقریر یہ ہے کہ حجت مشہورہ میں متحرک کے ایک منتہیٰ پر پہنچنے اور اس سے مفارق اور مبائن ہونے یعنی جدا ہونیکا اعتبار کیا گیا ہے منتہیٰ سے لوٹ کر پیچھے کی طرف واپس ہونے کا (جس کو لاوصول یا رجوع کہا جاتا ہے) اعتبار نہیں کیا گیا ہے یہ بات یاد رکھئے کہ منتہیٰ سے واپس ہونے کیلئے دو میلوں کا ہونا ضروری ہے ایک میل وصول دوسرا میل رجوع اور دونوں کی جہت بھی ایک دوسرے کے خلاف ہوگی ایک کی جہت فوق تو دوسرے کی جہت واپس ہونیکی وجہ سے تحت ہوگی اور منتہیٰ اور حد سے جدا ہونیکے لئے ایک ہی جہت کی طرف جانے والا ایک میل کافی ہے جب کوئی جسم حرکت کرتا ہوا ایک منتہیٰ پر پہنچا اور اس سے آگے پھر سیدھا ہی چلدیا تو کہا جائیگا کہ یہ منتہیٰ سے جدا ہو چکا ہے اس کو ذہن میں رکھ کر اب سمجھئے کہ ہم مثلاً ایک کلو میٹر کی مسافت فرض کرتے ہیں اور اس پر ایک ایک میٹر کے فاصلہ پر حدود فرض کرتے ہیں اس طرح کہ اس مسافت کا ایک مبدأ اور ایک منتہیٰ ہے

مبدأ ——•——•——•——•——•——•——•——•——•——•—— منتہیٰ

اور درمیان میں جو متعدد نشانات لگے ہوئے ہیں ان کو فرض کیجئے کہ یہ ایک ایک میٹر کی حدود ہیں جو اس مسافت میں فرض کی گئی ہیں کہ مبدأ سے چل کر پہلے نشان پر ایک میٹر کی حد ہوگئی ہے دوسرے نشان پر دو میٹر کی اور تیسرے پر تین میٹر کی حد اور انتہا ہوگئی ہے وھکذا الی آخرہ۔ اس طرح ایک کلو میٹر کی مسافت پر سو حدود ہو جائیں گی۔ اب کوئی جسم متحرک اس مسافت پر حرکت کرتا ہے مبدأ سے لیکر منتہیٰ تک ایک کلو میٹر کی مسافت کو اس نے ایک مسلسل حرکت کے ساتھ طے کیا ہے کہیں بھی نہیں ٹھہرا اگر حجت مشہورہ کی روشنی میں یہ لازم آتا ہے کہ اس نے ان تمام حدود پر ٹھہر ٹھہر کر حرکت کی ہے یعنی وہ سو جگہ ٹھہرا ہے کیونکہ یہ بات تو یقینی ہے کہ وہ متحرک حرکت کرتا ہوا ان تمام حدود پر سے گذرا ہے تو جس وقت وہ پہلی حد پر پہنچا تو اس کا اس حد پر پہنچنا ایک آن میں ہوا یہ آن وصول ہوا پھر جب وہ اس حد کو چھوڑ کر آگے بڑھا تو حد سے مفارق اور مبائن ہوا اور اس کا یہ جدا ہونا بھی ایک آن میں ہوا تو یہ دو آن ہوگئے ایک آنِ وصول دوسرا آنِ مفارقت اور ان دونوں آنوں میں اتحاد ممکن نہیں ہے بلکہ یہ دونوں آنین متغایرین ہیں اور دو آنوں کے درمیان سکون کا ہونا ضروری ہے لہٰذا لازم آیا کہ وہ متحرک اس حد پر پہنچکر تھوڑی دیر ساکن رہکر پھر آگے بڑھا اسی طرح جب دوسری حد پر پہنچا تو وہاں بھی آنِ وصول اور آنِ مفارقت کے مابین سکون ہونے کی وجہ سے ساکن ہو کر آگے بڑھا اسی طرح ہر حد پر سمجھئے تو دیکھو ایک کلو میٹر کی مسافت کو طے کرنے والی جو ایک حرکت ہے اس کا سو سکونات پر مشتمل ہونا لازم آرہا ہے اور اگر اس مسافت کے اور زیادہ

چھوٹے چھوٹے حصے کرکے اس سے زیادہ حدود فرض کرلی جائیں تو اس سے زیادہ سکونات پر مشتمل ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف واقع ہے، یہ خرابی مفارقت کا اعتبار کرنے کی وجہ سے لازم آئی ہے اگر مفارقت کے بجائے لا وصول اور رجوع کا اعتبار کیا جائے جیسا کہ مصنف نے کیا ہے تو یہ خرابی لازم نہیں آئے گی کیونکہ اس کے لئے دو حرکتوں اور دو میلوں کا ہونا ضروری ہے متحرک منتہیٰ پر پہنچ کر پھر پیچھے کی طرف واپس لوٹے گا اور مفارقت کے لئے ایسا نہیں ہے منتہیٰ سے مفارقت اور جدائی تو ایک ہی جہت کی طرف ہونے والی سیدھی ایک ہی حرکت کے اندر بھی متحقق ہو سکتی ہے جیسا کہ ہم اوپر وضاحت سے ذکر کرچکے ہیں خوب سمجھ لو۔

وقد ابطلها الشیخ الرئیس الخ حجت مشہورہ کو شیخ رئیس ابو علی بن سینا نے بھی اپنی کتاب الشفاء میں باطل کیا ہے اس طرح کہ منتہیٰ سے مفارقت اور مباینت کا مطلب منتہیٰ سے رجوع کی حرکت کرنا ہے اور حرکت کا تحقق زمانہ میں ہوتا ہے لہٰذا یہ مفارقت بھی زمانی ہوگی اب یہاں دو آن ہوں گے ایک آن تو وہ جس میں رجوع اور مباینت کی ابتداء ہو رہی ہے اس آن میں تو چونکہ حرکت کا تحقق ہی نہیں ہوا ہے اس لئے اس آن میں متحرک کو مباینت و مفارقت کے ساتھ متصف کرکے یہ کہا ہی نہیں جا سکتا ہے کہ یہ متحرک منتہیٰ سے مفارق و مباین ہو چکا ہے اور دوسرا آن وہ ہے جس میں حرکت رجوع کا تحقق ہو سکتا ہے اور اس آن میں متحرک پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ منتہیٰ سے مفارق و مباین ہو چکا ہے اب ہم دریافت کرتے ہیں کہ حجت مشہورہ میں آنِ مفارقت سے مراد ان دونوں آنوں میں کونسا آن ہے، اگر آنِ اول مراد ہے جو کہ مباینت کے زمانہ کا بالکل ابتدائی کنارہ ہے جس میں رجوع کی ابتداء ہو رہی ہے تو اس آن کو آنِ وصول کے مغایر کہنا درست نہیں ہے اس لئے کہ وہ آن تو بعینہٖ آن وصول ہی ہے جو کہ دونوں حرکتوں کے زمانوں کے درمیان ایک حد مشترک ہے پس یہ آن آنِ وصول کے ساتھ متحد ہے اس کے مغایر نہیں ہے اور اگر دوسرا آن مراد ہے جس میں متحرک پر مفارق و مباین ہونا صادق آتا ہے تو ہم کو یہ تو تسلیم ہے کہ یہ آن آنِ وصول کے مغایر ہے اور ان دونوں آنوں کے درمیان زمانہ ہے لیکن اس زمانہ کا زمانۂ سکون ہونا تسلیم نہیں ہے کیونکہ پہلے آن میں تو حرکت رجوع کی ابتداء ہوئی ہے اور اس آن میں حرکتِ رجوع کا تحقق ہوا ہے تو ان دونوں آنوں کے درمیان کا زمانہ تو حرکت ہی کا زمانہ ہے یعنی حرکتِ رجوع کا بعض حصہ ان دونوں آنوں کے درمیان ہے پس ان دونوں آنوں کے درمیان زمانۂ سکون کا ہونا ثابت نہیں ہوا لہٰذا حجت مشہورہ باطل ہے،

ثم انہ اقام الحجۃ الخ شیخ رئیس نے حجت مشہورہ کو باطل کرنے کے بعد اپنی طرف سے ایک دوسرے طریقہ پر دلیل قائم کی ہے جس میں انھوں نے میل وصول اور میل لا وصول کا اعتبار کیا ہے، میل وصول بھی ایک آن میں متحقق ہو جاتا ہے اور میل لا وصول بھی ایک آن میں پایا جاتا ہے انھوں نے مفارقت کا اعتبار نہیں کیا کیونکہ وہ تو زمانہ کے اندر متحقق ہوتی ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے، شیخ رئیس کی دلیل کی تقریر اس طرح ہے کہ میل وصول اور لا وصول کا آن واحد میں جمع ہونا محال ہے کیونکہ میل وصول سے تو جسم ایک حد تک پہنچتا ہے اور میل لا وصول کے ذریعہ اس حد سے ہٹتا ہے اور لوٹتا ہے اور ایک وقت میں ایک جسم کے اندر حد کی طرف پہنچنا اور اس سے لوٹنا دونوں جمع

نہیں ہوسکتے اس لئے ضروری ہے کہ ان دونوں میلوں میں سے ہر ایک ایسے آن میں ہو جو دوسرے آن کے متغایر ہو اور جب دو متغایر آن ہونگے تو ان دونوں آنوں کے درمیان زمانہ سکون ہونا ضروری ہے جیسا کہ اس سے قبل گذر چکا ہے۔

والمیل الموجب للحرکۃ المفارقۃ وہ میل جو جدا ہونے والی حرکت کو واجب کرنیوالا ہے مراد اس سے میل لاوصول ہے۔

اقول قد ظھر ماذکرنا الخ شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے جو باتیں ذکر کی ہیں یعنی حجت مشہورہ اور اس پر شیخ رئیس کا اعتراض اور پھر شیخ کی قائم کردہ حجت ان تمام چیزوں سے یہ بات ظاہر ہوجاتی ہے کہ مصنف کا حجت مشہورہ سے عدول کرنا بہت بعید معلوم ہوتا ہے عدول کرنا نہیں چاہئے تھا کیونکہ شیخ رئیس نے تو اس لئے عدول کیا ہے کہ حجت مشہورہ میں مفارقت کا اعتبار کیا گیا ہے اور مفارقت زمانی ہوتی ہے آنی نہیں ہوتی اور مفارقت کے زمانی ہونے کی وجہ سے ہی وہ اعتراض ہوا ہے کہ اس میں دو آن ہوں گے آن ابتداء مفارقت اور آن تحقق مفارقت جو بھی مراد لیا جائے گا اسی میں خرابی لازم آتی ہے کما مر تفصیلہ تو گویا حجت مشہورہ میں مفارقت اور زوال وصول کو زمانی کہا گیا ہے اس لئے وہ باطل ہے مگر مصنف نے تو لاوصول کو آنی مانا ہے اور لاوصول کو آنی ماننے کی صورت میں تو حجت مشہورہ تام اور صحیح ہوجائے گی پس لاوصول کو آنی مانتے ہوئے حجت مشہورہ سے عدول کرنا اور دوسری حجت کو اختیار کرنا خواہ مخواہ تکلف کرنا ہے یہ تو شارح کی رائے ہے مگر بندہ راقم الحروف کہتا ہے کہ مصنف نے حجت مشہورہ سے جو عدول کیا ہے اس کی وجہ دراصل محقق طوسی والا اعتراض ہے کہ حجت مشہورہ میں چونکہ مفارقت کا اعتبار ہے جس کی وجہ سے دو حرکتین مستقیمتین کے بجائے ایک ہی حرکت مستقیمہ کے اندر بہت سے سکونات کا پایا جانا لازم آتا ہے جو کہ خلاف واقع ہے اس لئے مصنف نے حجت مشہورہ سے عدول کرکے میل وصول اور میل لاوصول کا اعتبار کرکے دوسری دلیل بیان کی ہے فافہم۔ کما مر علی صـ۴۵۶

فعلم ان الحرکۃ الحافظۃ للزمان لیست مستقیمۃ فتکون مستدیرۃ وھذہ الحرکۃ غیر منقطعۃ والا لزم انقطاع الزمان فلا بد من وجود حرکۃ مستدیرۃ دائمۃ ولا حرکۃ مستدیرۃ یحتمل الدوام الا حرکۃ الفلک فاذن یکون الفلک ای واحد من الافلاک وھو الفلک الاعظم علی رایھم یتحرک علی الاستدارۃ دائما وھو المطلوب۔ اقول فیہ بحث لاحتمال ان یکون لبعض الکواکب حرکۃ مستدیرۃ علی نفسہ مستمرۃ ابدا او یکون الزمان محفوظا بھا

ترجمہ: پس یہ بات معلوم ہوگئی کہ زمانہ کی حفاظت کرنے والی حرکت مستقیمہ نہیں ہے پس وہ مستدیرہ ہوگی اور یہ حرکت ختم ہونیوالی نہیں ہے ورنہ تو زمانہ کا ختم ہونا لازم آئے گا پس ایک ایسی حرکت کا پایا جانا ضروری ہے جو مستدیرہ ہو دائمہ ہو اور کوئی حرکت مستدیرہ ایسی نہیں ہے جو دوام کا احتمال رکھتی ہو سوائے فلک کی حرکت کے پس اس وقت فلک یعنی افلاک میں سے ایک فلک اور وہ فلاسفہ کی رائے پر فلک اعظم ہے استدارہ کے طور پر ہمیشہ حرکت کرتا ہے اور یہی مطلوب ہے میں کہتا ہوں اسمیں بحث ہے اس بات کے احتمال کی وجہ سے کہ ستاروں میں سے بعض کی ایسی حرکت ہو جو اسکی ذات پر استدارہ کے ساتھ ہوتی ہو اور ہمیشہ جاری رہتی ہو اور زمانہ اسی حرکت

کے ذریعہ محفوظ رہتا ہو

تشریح فنعلم ان الحرکۃ الحافظۃ الخ فصل کے شروع میں لان الحرکۃ الحافظۃ للزمان الخ سے جو دلیل شروع ہوئی تھی وہاں سے لیکر اب تک یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ حرکت حافظۃ للزمان حرکت مستقیمہ نہیں ہوسکتی۔ حرکت مستقیمہ کی نفی کرنے سے حرکت مستدیرہ ہونا متعین ہوجاتا ہے اور یہ ثابت ہوجاتا ہے کہ حرکت حافظ للزمان کا مستدیرہ ہونا ضروری ہے اب آگے وہذہ الحرکۃ غیر منقطعۃ الخ سے اس کا دائمہ ہونا ثابت کرتے ہیں کہ حرکت مستدیرہ حافظہ للزمان کا دائمہ ہونا ضروری ہے یہ منقطع اور ختم نہیں ہوسکتی کیونکہ یہ زمانہ کی حفاظت کرنیوالی ہے زمانہ اسی کی وجہ سے محفوظ رہتا ہے اگر اس کا انقطاع ہوگیا تو زمانہ کا بھی انقطاع لازم آئے گا اور زمانہ کا انقطاع محال ہے، زمانہ تو ازلی اور ابدی ہے جیسا کہ زمانہ کی بحث میں صفحہ ۳۵ پر ثابت ہوچکا ہے الزمان لابدایۃ لہ ولانہایۃ لہ۔ اور جو مستلزم ہو محال کو وہ بھی محال ہوتا ہے پس اس حرکت کا منقطع ہونا بھی محال ہے پس ثابت ہوگیا کہ حرکت مستدیرہ حافظ للزمان کا دائمہ ہونا ضروری ہے اب یہ حرکت مستدیرہ دائمہ کونسے جسم کی ہوسکتی ہے فلک کی یا عنصر کی اس کے بارے میں فرماتے ہیں۔

والحرکۃ مستدیرۃ یحتمل الخ کہ حرکت مستدیرہ دائمہ صرف فلک ہی کی حرکت ہوسکتی ہے کیونکہ فلک نہ تو کون وفساد کو قبول کرتا ہے اور نہ خرق والتیام کو فلک کی حالت میں دوام واستمرار ہوتا ہے بخلاف عنصر کے کہ وہ تو کون وفساد خرق والتیام اور تغیرات کو قبول کرتا رہتا ہے اس کی حالت کو دوام نہیں ہے اس لئے اس کی حرکت دائمہ نہیں ہوسکتی پس ثابت ہوگیا کہ فلک حرکت مستدیرہ علی الدوام کرتا ہے اور یہی ثابت کرنا مقصود ہے فصل کے شروع میں یہی دعویٰ کیا گیا تھا جس کو دلیل سے ثابت کردیا گیا فحصل المطلوب۔

ای واحد من الافلاک الخ شارح نے اس تفسیر سے یہ اشارہ کیا ہے کہ الفلک پر الف لام استغراقی نہیں ہے بلکہ عہد خارجی کا ہے تمام افلاک مراد نہیں بلکہ فلک معین مراد ہے کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک حرکت حافظہ للزمان کا حامل صرف فلک اعظم ہے لہٰذا حرکت مستدیرہ دائمہ کرنیوالا بھی صرف فلک اعظم ہوگا[عہ]۔

اقول فیہ بحث لاحتمال الخ شارح نے اخیر میں دلیل مذکور کو مخدوش کردیا ہے کہ حرکت مستدیرہ دائمہ حافظ للزمان کو فلک ہی کیلئے منحصر کردینا محل اشکال ہے کیونکہ یہ بھی تو احتمال ہے کہ یہ حرکت کواکب میں سے کسی کوکب سے متعلق ہو کوئی کوکب ایسا ہو جو حرکت مستدیرہ دائمہ کرتا ہو اور اسی سے زمانہ محفوظ رہتا ہو جب تک یہ احتمال باطل نہیں کیا جائیگا اس وقت تک فلک کا حرکت مستدیرہ دائمہ کرنا ثابت نہیں ہوگا۔

بعض شراح نے اس پر یہ کہا ہے کہ شارح کا یہ اعتراض فاسد ہے ایک تو اس وجہ سے کہ حرکت حافظ للزمان کا اسرع الحرکات (تمام حرکتوں میں سب سے زیادہ تیز رفتار کی حرکت) ہونا ضروری ہے اور سب سے تیز رفتار کی حرکت فلک اعظم ہی کرتا ہے پس اس حرکت کا فلک اعظم کیلئے خاص ہونا ثابت ہوگیا اور دوسرے اسوجہ سے کہ کوکب کا کوئی ثبوت ہی نہیں ہے چہ جائیکہ اسکے لئے حرکت ہو لہٰذا کوکب والا احتمال فاسد ہے، مگر اس کا جواب دیا گیا ہے کہ اولاً تو حرکت حافظ للزمان مستدیرہ دائمہ کا اسرع الحرکات ہونا دعویٰ بلا دلیل ہے اور اگر اس کو تسلیم کر بھی

عہ لہ، دعویٰ عام اور دلیل خاص ہوئی فلا لتقفل بہا ما دعرناہ فی حاشیۃ صفحہ ۳۹۱ ۱۲

لیا جائے تب بھی مصنف کی بیان کردہ دلیل ناقص و مخدوش ہے اس لئے کہ مصنف نے اپنی اس دلیل میں اس حرکت کا اسرع الحرکات ہونا ثابت ہی نہیں کیا ہے جب تک اس کو ثابت نہیں کیا جائیگا دلیل تام نہیں ہوگی اور دوسری بات جو کہی گئی ہے کہ کوکب کا ثبوت ہی نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو کوکب کے ثبوت کا انکار کرنا غلط ہے کواکب بلاشک وشبہ ثابت ہیں ان کا انکار کرنا امر بدیہی کا انکار کرنا ہے اور کواکب کی حرکت کے بارے میں بہت سے محققین فلاسفہ کی رائے یہ ہے کہ کواکب بھی حرکت کرتے ہیں جیسا کہ فن ہذا کی فصل اخیر میں بیان کیا گیا ہے کما سیجئ۔

هدايةٌ يرتفع بها شبهةٌ تمسّك بها بعضُ الحكماء على انه لا يجب تخلّلُ السكونِ بين الحركتين قالوا لو وجب ذلك فاذا فرض انه رُمِيتْ حبّةٌ الى فوقٍ وتلاقى فى الجوّ جبلاً ساقطاً بحيث يماسّ سطحُها سطحَه وترجع ح لا محالة فيجب توسطُ سكونٍ بين حركتيها الصاعدةِ والهابطةِ وذلك يوجب سكونَ الجبل واللازمُ باطلٌ اذ كلُّ عاقلٍ يعلم انّ الجبلَ لا يقف على الجوّ بمصادمة الحبّة فاجاب بانّ الحبّةَ المرميّةَ الى فوقٍ عند نزولِ الجبلِ تنتهي حركتها الى السكون لانقطاع الحركة الصاعدة فى آن الملاقاة وعدم الهابطة فيه اذ الحركةُ لا توجد الّا فى الزمان ولكنه غيرُ مانعٍ عن حركة الجبل لانّ سكونها آنيٌّ ولا يستمّر زماناً فانهما وان حصل فيه الميلان لكنهما ليسا فى آنين متغايرين ليكون بينهما زمانُ السكون بل هما يجتمعان فى آن الملاقاة لعدم تنافيهما لذاتية احدهما وهو الميلُ الصاعدُ وعرضية الآخر وهو الميلُ الهابطُ الحاصلُ فيها من جهة الجبل كالحجر المرفوع الى فوقٍ يحسّ منه الرافعُ ميلاً هابطاً هو ميلُه الذاتى الطبعى ويحسّ منه مَن وضع يدَه عليه فى تلك الحالة ميلاً صاعداً هو ميلُه العرضى الحاصلُ له من جهة الرافع وحركةُ الجبل زمانيةٌ وليس بينهما اى بين هذه الحركة التى توجد فى زمانٍ وذلك السكون الذى يوجد فى آنٍ هو مبدأ ذلك الزمان وبعضهم بعده ممانعةٌ

ترجمہ ہدایت۔ اس سے وہ شبہ دور ہو جاتا ہے جس سے بعض حکماء نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ دو حرکتوں کے درمیان سکون کا ہونا واجب نہیں، انھوں نے کہا ہے کہ اگر یہ چیز (دو حرکتوں کے مابین سکون کا ہونا) واجب ہو تو جب یہ فرض کیا جائے کہ ایک دانہ اوپر کی طرف پھینکا گیا اور اس نے فضاء کے اندر نیچے گرنے والے پہاڑ سے ملاقات کی اس طرح کہ دانہ کی سطح پہاڑ کی سطح سے مل جائے اور اس وقت وہ یقیناً لوٹ جائے گا پس اس کی اوپر چڑھنے والی حرکت اور نیچے اترنے والی حرکت کے درمیان سکون کا ہونا واجب ہوگا اور یہ پہاڑ کے ساکن ہونیکو واجب کرتا ہے اور لازم آنیوالی بات (پہاڑ کا سکون) باطل ہے اس لئے کہ ہر عقلمند شخص جانتا ہے کہ پہاڑ دانہ کی ٹکر لگنے سے فضاء میں نہیں ٹھہرتا ہے پس (مصنف نے) جواب دیا بایں طور کہ وہ دانہ جو اوپر کی طرف پھینکا گیا ہے پہاڑ کے نیچے اترنے کے وقت اس دانہ کی حرکت سکون تک ختم ہو جائیگی چڑھنے والی حرکت

کے ختم ہو جانے کی وجہ سے ملاقات کے لمحہ میں اور اس (لمحہ) میں نیچے اترنے والی حرکت نہ ہونیکی وجہ سے، اس لئے کہ حرکت نہیں پائی جاتی ہے مگر زمانہ میں اور لیکن یہ (دانے کا سکون) پہاڑ کی حرکت کو روکنے والا نہیں ہے اس لئے کہ دانہ کا سکون ایک آن میں ہونیوالا ہے اور ایک زمانہ تک باقی نہیں رہتا اس لئے کہ اگرچہ اس (دانہ) میں دو مَیل حاصل ہیں لیکن وہ دونوں دو متغایر آنوں میں نہیں ہیں جس سے کہ ان دونوں کے درمیان سکون کا زمانہ ہو بلکہ وہ دونوں ملاقات کے آن میں جمع ہو جاتے ہیں ان دونوں کے متنافی نہ ہونے کی وجہ سے ان دونوں میں سے ایک کے ذاتی ہونیکی وجہ سے اور وہ اوپر چڑھنے والا مَیل ہے اور دوسرے کے عرضی ہونیکی وجہ سے اور وہ نیچے اُترنے والا مَیل ہے جو اس زمانہ میں پہاڑ کی طرف سے حاصل ہوا ہے جیسا کہ اوپر کی طرف اٹھایا جانیوالا پتھر اس سے اٹھانیوالا تو نیچے آنے والے مَیل کو محسوس کرتا ہے جو کہ اس کا مَیل ذاتی اور طبعی ہے اور جو شخص اس پتھر پر ہاتھ رکھے وہ اس سے اسی حالت میں اوپر چڑھنے والے مَیل کو محسوس کرتا ہے جو کہ اس کا مَیل عرضی ہے جو اسکو اٹھانے والے کی طرف سے حاصل ہوا ہے اور پہاڑ کی حرکت زمانی ہے اور ان دونوں کے درمیان یعنی اس حرکت کے درمیان) جو زمانہ میں پائی جاتی ہے اور اس سکون کے درمیان جو ایسے آن کے اندر پایا جاتا ہے جو اس زمانہ کا مبداً ہے اور اس الآن کے بعد وہ (سکون) ختم ہو جاتا ہے، کوئی ممانعت نہیں ہے۔

تشریح ھدایۃ یرتفع بھا شبھتہ الخ صـ۱۴۰ پر آپ پڑھ چکے ہیں کہ مصنف کی عادت ہے کہ جب کسی اشتباہ کو دور کرنا ہوتا ہے یا کسی اشکال کا جواب دینا یا مشکل مسئلہ کو حل کرنا ہوتا ہے تو ھدایۃ کا عنوان قائم کرتے ہیں۔ یہاں بھی ایک شبہ پیدا ہو گیا ہے جس کو دور کرنے کیلئے ھدایۃ کا عنوان قائم کیا ہے یہ شبہ بعض حکماء یعنی ابو البرکات بغدادی کو ہوا ہے جس سے انھوں نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ دو حرکتین مستقیمتین کے درمیان سکون کا ہونا واجب نہیں ہے یعنی آپ کا بیان کردہ وہ قاعدہ (کہ ہر دو حرکتین مستقیمتین کے درمیان سکون کا ہونا ضروری ہے) باطل ہے،

قالوا لو وجب ذلك الخ یہ ان کے استدلال کی تقریر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر دو حرکتین مستقیمتین کے درمیان سکون کا پایا جانا واجب ہو تو اس سے خلاف عقل بات لازم آتی ہے اور جو چیز خلاف عقل کو مستلزم ہو وہ خود خلاف عقل ہوتی ہے پس آپکا قاعدہ بھی خلاف عقل اور باطل ہوگا، خلاف عقل بات اسطرح لازم آتی ہے کہ مثلاً یہ فرض کیا جائے کہ ایک پہاڑ اوپر سے نیچے گرتا ہوا آرہا ہے اب نیچے سے رائی وغیرہ کا ایک دانہ اوپر کی طرف پھینکا جائے تو وہ دانہ پہاڑ سے اس طرح ملاقات کرے گا کہ دانہ کی سطح پہاڑ کی سطح سے مل جائے گی اور یہ دانہ پہاڑ کی مدافعت اور ٹکر کی وجہ سے پہاڑ سے ملاقات کرتے ہی فوراً لوٹ جائے گا تو دیکھو رائی کے دانہ کی دو مستقیمہ حرکتیں ہوئیں ایک صاعدہ (اوپر چڑھنے والی) جس کو حرکت ذاھبہ بھی کہہ سکتے ہیں دوسری ھابطہ نیچے اترنے والی جس کو حرکت راجعہ بھی کہا جا سکتا ہے اور آپ نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ حرکت ذاھبہ اور راجعہ کے درمیان زمانۂ سکون ہونا ضروری ہے پس اس قاعدہ کے لحاظ سے دانہ کی ان دونوں حرکتوں کے درمیان سکون کا ہونا

ضروری ہے یعنی دانہ نے جس وقت پہاڑ سے ملاقات کی ہے اس وقت وہ تھوڑی دیر ساکن ہوکر پھر واپس لوٹتا ہے اور جس وقت یہ ساکن ہوا اسوقت اس کے اوپر جو پہاڑ تھا وہ بھی ضرور ساکن ہوا ہوگا کیونکہ ایسا ہو ہی نہیں سکتا ہے کہ دانہ تو ساکن ہوجائے اور اس کے اوپر جو پہاڑ ہے وہ حرکت کرتا رہے بہرحال فضاء کے اندر دانہ کے اوپر پہاڑ کا ٹھہرنا اور ساکن ہونا لازم آیا اور یہ بالکل خلاف عقل ہے کیونکہ ہر عقلمند آدمی جانتا ہے کہ فضاء میں دانہ کی ٹکر کی وجہ سے پہاڑ اس کے اوپر نہیں ٹھہر سکتا ہے تو دیکھو آپ کے مذکورہ قاعدہ کو تسلیم کرنے سے یہ خلاف عقل بات لازم آتی ہے پس آپ کا قاعدہ بھی خلافِ عقل اور باطل ہے،

فاجاب بان الحبۃ المرمیۃ الخ مصنف اس اشکال کا جواب دیتے ہیں کہ اوپر کی طرف پھینکے ہوئے دانہ کی حرکت پہاڑ سے ملاقات کرنے کے وقت ختم تو ہوجائے گی اور وہ دانہ ساکن بھی ہوجائے گا کیونکہ ملاقات کے آن میں متحرک منتہیٰ تک پہنچ چکا ہے تو حرکت کا منقطع ہونا ظاہر ہے اور اس آن کے اندر حرکت حاصل ہو نہیں سکتی اس لئے کہ حرکت تو زمانہ کے اندر پائی جاتی ہے آن کے اندر حرکت کا تحقق ہی نہیں ہوتا اس لئے آن ملاقات میں دانہ کی حرکت ختم ہوکر اس میں سکون کا پیدا ہوجانا ضروری ہے مگر اس کا یہ سکون پہاڑ کی حرکت کیلئے مانع نہیں ہے یعنی دانہ کے سکون کے وقت پہاڑ کی حرکت مسلسل جاری رہے گی پہاڑ کا دانہ کے اوپر ساکن ہونا لازم نہیں آئیگا رہی یہ بات کہ دانہ کا سکون پہاڑ کی حرکت کیلئے مانع کیوں نہیں ہے سکون و حرکت میں تو منافات ہے ایسلئے کیسے ہوسکتا ہے کہ دانہ کے سکون کے وقت اس کے اوپر کا پہاڑ حرکت کرتا رہے تو مصنف لان سکونھا آنی الخ سے اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ سکونِ حبہ حرکتِ جبل سے مانع اسلئے نہیں ہے کہ حبہ کا سکون آنی ہے اور پہاڑ کی حرکت زمانیہ ہے اور سکونِ آنی اور حرکتِ زمانیہ میں کوئی منافات نہیں ہوتی منافات تو سکونِ زمانی اور حرکتِ زمانیہ میں ہوتی ہے، یعنی دانہ پہاڑ سے ملاقات کے وقت جو ساکن ہوگا وہ ایک آن کیلئے یعنی لمحہ غیر منقسمہ کیلئے ساکن ہوگا اس کا سکون ایک زمانہ تک مستمر اور جاری نہیں رہیگا اور اس کے سکونِ آنی سے پہاڑ کی حرکت منقطع نہیں ہوگی کیونکہ وہ زمانیہ ہے اگر دانہ کا سکون بھی زمانی ہوتا یعنی ایک زمانہ تک دانہ ساکن رہتا تو یہ پہاڑ کی حرکت کو ضرور روک دیتا کیونکہ سکونِ زمانی کے ساتھ حرکتِ زمانیہ جمع نہیں ہوسکتی ان دونوں میں منافات ہے بہرحال جب دانہ کا سکون آنی ہے اور اسکی وجہ سے جبل کی حرکت زمانیہ منقطع نہیں ہوگی بلکہ وہ برابر حرکت کرتا رہیگا تو وقوف الجبل علی الحبۃ لازم نہیں آئے گا۔ اب رہی یہ بات کہ دانہ کا سکون آنی کیوں ہے؟ دانہ کا سکون تو زمانی ہونا چاہئے کیونکہ آپ نے ثابت کیا ہے کہ ہر دو حرکتین مستقیمتین کے درمیان زمانۂ سکون ہونا ضروری ہے تو یہاں حبہ کی حرکت ذاھبہ اور حرکت راجعہ کے درمیان سکون کا زمانہ کیوں نہیں ہے تو اس کی وجہ شارحؒ فانہا وان حصل الخ سے بیان کرتے ہیں کہ اس کی دونوں حرکتوں کے درمیان سکون کا زمانہ ہونا اس وقت ضروری ہوتا جب اس کے دونوں میل (میل وصول اور میل لاوصول) آنین متغایرین کے اندر ہوتے جیسا کہ آپ ص ۴۵۳ پر پڑھ چکے ہیں کہ آنین متغایرین کے درمیان زمانۂ سکون کا ہونا ضروری ہے ورنہ آنین کا تعاقب

لازم آئے گا جس سے زمانہ کا اجزاء لا تتجزیٰ سے مرکب ہونا لازم آئے گا وہو محالٌ۔ اور یہاں یہ دونوں میل دو متغایر آنوں کے اندر نہیں ہیں بلکہ آنِ واحد ہی میں دونوں میل جمع ہو رہے ہیں اور وہ آن آنِ ملاقات ہے کہ جس آن میں حبہ جبل سے ملاقات کر رہا ہے اسی ایک آن میں میل وصول بھی موجود ہے اور میل لا وصول بھی۔ اس لئے یہاں سکون زمانی نہیں بلکہ آنی ہے، اب رہی یہ بات کہ میلِ وصول اور میلِ لا وصول تو متنافیین ہوتے ہیں یہ دونوں ایک ہی آن میں کیسے موجود ہو سکتے ہیں اس سے تو اجتماع میلین متنافیین فی آنٍ واحدٍ لازم آئیگا جو کہ محال ہے اس کی وجہ شارح لعدم تنافیہما الذاتیۃ۔

احدھما الخ سے بیان کرتے ہیں کہ یہاں حبہ کے اندر جو میل وصول اور میلِ لا وصول پائے جا رہے ہیں یہ میلین متنافیین نہیں ہیں یہ دونوں متنافی اسوقت ہوتے جبکہ دونوں میل ذاتی ہوتے کیونکہ منافات میلین مختلفین ذاتیین ہی میں ہوتی ہے۔ اور یہاں ایسا نہیں ہے یہاں تو ایک میل ذاتی اور دوسرا میل عرضی ہے حبہ کے اندر میلِ صاعد (اوپر جانے والا میل) تو ذاتی ہے لیکن میلِ ھابط (نیچے آنیوالا میل) تو اس کے اندر پہاڑ کی ٹکر سے حاصل ہوا ہے لہٰذا یہ میل عرضی ہے اور دو مختلف میلوں میں اگر ایک ذاتی اور ایک عرضی ہو تو وہ دونوں ایک شے کے اندر وقتِ واحد میں جمع ہو سکتے ہیں جیسا کہ کوئی شخص ہاتھ پر پتھر رکھکر اوپر کو اٹھائے تو اٹھانے والا اس پتھر کے اندر میلِ ھابط محسوس کرتا ہے کیونکہ پتھر کا بھاری پن جو اسکو نیچے کی طرف لانے کا تقاضا کرتا ہے وہ رافع کو محسوس ہوتا ہے یہ میلِ ھابط تو پتھر کا ذاتی ہے اور اسی وقت میں چونکہ وہ پتھر اوپر کی طرف اٹھایا جا رہا ہے اس لئے اگر کوئی دوسرا شخص اسی حالت میں اس پر ہاتھ رکھے تو وہ اس سے میل صاعد کو محسوس کریگا کہ اس کا ہاتھ بھی اوپر کو جاتا ہوا ہوگا یہ میلِ عرضی ہے جو رافع کی طرف سے حاصل ہوا ہے تو دیکھو اب پتھر کے اندر ایک ہی حالت میں میلِ صاعد اور میلِ ھابط دونوں موجود ہیں وہ اسی وجہ سے کہ ایک ذاتی ہے دوسرا عرضی ہے پس اسی طرح حبہ کے اندر بھی پائے جانے والے دونوں میل ایک ہی آن کے اندر جمع ہو رہے ہیں کیونکہ ان میں بھی ایک ذاتی اور دوسرا عرضی ہے،

وحرکۃ الجبل زمانیۃ ولیس بینہما الخ بہر حال بعض حکماء کے شبہ کے جواب کا حاصل یہ نکلا کہ یہاں حبہ کا سکون آنی ہے اور جبل کی حرکت زمانیہ ہے اور سکون آنی اور حرکت زمانیہ میں کوئی ممانعت اور منافات نہیں ہے لہذا سکون حبہ حرکتِ جبل کیلئے مانع نہیں ہوگا دانہ ایک آن میں ساکن ہو کر واپس آجائے گا اور پہاڑ کی حرکت مسلسل جاری رہے گی اسی لئے پہاڑ کا دانہ کے اوپر ٹھہرنا لازم نہیں آئے گا۔

ای بین ھذہ الحرکۃ الخ بینہما کی ضمیر تثنیہ کا مرجع بیان کرتے ہیں کہ پہاڑ کی حرکت زمانیہ اور دانہ کے سکون آنی کی طرف ضمیر راجع ہے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی ممانعت ومنافات نہیں ہے،

ھو مبدأ ذٰلک الزمان الخ یعنی وہ سکونِ حبہ ایسے آن کے اندر پایا جاتا ہے جو حرکتِ جبل کے زمانہ کا مبدأ ہے کہ پہاڑ کی حرکت کی ابتداء اس سکون سے ہو رہی ہے مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ پہاڑ کی حرکت تو سکونِ حبہ سے قبل ہی جاری ہے یہ سکون حرکتِ جبل کے زمانہ کا مبدأ کیسے ہو سکتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شارح کے ظاہر کلام سے تو یہی سمجھ میں آتا ہے جو معترض نے سمجھا ہے مگر شارح کے کلام میں دو توجیہیں کی جا سکتی ہیں (۱) حرکتِ جبل کے زمانہ سے

مراد پوری حرکت کا زمانہ نہیں بلکہ اس حرکت کا زمانہ ہے جو دانہ کی ملاقات اور دانہ کے سکون کے وقت سے شروع ہوئی ہے اور ظاہر ہے کہ سکونِ حبہ حرکتِ جبل اس حصہ کے زمانہ کا مبدأ ہے فلا اشکال۔ (۲) یا یوں کہا جائے کہ زمانہ سے مراد حبہ کی حرکتِ راجعہ کا زمانہ ہے کہ حبہ کا یہ سکونِ آنی اس کی حرکتِ راجعہ کے زمانہ کا مبدأ ہے کہ سکون سے اس کی حرکتِ راجعہ کی ابتداء ہوئی ہے۔ اگر شارح صرف اتنا کہدیتے تو زیادہ بہتر تھا کہ اس پر اشکال ہی نہ ہوتا یوجد فی آن ینصرم بعدہٗ وہ سکون جو ایک آن کے اندر پایا جاتا ہے اور اس آن کے بعد وہ سکون ختم ہو جاتا ہے،

هٰذا خلاصةُ ماذكرهُ بعضُهم لتوجيه هذا المقام واقول فيه بحثٌ اذ المرادُ بالميلِ العرضي ما لا يقوم بالمتحركِ بل بما يُجاوِرُهُ ويقارِنُهُ على قياس الحركةِ العرضيةِ وللخصم اَنْ يقولَ اِنّ الميلَ الهابطَ للحبةِ ليس من هٰذا القبيلِ والفرقُ بينهُ وبين الميلِ الصاعدِ للحجرِ المرفوعِ بيّنٌ وقد يجابُ ايضًا بانّ الحبّةَ لا تماسّ الجبلَ بلْ اذا وَصَلتْ ريحُه اليها وقفتْ ثم رَجَعتْ قبل الوصولِ الى الجبلِ فذالكَ الذى ذكرتم من تلاقيهما فرضُ محالٍ والمجوزُ استلزامه للمحال الذى هو وقوفُ الجبلِ ومان وتوقفُ الجبلِ فى الجوِّ غيرُ مستحيلٍ بل مستبعَدٌ لكن الضروراتِ الطبعيةَ يقتضى امورًا استبعدها العقلُ كما فى الخلاءِ

ترجمہ یہ اس بات کا خلاصہ ہے جس کو بعض حضرات (شارح حرز بانی) نے اس مقام کی توجیہ کیلئے ذکر کیا ہے اور میں کہتا ہوں اس میں بحث ہے اس لئے کہ میل عرضی سے مراد وہ ہے جو متحرک کے ساتھ قائم نہ ہو بلکہ جو اس کے متصل اور مقارن ہے اس کے ساتھ قائم ہو حرکت عرضیہ کے قیاس پر اور مخالف کیلئے گنجائش ہے کہ وہ یوں کہدے کہ دانہ کا نیچے آنیوالا میل اس قبیل سے نہیں ہے اور (دانہ کے) اس (میل ھابط) کے درمیان اور اور اٹھائے جانے والے پتھر کے اوپر چڑھنے والے میل کے درمیان فرق ظاہر ہے اور کبھی اس طور پر بھی جواب دیا جاتا ہے کہ دانہ پہاڑ سے ملاقات ہی نہیں کریگا بلکہ جب پہاڑ کی ہوا دانہ تک پہنچے گی تو وہ دانہ ٹھہر جائے گا پھر پہاڑ تک پہنچنے سے پہلے ہی لوٹ جائے گا پس وہ بات جو تم نے ذکر کی ہے یعنی ان دونوں (حبہ و جبل) کا ملاقات کرنا ایک محال کو فرض کرنا ہے اور جائز ہے اس محال کا مستلزم ہونا اس محال کو جو کہ وہ پہاڑ کا ٹھہرنا ہے اور اس طور پر بھی جواب دیا گیا ہے) کہ پہاڑ کا فضاء کے اندر ٹھہر جانا کوئی محال بات نہیں ہے بلکہ مستبعد (بعید از عقل) ہے لیکن حکمتِ طبعیہ کے ضروری مسائل ایسے امور کا تقاضا کرتے ہیں جن کو عقل بعید سمجھتی ہے جیسا کہ خلا میں)

تشریح هذا خلاصة ماذكره الخ ماتن کے کلام کی جو توجیہ شارح نے پیش کی ہے دراصل یہ شارح ہدایۃ الحکمۃ ملا حرزبانی کی بیان کردہ ہے شارح نے اس کا خلاصہ ذکر کیا ہے مگر شارح اس توجیہ پر اشکال کرتے ہیں کہ انھوں نے حبہ کے میلِ ھابط کو میلِ عرضی کہا ہے حالانکہ حبہ کے دونوں میل (صاعد اور ھابط) ذاتی ہیں کیونکہ میلِ عرضی تو اس میل کو کہا جاتا ہے جو متحرک کے ساتھ قائم نہ ہو بلکہ متحرک کے مجاور اور مقارن کے

ساتھ قائم ہو جیسا کہ آپ ص۳۳۲ پر حرکتِ عرضیہ کے بیان میں پڑھ چکے ہیں کہ حرکتِ عرضیہ اس حرکت کو کہا جاتا ہے جو کسی دوسری شئے کے تابع ہو کر ہوتی ہے اصل متحرک وہ دوسری شئے ہوتی ہے اس کے تابع ہو کر یہ شئے بھی حرکت کرتی ہے جیسے جالس فی السفینہ کی حرکت حرکتِ عرضیہ ہے کہ اصل حرکت سفینہ کو لاحق ہے اس کے تابع ہو کر جالس بھی حرکت کرتا ہے اسی طرح مَیلِ عرضی بھی دوسری شئے کے تابع ہو کر پایا جاتا ہے اور یہاں یہ دانہ پہاڑ کی ٹکر سے جو نیچے آرہا ہے یہ پہاڑ کے تابع ہو کر اور اس کے مجاور و مقارن ہو کر نہیں آرہا ہے بلکہ وہ بذاتِ خود حرکت کرتا ہوا نیچے آرہا ہے اگرچہ یہ حرکت اس کو پہاڑ کی ٹکر کی وجہ سے لاحق ہوئی ہے جس کی وجہ سے اس کی یہ حرکت حرکتِ قسریہ ہوگی اور حرکتِ قسریہ ذاتیہ ہوتی ہے نہ کہ عرضیہ جیسے پتھر کو اوپر کی طرف پھینکا جائے تو اس کی یہ حرکتِ قسریہ بذاتِ خود اسی کو لاحق ہوتی ہے وہ کسی کے تابع ہو کر حرکت نہیں کرتا ہے اگرچہ یہ حرکتِ قسریہ رامی کی طرف سے پیدا ہوتی ہے بہر حال دانہ کی حرکتِ ھابطہ حرکتِ قسریہ ذاتیہ ہے نہ کہ عرضیہ اس لئے اسکا مَیل بھی ذاتی ہوگا نہ کہ عرضی اور اس کو حجرِ مرفوع پر قیاس کرنا درست نہیں یہ قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ دانہ کے میلِ ھابط اور حجرِ مرفوع کے میلِ صاعد کے درمیان فرق ہے دانہ کا میلِ ھابط ذاتی ہے کیونکہ وہ دانہ کے اندر اگرچہ جبل کی مُصادَمَتْ سے پیدا ہوا ہے مگر اب دانہ بذاتِ خود نیچے آرہا ہے کسی کے تابع ہو کر کسی کے ساتھ مقارن ہو کر نہیں آرہا ہے لہذا اسکا مَیل اسی کے ساتھ قائم ہے جیسا کہ حجرِ مَرمِی الی فوق کا ہوتا ہے بخلاف حجرِ مرفوع کے کہ اس کا میلِ صاعد عرضی ہے کیونکہ وہ اٹھانیوالے کے ہاتھ کے تابع ہو کر اور اس کے مقارن ہو کر اوپر کی طرف جا رہا ہے اس کا مَیل حجر کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ رافع کے ساتھ قائم ہے جیسا کہ جالس فی السفینہ کشتی کے مقارن و تابع ہو کر حرکت کرتا ہے اور اس کا میل خود اس کے ساتھ قائم نہیں ہوتا بلکہ سفینہ کے ساتھ قائم ہوتا ہے پس حجرِ مرفوع کے میلِ صاعد اور حبّہ کے میلِ ھابط کے درمیان فرق ظاہر ہے اس کو اُس پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، بہر حال جب دانہ کے دونوں مَیل (صاعد اور ھابط) ذاتی ہوئے تو اُن کا اجتماع آنِ واحد میں نہیں ہو سکتا بلکہ یہ دونوں آنینِ متغایرین میں ہوں گے اور آنینِ متغایرین کے درمیان زمانۂ سکون ہونا ضروری ہوگا پس دانہ کا سکون زمانی ہوا اور یہ حرکتِ جبل کے (جو کہ زمانیہ ہے) منافی ہے پس جبل کا بھی فضا میں ساکن ہونا لازم آئیگا لہذا ماتن کا ذکر کردہ یہ جواب درست نہیں ہے،

وقد یجاب الخ سے ایک دوسرا جواب ذکر کرتے ہیں یہ جواب شیخ مقتول (شیخ شہاب الدین سہروردی) نے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ دانہ پہاڑ سے ملاقات کرے گا یہ تو ایک محال کو فرض کرنا ہے کیونکہ دانہ کا پہاڑ سے ملاقات کرنا اور ملنا بالکل محال بات ہے کیونکہ غور کیجئے جب پہاڑ اوپر سے گرتا ہوا آرہا ہے تو اس کی حرکت کس قدر تیز ہوگی اور اس کی اس حرکتِ سریعہ کی وجہ سے ہوا کے اندر کس قدر ہیجان و اضطراب پیدا ہو رہا ہوگا اس حالت میں جب دانہ نیچے سے پھینکا جائے گا تو دانہ کی حیثیت ہی کیا ہوتی ہے آندھی کی طرح تیز حرکت کرتی ہوئی ہوا اس دانہ کو پہاڑ تک پہنچنے ہی نہیں دے گی بلکہ دانہ پہاڑ سے بہت پہلے ہی ہوا کی مدافعت سے تھوڑا وقوف اور سکون کر کے واپس لوٹ جائے گا پس اس کا پہاڑ سے ملاقات کو فرض کرنا یہ محال کو فرض کرنا ہے

اور محال محال کو مستلزم ہوا ہی کرتا ہے تو وقوفِ جبل فی الفضار کا جو محال لازم آرہا ہے یہ اس محال کو فرض کرنے سے لازم آرہا ہے نہ کہ ہمارے بیان کردہ قاعدہ سے، لہٰذا ہمارا قاعدہ (کہ ہر دو حرکتینِ مستقیمتین کے درمیان زمانۂ سکون کا ہونا ضروری ہے) باطل نہیں ہوا۔ اگر اس پر اشکال کیا جائے کہ جب دانہ رُجوع سے پہلے تھوڑی دیر کیلئے ساکن ہوا تو ہوا کا اس کے اوپر ساکن ہونا لازم آیا اور ہوا کے اوپر پہاڑ ساکن ہوگا پس پہاڑ کا وقوف فی الفضا ر اس صورت میں بھی لازم آئے گا تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ پہاڑ کی مُصَادمت اور دبا ؤ سے ہوا کے اندر تکاثف پیدا ہوجائے گا، ہوا چونکہ نرم اور لطیف ہوتی ہے اس میں تکاثف پیدا ہونیکی وجہ سے پہاڑ کا ساکن ہونا لازم نہیں آئیگا سکونِ جبل تو اسوقت لازم آتا جبکہ پہاڑ کے نیچے ہوا کے بجائے کوئی سخت جسم ہوتا جس میں تکاثف نہیں ہوتا۔

بانَّ الحبةَ لا تماسّ الجبلَ الخ بعض لوگوں نے اس جواب کو اس طرح رَد کر دیا ہے کہ حبہ کا ذکر تو مثال کے طور پر کر دیا گیا ہے اصل مقصد تو یہ ہے کہ کوئی جسم صغیر کسی آلہ کے ذریعہ قوت کے ساتھ نیچے سے پھینکا جائے ایسی حالت میں متحرک ہوا اس کیلئے پہاڑ تک پہنچنے سے مانع نہیں بنے گی وہ پہاڑ سے ملاقات ضرور کرے گا لہٰذا یہ جواب درست نہیں ہے

وبانّ وقوفَ الجبلِ الخ شبہ مذکورہ کا ایک تیسرا جواب ذکر کرتے ہیں کہ وقوفِ جبل فی الفضار کو آپ نے جو محال کہا ہے یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے وقوفُ الجبلِ علی الحبۃ فی الفضار یہ محال نہیں ہے البتہ بعید از عقل ہے، عقل اس کو جلدی سے تسلیم نہیں کرتی بعید سمجھتی ہے پس ہمارا مذکورہ قاعدہ کسی محال کو مستلزم نہیں ہوا جس سے قاعدہ کا محال اور باطل ہونا لازم آئے بلکہ یہ صرف ایک مستبعد چیز کو مستلزم ہو رہا ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ علم طبعی کے مسائل ضروریہ بسا اوقات مستبعد عن العقل امور کا تقاضا کرتے ہیں، مسائل طبعیہ کی وجہ سے عقل سے بعید باتیں لازم آجاتی ہیں جیسے کہ علم طبعی کے مسائلِ ضروریہ میں سے ایک مسئلہ امتناعِ خلار کا ہے جس کی تفصیل آپ صفحہ ۲۶۸ تا صفحہ ۲۷۲ پر پڑھ چکے ہیں اور خلار کے محال ہونے کو تسلیم کرنیکی وجہ سے بعض باتیں بعید از عقل لازم آتی ہیں مثلاً یہ کہ ایک انگشت کے ہلانے سے سینکڑوں میل کی ہوا کا متحرک ہونا لازم آتا ہے بایں طور کہ جب کوئی شخص اپنی ایک انگشت ہلائے گا تو اس کی حرکت کی وجہ سے وہاں کی ہوا اپنے مقام سے ہٹ کر آگے کی طرف جائے گی اب جس جگہ سے ہوا ہٹی ہے اگر اس سے متصل پہلے والے مقام سے ہوا منتقل ہو کر اس مقام میں نہ آئے تو اس جگہ خلار کا ہونا لازم آئیگا حالانکہ خلار محال ہے اس لئے اس مقام سے پہلے والے مقام سے ہوا کا منتقل ہو کر اس مقام میں آنا ضروری ہوگا اب پہلے والے مکان سے جو ہوا منتقل ہو کر آگے آئی ہے وہاں خلار رہجائیگی اس لئے اب اس سے متصل پہلے والے مکان کی ہوا آگے حرکت کرکے اگلے مکان کو پُر کرے گی اسی طرح سلسلہ چلتا رہیگا ہر سابق مکان کی ہوا حرکت کرکے اگلے مکان میں پہنچتی رہے گی تو دیکھو ایک انگشت کے ہلانے سے کتنے دور تک کے علاقہ کی ہوا متحرک ہو رہی ہے اور یہ عقل سے بعید بات ہے مگر امتناعِ خلار کے مسئلہ کی وجہ سے اس مستبعد کو ماننا پڑتا ہے پس اگر ہمارے بیان کردہ قاعدہ کی وجہ سے ایک امر مستبعد عن العقل (وقوف الجبل علی الحبۃ فی الفضار) لازم آرہا ہے تو کوئی حرج نہیں ہے اور اس سے قاعدہ مذکورہ پر کوئی زد نہیں پڑتی ہے فافہم،

فَصْلٌ فی اَنَّ الفلکَ متحرکٌ بالارادۃ لاَنّ حرکتہ الذاتیۃ لولم تکن ارادیۃً لکانت اِمّا طبعیۃً اوقسریۃً لاجائزٌ اَنْ تکونَ طبعیۃً لاَنّ الحرکۃَ الطبعیۃَ ھَرَبٌ عن حالۃٍ مُنافِرۃٍ وطلبٌ لحالۃٍ مُلائمۃٍ وذٰلک ای کُلٌّ من الھربِ والطلبِ فی الحرکۃِ المستدیرۃ مُحالٌ اَمّا انہ لایُمکنُ ان تکونَ ھَرَبًا فلِاَنّ کُلَّ نقطۃٍ المناسبُ اَنْ یقالَ کُلَّ وضعٍ یتحرّکُ عنہا الجسمُ بالحرکۃِ المستدیرۃ فحرکتُہٗ عنہا توجّھُہٗ الیہا والھربُ عن الشئِ بالطبع استحالَ اَنْ یکونَ توجّھًا الیہ فاِنْ قلتَ لوکانَ ترکُ کُلِّ وضعٍ فی الحرکۃِ المستدیرۃِ عینَ التوجّہِ الی ذٰلکَ الوضعِ لاَستحالَ کونُ حرکۃِ الفلکِ ارادیۃً ایضًا والّا لکانَ ذٰلکَ الوضعُ مُرادًا وغیرَ مُرادٍ فی حالۃٍ واحدۃٍ قلتُ یجوزُ ذٰلکَ من جھتَیْنِ فاِنّ مَبْدأَ الحرکۃِ اذا کانَ لہٗ شعورٌ جازَ اَنْ یختلفَ اعراضُہٗ بخلافِ ما اذا کانَ عدیمَ الشعورِ اِذْ لایُتصوّرُ ھناکَ اختلافُ الجھاتِ والاَغراضِ وھٰھنا بحثٌ لاَنّا لانسلّمُ اَنّ ترکَ الوضعِ ھوالتوجّہُ الی ذٰلکَ الوضعِ بل الی مثلِہٖ ضرورۃَ انعدامِ ذٰلکَ الوضعِ وامتناعِ اِعادۃِ المعدُومِ

ترجمہ یہ فصل اس بیان میں ہے کہ فلک بالارادۃ حرکت کرتا ہے اس لئے کہ اس کی حرکتِ ذاتیہ اگر ارادیہ نہ ہوتو البتہ یا توطبعیہ ہوگی یا قسریہ، طبعیہ ہونا جائز نہیں ہے اس لئے کہ حرکتِ طبعیہ قابلِ نفرت حالت سے بھاگنا اور مناسب حالت کوطلب کرنا ہے اور یہ یعنی بھاگنے اور طلب کرنے میں سے ہر ایک حرکتِ مستدیرہ کے اندر محال ہے بہرحال یہ بات کہ اس (حرکت) کا ھرب ہونا ممکن نہیں ہے پس اس لئے کہ ہر وہ نقطہ، مناسب یہ ہے کہ ہر وضع کہا جائے جس سے جسم حرکتِ مستدیرہ کے ساتھ حرکت کرتا ہے پس اس (جسم) کی حرکت اس (نقطہ) سے اسی (نقطہ) کی طرف متوجہ ہونا ہے اور یہ بات محال ہے کہ ایک شئے سے طبعی طور پر بھاگنا اس شئے کی طرف متوجہ ہونا ہو پس اگر تو اشکال کرے کہ اگر ہر وضع کا چھوڑنا حرکتِ مستدیرہ میں بعینہٖ اسی وضع کی طرف متوجہ ہونا ہے تو فلک کی حرکت کا ارادیہ ہونا بھی محال ہوگا ورنہ البتہ وہی وضع ایک ہی حالت میں مراد بھی ہوگی اور غیر مراد بھی، تو میں جواب دوں گا کہ یہ بات دو (مختلف) جہتوں سے جائز ہے اس لئے کہ حرکت کے مبدأ کے لئے جب شعور ہو تو اس کی اغراض کا مختلف ہونا جائز ہے بخلاف اس کے کہ جب وہ بے شعور ہو اس لئے کہ اس جگہ جہات اور مقاصد کے مختلف ہونیکا تصور نہیں کیا جاسکتا اور اس جگہ بحث ہے اس لئے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر وضع کو چھوڑنا وہ اسی وضع کی طرف متوجہ ہونا ہے بلکہ اس کے مثل کی طرف (متوجہ ہونا) ہے اس وضع کے معدوم ہونے کے ضروری ہونے اور معدوم کو لوٹانے کے محال ہونیکی وجہ سے،

تشریح فصل فی ان الفلک الخ اس فصل میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ فلک کی حرکت ارادیہ ہوتی ہے یعنی وہ اپنے ارادہ سے حرکت کرتا ہے اس کی حرکت طبعیہ یا قسریہ نہیں ہوتی،

لان حرکتہ الذاتیۃ الخ مقصد مذکور کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ اگر فلک کی حرکت ذاتیہ ارادیہ نہو تو یا تو طبعیہ ہوگی یا قسریہ، دونوں صورتیں محال ہیں لہذا ثابت ہوگیا کہ فلک کی حرکت ارادیہ ہے کیونکہ حرکت ذاتیہ کی تین ہی قسمیں ہوتی ہیں ارادیہ، طبعیہ، قسریہ جیسا کہ ص۳۱۳ پر گذر چکا ہے جب اخیر کی دونوں صورتیں باطل ہیں تو پہلی صورت یعنی ارادیہ ہونا متعین ہوگیا ماتن نے تو مطلقاً حرکتہ فرمایا ہے لیکن شارح نے حرکت کو ذاتیہ کے ساتھ مقید کردیا ہے اس لئے کہ ارادیہ طبعیہ اور قسریہ کی طرف منقسم ہونیوالی حرکت حرکت ذاتیہ ہی ہوتی ہے نہ کہ حرکت عرضیہ) رہی یہ بات کہ فلک کی حرکت ذاتیہ کیوں ہوتی ہے، تو اس کی دلیل یہ ہے کہ ص۴۱ پر یہ ثابت ہوچکا ہے کہ فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیر ہوتا ہے جس سے وہ حرکت مستدیرہ دائمہ کرتا ہے اب اگر فلک کی حرکت کو عرضیہ مانا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ فلک جو حرکت کرتا ہے وہ اپنی طبیعت اور ذات کی وجہ سے نہیں کرتا بلکہ بالعرض دوسرے کے تابع ہوکر کرتا ہے ذات اور طبیعت کے اعتبار سے تو وہ ہمیشہ سکون ہی کو چاہتا ہے پس فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیر ہی نہیں رہے گا اور یہ خلاف مفروض ہے اس لئے یہ ثابت ہوگیا کہ فلک کی حرکت ذاتیہ ہوتی ہے نہ کہ عرضیہ،

لاجائز ان تکون الخ حرکت طبعیہ ہونے کے بطلان کی دلیل ہے کہ فلک کی حرکت ذاتیہ حرکت طبعیہ نہیں ہوسکتی اس لئے کہ حرکت طبعیہ میں حالت منافرہ سے ھرب (بھاگنا) اور حالت مناسبہ کو طلب کرنا ضروری ہوتا ہے یعنی جسم متحرک کو جس حالت سے نفرت ہوتی ہے اس سے وہ بھاگتا ہے اور جو حالت اس کیلئے مناسب ہوتی ہے اس کو طلب کرتا ہے جیسا کہ پتھر کو جب اوپر کی جہت سے چھوڑا جائے تو نیچے کی طرف اس کی حرکت طبعیہ ہوتی ہے پتھر کو اپنے ثقل کی وجہ سے اوپر رہنے کی حالت سے نفرت ہوتی ہے اور نیچے کی حالت کی طرف رغبت ہوتی ہے اور اس سے مناسبت ہوتی ہے پس وہ حالت منافرہ سے بھاگتا ہے اور حالت مناسبہ کو طلب کرتا ہے بہر حال معلوم ہوا کہ حرکت طبعیہ کیلئے ھرب اور طلب کا ہونا ضروری ہے اور فلک کی حرکت مستدیرہ ہوتی ہے اور حرکت مستدیرہ میں ھرب اور طلب کا پایا جانا محال ہے پس فلک کی حرکت کا طبعیہ ہونا بھی محال ہوگیا۔

ھربٌ عن حالۃ الخ ماتن کی عبارت میں مسامحت ہے ماتن نے یوں کہدیا کہ حرکت طبعیہ ھَرَب اور طلب ہے حالانکہ حرکت طبعیہ بعینہٖ ھَرَب اور طلب کا نام نہیں ہے بلکہ ھَرَب اور طلب اس کیلئے لازم ہیں اس لئے ماتن کو یوں کہنا چاہئے تھا لان المتحرکَ بالحرکۃ الطبعیۃ یھرُبُ عن حالۃ منافرۃ ویطلبُ حالۃً ملائمۃً کہ حرکت طبعیہ کے ساتھ حرکت کرنے والا متحرک حالت منافرہ سے بھاگتا ہے اور حالت مناسبہ کو طلب کرتا ہے،

اما انہ لا یمکن ان تکونَ ھَرَبًا الخ حرکت مستدیرہ میں ھَرَب کا پایا جانا کیوں محال ہے اس کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ اگر حرکت مستدیرہ میں ھَرَب پایا گیا تو ایک ہی وقت میں متحرک کا ایک حالت سے بھاگنا اور اسی حالت کی طرف متوجہ ہونا لازم آئیگا یعنی ایک ہی وقت میں ایک شئے کا مہروب عنہ ہونا اور مطلوب ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور جو مستلزم محال ہو وہ خود محال ہوتا ہے لہذا حرکت مستدیرہ میں ھرب کا پایا جانا محال ہے یہ محال کیسے لازم آتا ہے وہ اس لئے کہ جب فلک حرکت مستدیرہ کرے گا یعنی گیند کی طرح گول گھومے گا تو ہم اس کے اوپر

ایک نقطہ فرض کریں گے اور کہیں گے کہ یہ جسم متحرک حرکت مستدیرہ کرتے ہوئے اوپر والے اس نقطہ کی حالت سے بھاگ رہا ہے حالانکہ آپ غور کریں تو معلوم ہوگا کہ یہ اس حالت سے بھاگنے کے ساتھ ساتھ گھومنے کی وجہ سے اسی اوپر والے نقطہ کی حالت کی طرف متوجہ بھی ہورہا ہے کیونکہ یہ گھوم کر پھر اسی حالت کی طرف جارہا ہے تو دیکھو یہ جس حالت سے بھاگ رہا ہے اسی وقت اسی حالت کی طرف متوجہ بھی ہورہا ہے اور یہ محال ہے

المناسب ان یقال کل وضع الخ شارح فرماتے ہیں کہ کل نقطۃ کے بجائے کل وضع کہنا مناسب تھا اس لئے کہ فلک کے اندر حقیقۃً بالفعل کوئی نقطہ نہیں ہوتا نقطہ تو اس کے اندر فرض کیا جائے گا بخلاف وضع کے کہ وہ فلک کو بالفعل حاصل ہے اس لئے ماتن کو یوں کہنا چاہئے تھا کہ جسم جس وضع سے بھاگے گا اسی وضع کی طرف اس کا متوجہ ہونا بھی اسی وقت میں لازم آئے گا یعنی ایک ہی وضع کا مہروب عنہ اور مطلوب ہونا لازم آئے گا۔

فان قلت لو کان ترک کل وضع الخ شارح دلیل مذکورہ پر ایک اعتراض اور جواب ذکر کرتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ اگر حرکتِ مستدیرہ میں یہ بات ہوتی ہے کہ ہر وضع کو چھوڑنا بعینہ اسی وضع کی طرف متوجہ ہونا ہے تو پھر تو فلک کی حرکت کا ارادیہ ہونا بھی محال ہے کیونکہ حرکتِ ارادیہ ہونے کی صورت میں ایک وضع کا ایک ہی حالت میں مراد اور غیر مراد ہونا لازم آئے گا کیونکہ جب فلک حرکتِ ارادیہ کرکے ایک وضع سے ھارب ہوگا تو وہ وضع غیر مراد ہوگی کیونکہ فلک اس وضع کا ارادہ نہیں کررہا ہے بلکہ اس سے بھاگ رہا ہے اور جب وہ گھوم کر اسی وضع کی طرف جانے کا ارادہ بھی ساتھ ساتھ کررہا ہے تو وہی وضع مُراد بن جائے گی تو دیکھو حرکت ارادیہ ہونے کی صورت میں ایک ہی حالت میں ایک وضع کا مراد اور غیر مراد ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے پس حرکتِ ارادیہ ہونا بھی محال ہے۔

قلت یجوز ذٰلک من جھتین الخ اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ ایک وضع کا ایک حالت میں مراد اور غیر مراد ہونا محال اس وقت ہوتا جب کہ ایک ہی جہت سے مراد اور غیر مراد لازم آتے یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ جس چیز کے اندر حرکت ارادیہ ہوتی ہے اس کے مبدأ (قوتِ محرِّکہ) میں شعور ہوتا ہے اور شعور کی وجہ سے اس کے اغراض ومقاصد مختلف ہوسکتے ہیں اس لئے یہاں ممکن ہے کہ ایک وضع ایک ہی حالت میں ایک مقصد کی وجہ سے مراد ہو اور دوسرے مقصد کی وجہ سے وہی وضع غیر مراد ہو مثلاً کوئی شخص مسجد کی طرف نماز پڑھنے کے ارادہ سے جارہا ہے محض زیارت کے ارادہ سے نہیں تو مسجد ایک ہی وقت میں مراد بھی ہوئی اور غیر مراد بھی نماز پڑھنے کی جہت سے مراد اور زیارت محضہ کی جہت سے غیر مراد اسی طرح یہاں بھی ایک وضع کا ایک ہی وقت میں مراد اور غیر مراد ہونا دو مختلف جہتوں سے ہوسکتا ہے جو کہ جائز ہے محال نہیں ہے،

بخلاف ما اذا کان الخ دفع دخلِ مقدر فرماتے ہیں، دخل مقدر یہ ہے کہ پھر تو حرکتِ طبعیہ میں بھی یہی کہہ دیا جائے گا کہ ایک وضع کا ایک ہی وقت میں مہروب عنہ اور مطلوب ہونا دو مختلف جہتوں کی وجہ سے ہے جو کہ محال نہیں لہٰذا فلک کی حرکت طبعیہ ہوسکتی ہے، شارح اس کو دفع کرتے ہیں کہ حرکت طبعیہ کے مبدأ یعنی قوتِ محرّکہ میں شعور نہیں ہوتا جیسے کہ پتھر جب اوپر سے نیچے آتا ہے اسکی یہ حرکت طبعیہ ہے اور ظاہر ہے کہ پتھر کے اندر کوئی

شعور نہیں ہے اسلئے غیر ذی شعور شئے میں جہات اور اغراض ومقاصد کے مختلف ہونے کا تصور ہی نہیں ہوسکتا،
وھھنا بحث الخ حرکت مستدیرہ میں ہرب کے محال ہونے کی جو دلیل بیان کی گئی تھی اس پر دوسرا اعتراض کرتے ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ حرکتِ مستدیرہ میں ایک وضع کا چھوڑنا بعینہٖ اُسی وضع کی طرف متوجہ ہونا ہوتا ہے یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ جب متحرک حرکتِ استدارہ کے ذریعہ ایک وضع کو چھوڑ کر آگیا تو وہ وضع تو اس کی معدوم ہوچکی اور معدوم کا بعینہٖ اعادہ محال ہے اب یہ متحرک بعینہٖ اُسی وضع کی طرف متوجہ نہیں ہوسکتا بلکہ اُس وضع کے مثل کی طرف متوجہ ہوگا پس مہروب عنہ وہ پہلی وضع تھی جو معدوم ہوچکی اور مطلوب اس جیسی دوسری وضع ہے لہٰذا ایک ہی شئے کا مہروب عنہ اور مطلوب ہونا لازم نہیں آیا، شارح نے یہ اعتراض کرکے فلاسفہ کی دلیل مذکور کو باطل کر ڈالا کما ہو دابہٗ

وَاَمَّا انہا لیستْ طالبةً بل طلبًا لحالةٍ مُلائمةٍ فلِاَنَّ کلَّ وضعٍ یتحرکُ الیہ الجسمُ بحرکةٍ مستدیرةٍ فحرکتُہٗ الیہ ھربٌ عنہ والتوجہُ الی الشئِ بالطبع استحَالَ اَن یکونَ ھَربًا عنہ ولانّ الطبیعةَ اذا اَوْصَلَتِ الجسمَ بالحرکةِ الی الحالةِ المطلوبةِ اَسْکَنَتْہُ قیل انما یلزَم ذلک اذا کانت الحالةُ المطلوبةُ امرًا وراءَ الحرکةِ یتوصّل بھا الیہ واَمّا اذا کان المطلوبُ بالطبع نفسَ الحرکةِ فلَا وقد یُجابُ بان الحرکةَ لیست مطلوبةً لذاتہا بل لغیرھا فانہا لِذاتِہا تقتضی التادّیَ الی الغیرِ فیکون المطلوبُ ذٰلک الغیرَ ویمکنُ ان یقالَ لا یلزمُ السکونُ الّا اذا لَمْ یستعدِ الفلکُ بواسطةِ نَیْلِ الحالةِ المطْ لِارْتیَادِ حالةٍ اُخرٰی وھَلُمَّ جرًّا الیٰ غیرِ النہایةِ حتی کلّما حصَلَتْ لہٗ حالةٌ مطلوبةٌ یستعدُّ لِحالةٍ اُخرٰی یطلبھا فلذٰلک یتحرکُ دائمًا والمستدیرةُ الفلکیةُ لیست کذٰلک ولاجائزٌ ان تکونَ قسریةً لانَّ القسرَ علی خلافِ میلٍ یقتضیہ الطبعُ فحیثُ لا طبعَ لاقسرَ فیہ بحثٌ اِذْ لا یلزمُ من عدمِ کون حرکتہا المستدیرةِ طبعیةً ان لایکونَ لہٗ میلٌ طباعیٌ اعمُّ من الارادیة وغیرِھا مخالفٌ لھذہ الحرکةِ واذا لم تکن حرکةُ الفلکِ طبعیةً ولا قسریةً وَجَبَ اَن تکونَ ارادیةً وھو المطلوب

ترجمہ: اور بہرحال یہ بات کہ وہ (حرکتِ مستدیرہ) طلب کرنے والی بلکہ طلب کرنا نہیں ہے حالتِ مناسبہ کو پس اس لئے کہ ہر وہ وضع جس کی طرف جسم حرکتِ مستدیرہ کے ساتھ حرکت کریگا پس اس کی حرکت اس (وضع) کی طرف اس (جسم) کا بھاگنا ہے اس (وضع) سے اور شئے کی طرف طبیعت کے ساتھ متوجہ ہونا (جو ہوتا ہے) اسکے لئے محال ہے کہ وہ اس سے بھاگنا ہو اور اس لئے کہ طبیعت جب جسم کو حرکت کے ذریعہ مطلوب تک پہنچا دے گی تو وہ اس کو ساکن کردیگی کہا گیا ہے کہ یہ بات (جسم کو ساکن کر دینا) تو اس وقت لازم آتی ہے جب کہ حالتِ مطلوبہ حرکت کے علاوہ کوئی اور چیز ہو جس کی طرف حرکت کے ذریعہ پہنچا جا رہا ہو۔ اور بہرحال جب کہ مطلوب طبیعت کے اعتبار سے

نفسِ حرکت ہی ہو پس نہیں (لازم آتا ہے جسم کو ساکن کر دینا) اور کبھی جواب دیا جاتا ہے اس طور پر کہ حرکت بذاتِ خود مطلوب نہیں ہوتی اس لئے کہ وہ تو بذاتِ خود دوسری چیز کی طرف پہنچنے کا تقاضا کرتی ہے پس مطلوب وہ دوسری چیز ہی ہوگی اور ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ سکون لازم نہیں آئیگا مگر اس وقت جب کہ فلک استعداد نہ رکھے حالتِ مطلوبہ کو حاصل کرنے کے واسطہ سے دوسری حالت کو طلب کرنے کی اور غیر نہایہ تک، یہی سلسلہ چلتا رہے یہاں تک کہ جب جب اس کو حالتِ مطلوبہ حاصل ہوتی رہے گی وہ استعداد رکھتا رہے گا دوسری حالت کی جس کو وہ طلب کرے گا پس اسی وجہ سے وہ ہمیشہ حرکت کرتا رہے گا، اور فلک کی حرکتِ مستدیرہ ایسی نہیں ہے (کہ جس کے ساتھ متحرک ساکن ہو جائے) اور نہیں جائز ہے کہ (فلک کی حرکت) قسریہ ہو اس لئے کہ قسر اس میل کے خلاف ہوتا ہے جس کا طبیعت تقاضا کرتی ہے پس جس جگہ طبع نہیں ہے (اس جگہ) قسر بھی نہیں ہوتا، اس میں بحث ہے اس لئے کہ حرکتِ مستدیرہ کے طبعیہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کیلئے میلِ طبائعی نہ ہو جو اس حرکت کے مخالف ہو، اور جب فلک کی حرکت نہ طبعیہ ہے اور نہ قسریہ تو واجب ہے کہ وہ ارادیہ ہو۔

تشریح واما انہا لیست طالبۃ الخ حرکتِ مستدیرہ میں طلب کے محال ہونے کی دو دلیلیں بیان کرتے ہیں ایک دلیل تو اس کی ولاَنَّ الطبیعۃَ اذا وَصَلَتِ الجسمَ الخ سے ماتن نے بیان کی ہے اور ایک دلیل اس سے قبل شارح نے درمیان میں عبارت کا اضافہ کرکے فلاَنَّ کلَّ وضعٍ یتحرکُ الیہ الجسمُ الخ سے بیان کی ہے۔ شارح کی بیان کردہ دلیل کا حاصل تو یہ ہے کہ اگر حرکتِ مستدیرہ میں حالتِ ملائمہ کو طلب کرنا پایا جائے تو جسم متحرک حرکتِ مستدیرہ کرتے ہوئے جس وضع کی طرف بھی حرکت کرے گا اسی وقت اُس وضع سے بھاگنا بھی پایا جائے گا کیونکہ وہ گھومتا ہوا اگر ایک وضع کو طلب کر رہا ہے تو غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسی وقت اُس وضع سے بھاگ بھی رہا ہے اور کسی شئے کی طرف توجہ و طلب کا مہروب عنہ ہونا محال ہے کیونکہ اس میں ایک ہی شئے کا مطلوب اور مہروب عنہ ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے پس حرکتِ مستدیرہ میں طلب کا پایا جانا بھی محال ہے،

بل طلبًا۔ شارح نے اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جس طرح ماتن نے اس سے قبل اَمَّا انہ لا یمکنُ اَنْ تکونَ ھَرَبًا کہا ہے ھَارِبَۃً نہیں کہا اسی طرح یہاں بھی طَالِبَۃً اسم فاعل کے بجائے طَلَبًا مصدر کے ساتھ کہنا چاہئے تاکہ دونوں میں موافقت ہو جائے،

ولاَنَّ الطبیعۃَ اذا وَصَلَتِ الخ یہ ماتن کی بیان کردہ دلیل ہے اس عبارت میں "وَلاَنَّ" شارح کا اضافہ کیا ہوا ہے اور پر جو فلاَنَّ ہے وہ ماتن کا قول ہے شارح نے متن والے فلاَنَّ کو شرح کی عبارت کے ساتھ جوڑ دیا ہے اور متن کے عبارت سے جوڑنے کیلئے وَلاَنَّ کا اضافہ کر دیا ہے، ماتن کی بیان کردہ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر حرکتِ مستدیرہ میں حالتِ ملائمہ کو طلب کرنا پایا جائے تو جس وقت جسم متحرک کی طبیعت حرکت کرتے ہوئے اس جسم کو حالتِ مطلوبہ تک پہنچا دے گی تو مطلوب تک پہنچتے ہی جسم کو ساکن کر دے گی کیونکہ حرکت کرنے سے جو مقصد تھا وہ پورا ہو گیا کہ جسم متحرک مطلوب تک پہنچ گیا اب حرکت کی ضرورت نہیں رہی کیونکہ اگر جسم

آگے بھی حرکت کرے گا تو لازم آئے گا کہ مطلوب یہ نہیں تھا بلکہ مطلوب ابھی اور آگے ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے اسلئے مطلوب تک پہنچنے کے بعد متحرک کا ساکن ہوجانا اور حرکت کا منقطع ہو جانا ضروری ہے اور فلک کی حرکت کا منقطع ہوکر فلک کا ساکن ہوجانا محال ہے کیونکہ فلک کی حرکتِ مستدیرہ تو دائمہ ہے کما مَرَّ مُدللاً و مفصلاً علی ص ۴۴۴ تا ۴۵۹ اور جو مستلزم محال ہو وہ خود محال ہوتا ہے پس حرکتِ مستدیرہ میں طلب کا پایا جانا بھی محال ہے۔

قیل انما یلزم ذٰلك الخ۔ شارح دلیلِ مذکور پر اعتراض کرتے ہیں کہ حالتِ مطلوبہ تک پہنچ کر ساکن ہونا تو اس وقت لازم آئے گا جبکہ حرکت کے ذریعہ حرکت کے علاوہ کسی اور چیز کو طلب کیا جارہا ہو اور حرکت کو اس تک پہنچنے کیلئے وسیلہ بنایا جارہا ہو اور اگر حرکت سے خود حرکت کرنا ہی مقصود اور مطلوب ہو تو اب حرکت کا منقطع ہونا اور جسم کا ساکن ہونا لازم نہیں آئے گا بلکہ وہ متحرک دائمی طور پر حرکت ہی کرتا رہے گا تو دیکھو حرکتِ مستدیرہ میں ایک حالت کو طلب کرنا بھی پایا گیا اور حرکت کا منقطع ہونا بھی لازم نہیں آیا۔

وقد یجاب بان الحرکۃ الخ۔ اعتراضِ مذکور کا جواب دیتے ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ حرکت سے خود حرکت کرنا ہی مقصود اور مطلوب ہے یہ ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ حرکت لذاتہا مطلوب ہی نہیں ہوتی بلکہ حرکت تو دوسری چیز تک پہنچنے کا تقاضا کرتی ہے پس حرکت سے مطلوب وہی دوسری چیز ہوتی ہے جس تک پہنچنے کیلئے حرکت ہوتی ہے یعنی حرکت سے مطلوب حرکت کا غیر ہی ہوتا ہے مثلاً کوئی بھی شخص جب کہیں جاتا ہے اس کے پاؤں وغیرہ حرکت کرتے ہیں تو اس کا مقصد اس حرکت سے کسی نہ کسی مقام تک (اپنے گھر یا مسجد وغیرہ تک) پہنچنا ہوتا ہے نفسِ حرکت مقصود نہیں ہوتی جب حرکت سے مقصود اس کا غیر ہوا تو غیر تک پہنچنے کے بعد ظاہر ہے کہ حرکت کا منقطع ہونا اور جسم کا ساکن ہونا ضروری ہوگا

ویمکن ان یقال لا یلزم السکون الخ۔ جواب مذکور کو رَد کرتے ہیں کہ چلئے ہم تسلیم کرتے ہیں کہ حرکت بذاتِ خود مطلوب نہیں ہوتی بلکہ حرکت کے علاوہ کوئی دوسری حالت ہی مقصود ہوتی ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ اس کے باوجود بھی حرکت کا انقطاع اور سکون لازم نہیں آتا اسلئے کہ سکون تو اسوقت لازم آئے گا جبکہ فلک کے اندر حرکت کے ذریعہ ایک حالت کو طلب کرنے کے بعد دوسری حالت کو طلب کرنے کی استعداد پیدا نہ ہو کیونکہ اس صورت میں تو ظاہر ہے کہ جب حالتِ اُخریٰ کو حاصل کرنے کی استعداد پیدا نہیں ہوگی تو حرکت اُس پہلی حالت پر پہنچ کر منقطع ہوجائیگی اور فلک ساکن ہوجائے گا۔ لیکن اگر ایسا ہو کہ ایک حالت پر پہنچکر فلک کے اندر دوسری حالت کو طلب کرنے کی استعداد پیدا ہوجاتی ہو اور دوسری حالت پر پہنچکر اس میں تیسری حالت کو طلب کرنے کی استعداد پیدا ہوجاتی ہو اور اسی طرح ہر حالت پر پہنچکر اس سے اگلی حالت کی استعداد پیدا ہونے کا سلسلہ الیٰ غیر النہایہ چلتا رہے تو ظاہر ہے کہ حرکت کا انقطاع ہی نہیں ہوگا اور فلک دائمی طور پر حرکت کرتا رہے گا تو دیکھئے حرکت کے ذریعہ حرکت کے علاوہ دوسری حالت کے مطلوب ہونے کی صورت میں بھی حرکت کا منقطع ہونا اور فلک کا ساکن ہونا لازم نہیں آیا

نیل الحالۃ المطلوبۃ لازدیاد حالۃ۔ المطلوبۃ المطلوبۃ کا مخفف ہے ازدیاد بابِ افتعال کا مصدر ہے بمعنی طلب کرنا۔

وَهَلُمَّ جَرًّا۔ هَلُمَّ اسم فعل ہے بمعنی اِيْتِ و اَقْبِلْ (آتو۔ متوجہ ہوتو) مگر اتیان اور اقبال سے حسی طور پر آنا یعنی پاؤں سے چلنا اور متوجہ ہونا مراد نہیں ہوتا بلکہ کسی شے پر مداومت اور استمرار مراد ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے اِمْشِ عَلٰى هٰذَا الْاَمْرِ (اس چیز پر چلتا رہ) یعنی اس کام کو ہمیشہ کرتا رہ ایسے ہی کہا جاتا ہے سِرْ عَلٰى هٰذِهِ الْوَتِيْرَةِ (اسی طریقہ پر چلتا رہ) یعنی اس طریقہ کو اختیار کر، ان دونوں مثالوں میں مشی اور سیر سے مراد پاؤں سے چلنا نہیں بلکہ مراد مداومت اور استمرار ہے اسی طرح هَلُمَّ کے معنی اِسْتَمِرْ عَلٰى هٰذَا الْاَمْرِ کے ہوں گے کہ اس کام کو ہمیشہ کرتا رہ جَرًّا مصدر ہے بمعنی کھینچنا اس کے نصب میں چار احتمال ہیں۔

(۱) یا تو یہ مفعول مطلق ہے جُرَّ فعل ماضی مجہول محذوف کا یعنی جُرَّ جَرًّا اس شئے کو کھینچا گیا کھینچنا اور یہاں بھی اس کے معنی حقیقی یعنی حسی طور پر کھینچنا مراد نہیں ہے بلکہ اس کے معنی مجازی یعنی استمرار ہی مراد ہے یعنی اس کام کو ہمیشہ کیا گیا ہمیشہ کیا جانا اسی لئے اس جملہ کو علماء معقول اس جگہ استعمال کرتے ہیں جہاں کسی شے کے غیر متناہی ہونے کو بیان کرنا مقصود ہوتا ہے جیسا کہ یہاں بھی یہی مقصود ہے کہ ہر حالت کو طلب کرنے کے بعد دوسری حالت کی استعداد پیدا ہونے کا سلسلہ الی غیر النہایہ چلتا رہے گا۔ (۲) یا یہ مفعول مطلق ہے هَلُمَّ اسم فعل کا اس صورت میں هَلُمَّ اور جَرًّا میں اگرچہ اتحاد لفظی نہیں ہے اور اتحاد لفظی ہونا ضروری بھی نہیں ہے جیسا کہ قَعَدْتُ جُلُوْسًا میں اتحاد لفظی نہیں ہے البتہ اتحاد معنوی ہونا ضروری ہے اور وہ اس جگہ موجود ہے کیونکہ ابھی بتایا جا چکا ہے کہ هَلُمَّ بھی استمرار اور دوام کے معنی میں مستعمل ہے اور جَرًّا بھی اسی معنی میں مستعمل ہے اس وقت اس کے معنی ہوں گے اِسْتَمِرَّ اِسْتِمْرَارًا یہ ترکیب ترکیب اول سے زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ ترکیب اول میں فعل کا محذوف ماننا لازم آتا ہے اس میں نہیں، (۳) جَرًّا حال ہے هَلُمَّ کی ضمیر مستتر سے اور مصدر چونکہ حال واقع نہیں ہوتا اس لئے اس کو جَارًّا اسم فاعل کے معنی میں لینا پڑے گا اور معنی یہ ہوں گے اِسْتَمِرَّ حَالَ كَوْنِكَ جَارًّا ای مُسْتَمِرًّا ہمیشہ رہ تو دراں حالیکہ ہمیشہ رہنے والا ہے (۴) جَرًّا منصوب ہے تمیز ہونے کی وجہ سے، اب معنی یہ ہوں گے اِيْتِ مِنْ حَيْثُ الْاِسْتِمْرَارِ، آتو مستمر ہونے کے اعتبار سے کما صرح بہ العلامۃ السیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

پھر هَلُمَّ کی حقیقت کے سلسلہ میں کوفیین و بصریین کا اختلاف ہے، کوفیین کے نزدیک تو یہ هَلْ اور اُمَّ سے مرکب ہے هَلْ حرف استفہام ہے اور اُمَّ اَمَّ يَاُمُّ (ن) اَمًّا بمعنی ارادہ کرنا سے امر حاضر کا صیغہ ہے یعنی ارادہ کر تو، اُمَّ کی ہمزہ حذف کر کے اس کے ضمہ کو لام کی طرف منتقل کر دیا گیا هَلُمَّ ہوگیا مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ هَلْ تو استفہام کیلئے ہوتا ہے اور یہاں استفہام کے کوئی معنی نہیں ہوتے اس کا جواب یہ ہے کہ کبھی کبھی هَلْ طلب اور تحریض کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے یعنی کسی شئے کو طلب کرنا اور اس پر ابھارنا مقصود ہوتا ہے جیسے حَيَّهَلْ میں هَلْ اسی معنی میں مستعمل ہے حَيَّ کے معنی اِيْتِ اور تَعَالَ اور هَلْ کے معنی اَسْرِعْ (جلدی کر) حَيَّهَلْ کے معنی ہوئے تَعَالَ سَرِيْعًا جلدی آ۔ اور بصریین کے نزدیک هَا حرف تنبیہ اور

لُمَّ سے مرکب ہے ھَا کے الف کو تخفیفاً حذف کر دیا گیا اور لَمَّ لَمَّ یَلُمُّ (ن) لَمًّا بمعنی جمع کرنا سے امر حاضر کا صیغہ ہے یعنی اِجْمَعْ نَفْسَکَ اِلَیْنَا۔ اپنے نفس کو ہماری طرف جمع کر یعنی ہمارے پاس آ، ہماری طرف متوجہ ہو، پھر یہ لفظ کبھی تو لازم استعمال ہوتا ہے بمعنی تَعَالَ اور اِیْتِ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ھَلُمَّ اِلَیْنَا پ۲۱ رکوع ۱۸ ہمارے پاس آجاؤ اور کبھی متعدی استعمال ہوتا ہے بمعنی اَحْضِرْ ارشاد باری تعالیٰ ہے ھَلُمَّ شُھَدَآءَکُمْ پ۸ رکوع ۵ بمعنی اَحْضِرُوْا شُھَدَآءَکُمْ اپنے گواہوں کو حاضر کرو۔ پھر اہل حجاز تو اس میں تصریف (گردان) نہیں کرتے ہیں بلکہ مذکر، مؤنث، واحد و تثنیہ و جمع کیلئے ھَلُمَّ مفرد ہی استعمال کرتے ہیں اور بنو تمیم اور اہل نجد اس میں گردان کرتے ہیں اور یوں کہتے ہیں ھَلُمَّ ھَلُمَّا ھَلُمُّوْا ھَلُمِّیْ ھَلُمَّا ھَلْمُمْنَ۔ بعض محققین نے لغت بنو تمیم کو غیر فصیح کہا ہے، (ماخوذ من فرائد بحیبہ شرح فوائد عجیبہ ص۳ تا ۵ والنبراس شرح شرح العقائد ص۴۷)

والمستدیرۃ الفلکیۃ لیست کذٰلک اوپر کہا گیا تھا کہ حرکت مستدیرہ میں اگر طلب مانا جائے تو حرکت مستدیرہ کا منقطع ہونا اور متحرک کا ساکن ہونا لازم آئے گا اب یہاں سے یہ بتلاتے ہیں کہ فلک کی حرکت مستدیرہ ایسی نہیں ہے کہ اس کے ساتھ حرکت کرنے والا ساکن ہو جائے اور حرکت منقطع ہو جائے کیونکہ فلک تو متحرک بالدوام ہوتا ہے[ف] جیسا کہ فصل سابق میں ثابت کیا جا چکا ہے پس ثابت ہو گیا کہ حرکت مستدیرہ میں طلب کا پایا جانا بھی محال ہے،

ولاجائز ان تکون قسریۃ الخ فلک کی حرکت کے متعلق تین احتمال ذکر کئے تھے طبعیہ ہونا قسریہ ہونا ارادیہ ہونا احتمال اول کا بطلان تو ہو چکا اب احتمال ثانی کو باطل کرتے ہیں کہ فلک کی حرکت کا قسریہ ہونا بھی محال ہے اس لئے کہ حرکت قسریہ اس کو کہتے ہیں جو میل طبعی کے خلاف ہو جیسے پتھر کو جب اوپر کی طرف پھینکا جائے تو اس کی حرکت اس کے میل طبعی کے (جو نیچے کی طرف آنے کا مقتضی ہے) خلاف ہوتی ہے مطلب یہ ہوا کہ حرکت قسریہ وہاں پائی جاتی ہے جہاں میل طبعی موجود ہو اور جب فلک کی حرکت طبعیہ نہیں ہوتی تو اس میں میل طبعی بھی نہیں ہوگا اور جب میل طبعی نہیں ہوگا تو اس کی حرکت قسریہ بھی نہیں ہو سکتی پس فلک کی حرکت کا قسریہ ہونا بھی محال ہو گیا جب یہ دونوں احتمال باطل ہو گئے تو احتمال ثالث ثابت ہو گیا کہ فلک کی حرکت ارادیہ ہے وھو المطلوب۔

فیہ بحث اذ لایلزم الخ شارح "حیث لاطبع لاقسر" پر اشکال کرتے ہیں کہ فلک کی حرکت مستدیرہ کے طبعیہ نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے اندر میل طباعی بھی نہ ہو کیونکہ حرکت طبعیہ کی نفی سے میل طبعی کی نفی ہوگی اور میل طبعی کی نفی سے میل طباعی کی نفی ضروری نہیں جیسا کہ آپ ص۱۱۴ پر پڑھ چکے ہیں کہ میل طبعی خاص اور میل طباعی عام ہوتا ہے میل طبعی تو اس کو کہا جاتا ہے جس میں شعور و ارادہ نہ ہو جیسے پتھر کا میل طبعی اور میل طباعی عام ہے خواہ اس میں شعور و ارادہ ہو یا نہ ہو اور خاص کی نفی سے عام کی نفی نہیں ہوتی پس فلک کی حرکت کے طبعیہ نہ ہونے کی وجہ سے اگرچہ اس میں میل طبعی نہیں ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ میل طباعی موجود ہو جو فلک کی حرکت قسریہ کا مخالف ہو پس جب فلک کے اندر میل طباعی ہونا ممکن ہے تو اس کے خلاف حرکت قسریہ کا پایا جانا بھی ممکن ہوا پس فلک کی حرکت کے قسریہ ہونے کو محال کہنا درست نہیں ہے۔

ف: اور چونکہ دوام حرکت صرف فلک اعظم کیلئے ہے جیسا کہ ص۴۵۹ پر معلوم ہوا پس حرکت ارادیہ بھی صرف فلک اعظم کیلئے ثابت ہوگی پس دعویٰ عام اور دلیل خاص ہوئی ہذا ما عندی [illegible] تسہیل ص۱۴۹ [illegible]

فصل فی ان القوۃ المحرکۃ للفلک یجب ان تکون مجردۃ عن المادۃ لان القوۃ المحرکۃ للفلک تقوی علی افعال ای دورات غیر متناھیۃ بحسب المدۃ والعدۃ ولا شئ من القوی الجسمانیۃ المتشابھۃ الحالۃ فی الجسم البسیط المنقسمۃ بانقسامہ کذلک فالمحرک للفلک لیست قوۃ جسمانیۃ وانما قلنا ان القوۃ الجسمانیۃ المذکورۃ لا تقوی علی تحریکات غیر متناھیۃ لان کل قوۃ جسمانیۃ ذکرناھا فھی قابلۃ بتجزی الجسم للتجزی الی اجزاء کل منھا قوۃ وکل قوۃ قابلۃ للتجزی فان الجزء ای کل جزء منھا بالنسبۃ الی جزء الجسم یقوی علی شئ نسبتہ الی اثر کل القوۃ بالنسبۃ الی کل الجسم کنسبۃ جزء الجسم الی کلہ والجملۃ تقوی علی مجموع تلک الاشیاء والا لکان الجزء ای جزء القوۃ بالنسبۃ الی جزء الجسم مساویا للکل ای کل القوۃ بالنسبۃ الی کل الجسم او اکثر منہ فی التاثیر ھف اذ لا تفاوت بین الجسمین البسیطین المتفاوتین صغرا وکبرا فی قبول الحرکۃ الا باعتبار قوتین حلتا فیھما فاذا قطع النظر عن القوتین کان الجسمان متساویین فی قبول الحرکۃ ولم یکن لزیادۃ قدر الجسم اثر فلا تفاوت ھناک الا فی المحرکین فیجب التفاوت فی الحرکتین علی نسبۃ تفاوتھما ومتی کان کذلک فالمجموع ای القوۃ کلھا لا تقوی علی غیر المتناھی لان الجزء منھا اما ان یقوی علی جملۃ متناھیۃ من مبدأ معین او علی جملۃ غیر متناھیۃ والثانی باطل اذ المجموع یقوی من ذلک المبدأ علی ماھو زائد فیلزم الزیادۃ علی غیر المتناھی المتسق النظام ھف

ترجمہ یہ فصل اس بات کے بیان میں ہے کہ فلک کی قوت محرکہ کا مجرد عن المادۃ ہونا ضروری ہے (یعنی وہ قوت جسمانیہ نہیں ہوسکتی) اس لئے کہ فلک کی قوت محرکہ ایسے افعال یعنی ایسے چکروں پر قادر ہے جو زمانہ اور تعداد کے اعتبار سے غیر متناہی ہیں اور ان جسمانی قوتوں میں سے جو متشابہ ہیں اور جسم بسیط کے اندر حلول کرنے والی ہیں جسم کے منقسم ہونے کے ساتھ منقسم ہونیوالی ہیں کوئی شئے ایسی نہیں ہے (کہ وہ غیر متناہی افعال پر قادر ہو) پس فلک کی قوت محرکہ قوت جسمانیہ نہیں ہے (بلکہ مجرد عن المادہ ہے) اور ہم نے جو یہ کہا ہے کہ مذکورہ قوت جسمانیہ غیر متناہی تحریکات پر قادر نہیں ہے وہ اس وجہ سے کہ ہر وہ قوت جسمانیہ جس کو ہم نے ذکر کیا ہے پس وہ جسم کے متجزی (منقسم) ہونے کی وجہ سے ایسے اجزاء کی طرف منقسم ہونے کو قبول کرنے والی ہے کہ ان اجزاء میں سے ہر جزء قوت ہے اور جزء یعنی اس قوت کا ہر جزء جسم کے جزء کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایک ایسی چیز پر قادر ہوگا جس کی نسبت پوری قوت کے اثر کی طرف پورے جسم کی طرف نسبت کرنے کے لحاظ سے جسم کے جزء کی نسبت کی طرح ہوگی کل جسم کی طرف اور مجموعہ ان اشیاء کے مجموعہ پر قادر ہوگا ورنہ تو ہوجائے گا جزء یعنی قوت کا جزء جسم کے جزء کی طرف نسبت کرتے ہوئے مساوی کل کے یعنی پوری قوت کے پورے جسم کی طرف نسبت کرتے ہوئے یا اس (کل)

سے زیادہ ہوگا تاثیر ہیں، یہ خلاف مفروض ہے، اس لئے کہ دو بسیط جسموں کے اندر جو چھوٹے اور بڑے ہونے کے اعتبار سے متفاوت ہوں حرکت کو قبول کرنے میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا مگر ان دو قوتوں کے اعتبار سے جو ان دونوں جسموں میں حلول کرنے والی ہیں پس جب دونوں قوتوں سے قطع نظر کی جائے تو دونوں جسم حرکت کو قبول کرنے میں برابر ہوں گے اور جسم کی مقدار کی زیادتی کا کوئی اثر نہ ہوگا پس اس جگہ نہیں فرق ہے مگر دو محرکوں میں پس ان دونوں محرکوں کے تفاوت کی نسبت کے اعتبار سے دونوں حرکتوں میں بھی تفاوت ہونا ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو مجموعہ یعنی پوری قوت غیر متناہی پر قادر نہیں ہوگی اس لئے کہ اس کا ایک جزء یا تو ایک مبدأ معین سے متناہی مجموعہ پر قادر ہوگا یا غیر متناہی مجموعہ پر اور ثانی باطل ہے اس لئے کہ اس مبدأ سے مجموعہ اس چیز پر قادر ہوگا جو کہ زائد ہے پس ایسے غیر متناہی پر زیادتی لازم آئے گی جس کا نظام مُرتّب ہے یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح فصل فی ان القوۃ المحرکۃ للفلک الخ اس فصل میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ فلک کی قوتِ محرکہ قوتِ جسمانیہ مادیہ نہیں ہے بلکہ قوتِ مُجرّدہ عن المادہ ہے مگر اس قوتِ مُحرکہ سے مراد قوتِ محرکہ بعیدہ ہے کیونکہ آئندہ فصل میں ثابت کیا جائیگا کہ فلک کی قوّتِ مُحرکہ قریبہ قُوتِ جسمانیہ ہے، دراصل فلک کو حرکت کرانے والی دو قوتیں ہیں، ایک قوتِ محرکہ بعیدہ جو بواسطہ مُحرکہ قریبہ کے فلک کو حرکت کراتی ہے یہ تو مجردہ عن المادہ ہے اور دوسری قوتِ محرکہ قریبہ ہے جو فلک کی حرکت میں محرکہ بعیدہ اور فلک کے درمیان واسطہ بنتی ہے کہ وہ قوت محرکہ بعیدہ سے تحریک کا اثر قبول کرکے فلک تک پہنچاتی ہے محرکہ قریبہ اور فلک کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہوتا اس کا اثر فلک تک براہ راست اور بلاواسطہ پہنچتا ہے یہ قوت قوتِ جسمانیہ اور مادّیہ ہے، بہرحال اس فصل میں فلک کی قوتِ محرکہ بعیدہ کے متعلق یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ وہ قوت مجردہ عن المادہ ہوتی ہے قوت جسمانیہ نہیں۔

لان القوۃ المحرّکۃ الخ دعویٰ مذکور کی دلیل بیان کرتے ہیں جو صغریٰ اور کبریٰ پر مشتمل ہے صغریٰ تو یہ ہے القوۃُ المحرّکۃُ للفلک تقوی علی افعالٍ غیرِ متناھیۃٍ کہ فلک کی قوتِ محرکہ افعالِ غیر متناہیہ پر قادر ہے اور کبریٰ یہ ہے لاشئ من القوی الجسمانیۃ کذلک (ای تقوی علی افعالٍ غیرِ متناھیۃٍ) جسمانی قوتوں میں سے کوئی بھی قوت ایسی نہیں ہے کہ وہ افعالِ غیر متناہیہ پر قادر ہو، یہ قیاس کی شکل ثانی ہے جس میں حدِّ اوسط دونوں مقدموں میں محمول کی جگہ ہے اور وہ حدِّ اوسط تقوی علی افعالٍ غیرِ متناھیۃٍ ہے جو صغریٰ میں تو انھیں الفاظ کے ساتھ ہے البتہ کبریٰ میں اس کو کذلک سے تعبیر کیا گیا ہے کذلک کا مطلب تقوی علی افعالٍ غیرِ متناھیۃٍ ہے جیسا کہ ہم نے اوپر تفسیر کی ہے، حدِّ اوسط گرانے کے بعد نتیجہ یہ نکلا القوۃُ المحرّکۃُ للفلک لیستْ قوۃً جسمانیۃً کہ فلک کی قوتِ محرکہ قوتِ جسمانیہ نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہوجاتا ہے کہ وہ مُجرّدہ عن المادہ ہوتی ہے۔

ای دَوْرات، افعال کی تفسیر دَوْرات کے ساتھ کی ہے دَوْرات، دَوْرَۃٌ کی جمع ہے جس کے معنی گھومنا چکر لگانا کیونکہ فلک کی حرکت مستدیرہ ہے اور حرکت مستدیرہ کرنے والا متحرک گھومتا اور چکر لگاتا ہے اس لئے اس کے افعال اس کے دَوْرات اور چکر ہی ہوتے ہیں۔

بحسب المدۃ والعدۃ۔ مُدّت کے معنی زمانہ، عِدّت کے معنی تعداد یعنی فلک کے دورات زمانہ کے اعتبار سے بھی غیر متناہیہ ہوتے ہیں اور تعداد کے اعتبار سے بھی، کیونکہ ماقبل میں یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ فلک کی حرکت دائمی ہے کبھی ختم نہیں ہوتی اس لئے فلک کے دَورات کا زمانہ بھی غیر متناہی ہوگا اور ان کی تعداد بھی ظاہر ہے کہ غیر متناہی ہوگی۔

المتشابھۃ الحالۃ فی الجسم البسیط الخ قوت جسمانیہ متشابہہ اس قوت کو کہا جاتا ہے جس کا جزء حقیقت کے اعتبار سے اس کے کل کے مساوی ہوتا ہے یعنی جو حقیقت ایک جزء کی ہوتی ہے وہی حقیقت پورے کُل کی ہوتی ہے جیسے عناصر میں سے ایک عنصر کی صورت نوعیہ ہوتی ہے مثلاً پانی کی جو صورتِ نوعیہ ہے وہ پانی کی قوتِ متشابہہ ہے کہ جو حقیقت پانی کی صورتِ نوعیہ کے ایک جزء کی ہے وہی کُل کی ہے اور پانی کی یہ صورتِ نوعیہ پانی کے اندر جو کہ ایک جسم بسیط[ع] ہے حلول کرنے والی ہے اور اس کے منقسم ہونے سے منقسم ہونے والی ہے کہ جتنے حصوں پر پانی کو تقسیم کیا جاتا ہے اتنے ہی حصوں پر اس کی صورت بھی منقسم ہو جاتی ہے اگر پانی کو مثلاً پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے تو اس کی صورتِ نوعیہ بھی پانچ حصوں میں منقسم ہو جائے گی اسی کو شارح نے بیان کیا ہے کہ الحالۃ فی الجسم البسیط المنقسمۃ بانقسامہ، متشابہہ کی قید لگا کر اجسام مرکبہ کی قوت جسمانیہ سے احتراز مقصود ہے جیسے حیوانات اور نباتات مرکبات میں سے ہیں جو عناصر اربعہ سے مل کر بنتے ہیں ان کی قوت جسمانیہ متشابہہ نہیں ہوتی کیونکہ ان کا جزء حقیقت میں کُل کے مساوی نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ مختلف الحقیقۃ اجسام سے مرکب ہوتے ہیں جو حقیقت جزء کی ہے وہ کل کی نہیں ہوتی کیونکہ ظاہر ہے کہ جب حیوانات و نباتات عناصر اربعہ (آگ، ہوا، پانی، مٹی) سے مرکب ہیں تو ان کے ایک ایک جزء کی حقیقت اور ہے اور کُل کی اور ہے اور ان کی قوت جسمانیہ ان کے منقسم ہونے سے منقسم بھی نہیں ہوتی کیونکہ جب آپ حیوانات و نباتات کی تقسیم اُن کے اجزاء بسائط کی طرف کریں گے تو اگر ان کے بسائط (آگ ہوا پانی مٹی) کی قوت جسمانیہ یعنی صور نوعیہ سب کی ایک ہی ہوتی تو ان اجسام کے انقسام سے ان کا بھی انقسام ہو جاتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ان کے بسائط کی صور نوعیہ جُدا جُدا ہیں اس لئے ان اجسام مرکبہ کی تقسیم سے ان کی قوائے جسمانیہ کی تقسیم نہیں ہوتی، شارح نے قوائے جسمانیہ کو جو ان صفات و قیودات کے ساتھ مقید کیا ہے وہ اس وجہ سے کہ آگے کبریٰ کی دلیل میں کہا گیا ہے لان کل قوۃ جسمانیۃ فھی قابلۃ للتجزی کہ ہر قوتِ جسمانیہ جسم کی تجزی اور انقسام کی وجہ سے تجزی و انقسام کو قبول کرنے والی ہے اور ابھی اوپر کی تقریر سے معلوم ہو چکا ہے کہ اجسام مرکبہ کے اندر پائی جانے والی قوت تو ایسی نہیں ہوتی کہ ان کے انقسام سے قوت جسمانیہ کا بھی انقسام ہو جاتا ہو البتہ جسم بسیط کے اندر پائی جانے والی قوت جسمانیہ متشابہہ ایسی ہوتی ہے کہ جسم کے انقسام سے اس کا انقسام ہو جاتا ہے اس لئے شارح فرماتے ہیں کہ یہاں قوائے جسمانیہ سے مراد وہ قوتیں ہیں جو ان صفات مذکورہ کے ساتھ متصف ہوں،

وانما قلنا ان القوۃ الجسمانیۃ الخ۔ کبریٰ کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ قوت جسمانیہ تحریکات غیر متناہیہ پر

[ع] جسم بسیط کی تعریف آپ ص ۳۹۲ پر پڑھ چکے ہیں کہ جو اجزاء مختلفۃ الطبائع سے مرکب نہ ہو، عناصر اربعہ (آگ پانی مٹی ہوا) میں سے ہر عنصر جسم بسیط ہوتا ہے کیونکہ وہ اجزاء مختلفۃ الطبائع سے مرکب نہیں ہوتا تمام اجزاء کی طبیعت واحد ہوتی ہے ۱۲

قادر کیوں نہیں ہوتی، ماتن نے صغریٰ کی دلیل بیان نہیں فرمائی کیونکہ ماقبل میں فلک کا متحرک بالدوام ہونا ثابت ہو چکا ہے جس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ فلک کی حرکت کبھی منقطع نہیں ہوتی اور ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کے افعال یعنی دورات وحرکات غیر متناہی ہوں گے اور یہ بات اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ اس کی قوت محرکہ تحریکات غیر متناہیہ پر قادر ہو پس گویا ماقبل سے یہ بات ثابت ہو چکی کہ فلک کی قوت محرکہ تحریکات غیر متناہیہ پر قادر ہے اس لئے یہاں اس پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے)

کبریٰ کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جسم چونکہ تجزی اور انقسام کو قبول کرتا ہے تو اس کی وجہ سے اس کے اندر جو قوت جسمانیہ محرکہ ہے وہ بھی تجزی اور انقسام کو قبول کرنے والی ہے جتنے اجزاء جسم کے کئے جائیں گے اتنے ہی اجزاء قوت جسمانیہ کے بھی ہو جائیں گے اور قوت کے ہر ہر جزء کی کچھ نہ کچھ تاثیر ضرور ہوگی اب ہم یہ کہتے ہیں کہ قوت کا ایک ایک جزء جتنی چیزوں پر قادر ہوگا پوری قوت کا مجموعہ ان تمام اشیاء کے مجموعہ پر قادر ہوگا یعنی کل کی تاثیر ہر ہر جزء کی تاثیر سے زیادہ ہوگی کیونکہ اگر کل کی تاثیر ہر ہر جزء کی تاثیر سے زیادہ نہ ہو تو یا تو مساوی ہوگی یا اس سے کم ہوگی ایسی صورتوں میں جزء کا تاثیر میں کل کے مساوی ہونا یا کل سے اکثر ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لئے کہ کل قوی ہوتا ہے اور جزء ضعیف، اور ضعیف کا قوی کے مساوی ہونا یا اس سے بڑھ کر ہونا محال ہے اس لئے یہ ماننا ہوگا کہ قوت کا ہر ہر جزء جتنی اشیاء پر قادر ہے پوری قوت کا مجموعہ ان تمام اشیاء کے مجموعہ پر قادر ہوگا مثلاً قوت کا ہر ہر جزء دس دس حرکات پر قادر ہے اور قوت کے اجزاء دس ہی ہیں تو پوری قوت کا مجموعہ سو حرکات پر قادر ہوگا، اور جب ایسا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ پوری قوت جسمانیہ غیر متناہی آثار پر قادر نہیں ہو سکتی بلکہ متناہی آثار پر قادر ہوگی اس لئے کہ اس کا ہر ہر جزء دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ آثار کے مجموعہ متناہیہ پر قادر ہے یا مجموعہ غیر متناہیہ پر، دوسری صورت باطل ہے اس لئے کہ اگر اس کا ہر ہر جزء غیر متناہی آثار پر قادر ملنا جائے تو پوری قوت کا مجموعہ غیر متناہی سے زیادہ پر قادر ہوگا اسی وجہ سے کہ کل کی تاثیر جزء کی تاثیر سے زیادہ ہوتی ہے، پس غیر متناہی پر زیادتی لازم آئے گی جو کہ محال ہے اور جو مستلزم محال ہو وہ خود محال ہے لہذا ہر ہر جزء کا غیر متناہی پر قادر ہونا بھی محال ہے، پس پہلی صورت متعین ہو گئی کہ قوت کا ہر ہر جزء آثار متناہیہ پر قادر ہے پس تمام اجزاء کا مجموعہ بھی آثار متناہیہ پر ہی قادر ہوگا کیونکہ متناہی متناہی سے مل کر متناہی ہوتا ہے، پس یہ بات ثابت ہو گئی کہ قوت محرکہ جسمانیہ آثار متناہیہ پر قادر ہے غیر متناہیہ پر نہیں۔ لہذا کبریٰ ثابت ہو گیا کہ قوت جسمانیہ محرکہ آثار غیر متناہیہ پر قادر نہیں ہوتی۔

لان کل قوۃ جسمانیۃ ذکرناھا الخ شارح نے ذکرناہا سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قوت جسمانیہ سے مراد وہ قوت ہے جس کو ہم نے ذکر کیا ہے یعنی قوت جسمانیہ متشابہہ جو جسم بسیط کے اندر حلول کرنے والی اور اس کے انقسام سے منقسم ہونیوالی ہو کیونکہ یہی قوت جسم کے متجزی اور منقسم ہونیکی وجہ سے متجزی اور منقسم ہوتی ہے اجسام مرکبہ میں حلول کرنیوالی قوت ایسی نہیں ہوتی جیسا کہ ہم صفحہ ۴۷۷ پر مفصل بیان کر چکے ہیں۔

فھی قابلۃ للتجزی التجسم للتجزی الخ جسم کے ٹکڑے کرنے سے قوت کے بھی ٹکڑے ہو جاتے ہیں مثلاً اگر

کسی جسم کے دس ٹکڑے کئے جائیں تو جتنی قوت پورے جسم کے اندر ہے ہر ہر ٹکڑے میں اس قوت کا دسواں حصہ ہوگا۔
الیٰ اجزاء کل منہا قوۃ۔ یعنی قوت کے جو اجزاء ہوں گے ان اجزاء میں سے ہر ہر جزء کو بھی قوت ہی کہا جائے گا۔
یقوی علی شئی الخ شئے سے مراد اس جزء کا اثر یعنی حرکت ہے یعنی ہر ہر جزء کا جو اثر ہے اس کی نسبت پوری قوت کی طرف وہی ہوگی جو جسم کے ہر ہر جزء کی نسبت ہے پورے جسم کی طرف یعنی اگر جسم کے جزء کو پورے جسم کی طرف تنصیف کی نسبت حاصل ہے تو قوت کے جزء کے اثر کو بھی پوری قوت کے اثر کی طرف تنصیف ہی کی نسبت حاصل ہوگی یعنی یہ جزء اگر پورے جسم کا آدھا ہے تو اس کی قوت کا اثر بھی پوری قوت کے اثر کا آدھا ہوگا اور اگر جزء جسم کو کل جسم کی طرف تثلیث کی نسبت حاصل ہے تو جزء قوت کو بھی یہی نسبت ہوگی مثلاً جزءِ جسم اگر کلِ جسم کا ثلث ہے تو جزءِ قوت کا اثر بھی کلِ قوت کے اثر کا ثلث ہوگا اور اگر جزءِ جسم کلِ جسم کا ربع ہے تو جزءِ قوت کا اثر بھی کلِ قوت کے اثر کا ربع ہوگا وعلیٰ ہذا القیاس۔

والجملۃ تقوی علی مجموع تلک الاشیاء الخ۔ اور پوری قوت ان تمام اشیاء کے مجموعہ پر قادر ہوگی جن پر ایک ایک جزء قادر ہے یعنی اگر قوت کے مثلاً دس اجزاء کئے جائیں اور ہر ہر جزء حرکت کے دس دس چکروں پر قادر ہو تو پوری قوت سو چکروں پر قادر ہوگی، بہرحال کل کی تاثیر جزء کی تاثیر سے بڑھ کر ہوتی ہے۔

والا لکان الجزء الخ یعنی اگر قوت کا مجموعہ ان تمام اشیاء کے مجموعہ پر قادر نہ ہو تو دو ہی صورتیں ہیں یا تو مجموعہ اس کے مثل پر قادر ہوگا جس پر جزء قادر ہے یا اس سے کم پر قادر ہوگا صورتِ اولیٰ میں جزء کی تاثیر کا کل کی تاثیر کے مساوی ہونا لازم آئے گا اور دوسری صورت میں جزء کی تاثیر کا کل کی تاثیر سے بڑھکر ہونا لازم آئے گا اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں کیونکہ جزء ضعیف اور کل قوی ہوتا ہے اور ضعیف کی تاثیر کا قوی کے مساوی یا اس سے زائد ہونا محال ہے فافہم ۱۲

اذ لا تفاوت بین الجسمین الخ۔ اوپر جو یہ کہا گیا تھا کہ کل کی تاثیر کا جزء قوت کی تاثیر سے اکثر ہونا ضروری ہے اس کی دلیل بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ دو بسیط جسموں کے اندر حرکت کو قبول کرنے میں جو تفاوت ہوتا ہے وہ ان کی قوتِ محرکہ کے تفاوت کے اعتبار سے ہوتا ہے چھوٹا یا بڑا ہونے کے اعتبار سے نہیں ہوتا یعنی ایسا نہیں ہے کہ جسمِ اصغر کی حرکت کی رفتار کم اور جسم اکبر کی حرکت کی رفتار زیادہ ہوگی بلکہ جس جسم کی قوت محرکہ قوی ہے اس کی رفتار تیز ہوگی خواہ جسم چھوٹا ہی کیوں نہ ہو اور جس کی قوت محرکہ ضعیف ہوگی اس کی رفتار کم ہوگی خواہ وہ جسم بڑا ہی کیوں نہ ہو بہرحال دارومدار قوتِ محرکہ پر ہے اگر قوتِ محرکہ سے قطع نظر کرلی جائے تو دونوں جسم قبولِ حرکت میں برابر ہیں یا جسم کی مقدار کی زیادتی و کمی کا کوئی اثر نہیں ہوتا لہذا جب تمام اجزاء کے مجموعہ کی قوتِ محرکہ ہر ہر جزء کی قوت سے بڑھ کر ہے تو مجموعہ کی حرکات ہر ہر جزء کی حرکات سے بڑھ کر ہوں گی پس جب قوت کے دس اجزاء ہیں اور ہر ہر جزء دس دس چکروں پر قادر ہے تو مجموعۂ قوت سو چکروں پر قادر ہوگا فافہم۔

ومتیٰ کان کذٰلک الخ۔ اور جب ایسا ہے کہ قوت کا ایک ایک جزء ایک اثر پر قادر ہے اور تمام اجزاء کا مجموعہ ان آثار کے مجموعہ پر قادر ہے تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ قوت کا مجموعہ غیر متناہی آثار یعنی غیر متناہی حرکات پر قادر نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اس کے اجزاء میں سے کوئی ایک دو حال سے خالی نہیں یا تو حرکاتِ متناہیہ پر قادر ہوگا جو ایک مبدأ معین سے شروع ہوں گی یا حرکاتِ غیر متناہیہ کے مجموعہ پر قادر ہوگا احتمالِ ثانی باطل ہے اس لئے کہ اگر ایک جزء غیر متناہی حرکات پر قادر ہوگا تو مجموعۂ قوت کی تاثیر چونکہ ایک جزء کی تاثیر سے زائد ہوتی ہے اس لئے مجموعۂ قوت غیر متناہی سے زائد پر قادر ہوگا پس غیر متناہی پر زیادتی لازم آئے گی اور یہ بداہۃً باطل ہے اس لئے کہ کسی شئے پر جب زیادتی کی جائے تو مزید علیہ (جس پر زیادتی کی جائے) کا متناہی ہونا ضروری ہے کیونکہ جب کسی شئے کی انتہاء ہو گی تبھی تو اس پر زیادتی ہو سکے گی پس اگر غیر متناہی پر زیادتی کی جائے گی تو غیر متناہی کا مزید علیہ ہونے کی وجہ سے متناہی ہونا لازم آئے گا اور غیر متناہی کا متناہی ہونا محال ہے پس قوت کے جزء کا غیر متناہی حرکات پر قادر ہونا بھی محال ہو گیا اب دوسرا احتمال متعین ہو گیا کہ قوت کا جزء حرکاتِ متناہیہ پر قادر ہے جس سے آگے چل کر یہ ثابت کیا جائیگا کہ مجموعۂ قوت حرکاتِ غیر متناہیہ پر قادر نہیں ہے بلکہ متناہیہ پر قادر ہے جو کہ مقصود ہے۔

قیل لعلہ انما قیّدَ غیرَ المتناھی بالمتّسِقِ النظامِ لانّ الزیادۃَ علیٰ غیرِ المتناھی اذا لم یکنِ الانتظام مُتّسِقاً غیرُ مُستحیلۃٍ کالشُھورِ والسنینِ الماضیۃِ فانھما غیرُ متناھیینِ مع ان الشھورَ اکثرُ من السِنینَ وکذا حکمُ الاُلوفِ المتضاعفۃِ والمِاٰتِ المتضاعفۃِ الیٰ غیرِ النھایۃِ وتوضیحُہٗ ان المرادَ بکونِ غیرِ المتناھی مُتّسِقَ النظامِ اَن یکونَ امتداداً واحداً متصلاً فی نفسِہٖ ولا یلزمُ من اتّصالِ الزمانِ فی نفسِہٖ اتّصالُ الشھورِ والسنینَ لانھما لا یحصلانِ اِلّا باعتبارِ العددِ العارضِ للاجزاءِ المفروضۃِ للزمانِ فلا یتحقّقُ الاتصالُ والاتّساقُ وما قیلَ من انہٗ یَرِدُ علیہِ مالا یندفعُ عندہٗ وھو اَنّ الاتّساقَ لا یوجَدُ فی اجزاءِ الحرکۃِ اقولُ یمکنُ دفعُہٗ بان المطلوبَ موقوفٌ علیٰ اتّساقِ الحرکۃِ فی نفسِھا وھو حاصلٌ ولا ینافیہ عدمُ اتّساقِھا باعتبارِ العددِ العارضِ لاجزائِھا المفروضۃِ

ترجمہ کہا گیا شاید ماتن نے غیر متناہی کو جو متسق النظام (مرتب النظام کی قید) کے ساتھ مقید کیا ہے وہ اس وجہ سے کہ غیر متناہی پر زیادتی جب کہ انتظام مرتب نہ ہو محال نہیں ہے جیسا کہ گذشتہ مہینے اور سال اس لئے کہ یہ دونوں غیر متناہی ہیں باوجودیکہ مہینے سالوں سے زیادہ ہیں اور ایسے ہی ان ہزاروں کا حکم ہے جو زیادہ ہونے والے ہیں اور ان سینکڑوں کا حکم ہے جو زیادہ ہونے والے ہیں غیر نہایۃ تک اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ غیر متناہی کے مرتب النظام ہونے سے مراد یہ ہے کہ ایک لمبائی ہو جو اپنی ذات کے اعتبار سے متصل ہو اور زمانہ کے اپنی ذات کے اعتبار سے متصل ہونے سے مہینوں اور سالوں کا متصل ہونا لازم نہیں آتا۔

اس لئے کہ وہ دونوں نہیں حاصل ہوتے ہیں مگر اس عدد کے اعتبار سے جو زمانہ کے فرض کئے ہوئے اجزا کو عارض ہے اور اسوقت (یعنی عدد عارض کا اعتبار کرنے کے وقت) منفصل اور مرتب ہونا باقی نہیں رہتا ہے اور وہ بات جو کہی گئی یعنی یہ کہ اس پر وہ اعتراض وارد ہوتا ہے جو اس سے دفع نہیں ہوگا اور وہ یہ ہے کہ ترتب نظام اس وقت حرکت کے اجزا میں نہیں پایا جائے گا، میں کہتا ہوں اس کا دفع کرنا اس طرح ممکن ہے کہ مقصد حرکت کے بذاتِ خود مرتب ہونے پر موقوف ہے اور وہ حاصل ہے اور اس کے منافی نہیں ہے اسکا مرتب نہ ہونا اس عدد کے اعتبار سے جو حرکت کے اجزاء مفروضہ کو عارض ہے۔

تشریح قیل لعلہ انما قید الخ۔ اوپر کہا گیا تھا کہ غیر متناہی متسق النظام پر زیادتی محال ہے ماتن نے غیر متناہی کو متسق النظام کے ساتھ جو مقید کیا ہے شارح قدیم (علامہ میرک جنگی شارح قدیم لہدایۃ الحکمۃ) نے اس کی وجہ بیان کی ہے شارح اس کو نقل کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ غیر متناہی شئے دو طرح کی ہوتی ہے، ایک مُتَّسِقُ النظام دوسری غیر مُتَّسِقُ النِظام۔ مُتَّسِق اِتِّسَاق سے ماخوذ ہے جس کے معنی ترتیب دینا اور نظام کے معنی درست ہونا، ترتیب وار ہونا، متسق النظام کے معنی مُرَتَّبُ النِّظام یعنی جس کا نظام ترتیب وار چلنے والا ہو، غیر متناہی متسق النظام تو ایسے غیر متناہی کو کہا جائیگا جس کا سلسلہ ترتیب وار چل رہا ہو ایک کے بعد دوسرا پھر اس کے بعد تیسرا پھر چوتھا پھر پانچواں ہٰکذا الیٰ غیر النہایہ اور غیر متناہی غیر متسق النظام وہ ہے جس کا سلسلہ اور نظام مرتب نہ ہو، ماتن نے متسق النظام کی قید سے یہ بتلایا ہے کہ غیر متناہی پر زیادتی اسوقت محال ہوتی ہے جب کہ وہ متسق النظام ہو اور اگر غیر متناہی غیر مُرَتَّبُ النظام ہو تو اس پر زیادتی محال نہیں ہے۔

جیسا کہ شہور اور سنین ماضیہ (گذشتہ مہینے اور سال) ان دونوں کے سلسلے غیر متناہی ہیں کیونکہ زمانہ ازلی ہے اور شہور و سنین یہ زمانہ کے اجزا ہی ہوتے ہیں اس لئے زمانہ کے اندر گذشتہ مہینوں اور سالوں کی تعداد بھی غیر متناہی ہوگی حالانکہ مہینوں کی تعداد سالوں سے زیادہ ہے کیونکہ ایک سال بارہ مہینوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ تو دیکھئے سنین کا سلسلہ جو کہ غیر متناہی ہے شہور کا سلسلہ اس سے زیادہ ہو رہا ہے تو غیر متناہی پر زیادتی ہو رہی ہے مگر یہ محال نہیں ہے کیونکہ مہینے اور سال اگرچہ غیر متناہی ہیں مگر یہ مُتَّسِقُ النظام نہیں ہیں یعنی ان کا نظام مُرَتَّب نہیں ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کا نظام ایسا نہیں ہے کہ ایک سلسلہ تو ترتیب وار صرف سالوں کا غیر متناہی چلتا رہتا ہو ان کے درمیان کوئی مہینہ نہ آتا ہو اور ایک دوسرا سلسلہ ترتیب وار غیر متناہی صرف مہینوں کا چلتا ہو ان کے درمیان سنین نہ آتے ہوں بلکہ مہینے خود سالوں کے اندر داخل ہوتے ہیں اور سنین مہینوں پر مشتمل ہوتے ہیں تو زائد مزید علیہ کے اندر داخل ہو رہا ہے اسی طرح اُلُوف اور مِآت (ہزاروں اور سینکڑوں) کا حکم ہے کہ اعداد کے غیر متناہی ہونے کی وجہ سے اُلُوف اور مِآت (ہزار ہزار کے مجموعوں اور سَو سَو کے مجموعوں) کی تعداد بھی غیر متناہی ہے اس کے باوجود مآت۔ الوف سے زائد ہیں کیونکہ ایک اُلف دس مآت پر مشتمل ہوتا ہے یہاں بھی غیر متناہی پر زیادتی ہو رہی ہے مگر یہ بھی محال نہیں ہے کیونکہ الوف اور مآت بھی متسق النظام نہیں ہیں

یعنی ایسا نہیں ہے کہ ایک سلسلہ صرف الوف کا ترتیب وار چلتا ہو اس کے درمیان مآت نہ آتے ہوں اور دوسرا سلسلہ صرف مآت کا ترتیب وار چلتا ہو اس کے درمیان الوف نہ آتے ہوں بلکہ مآت خود الوف کے اندر داخل ہوتے ہیں اور الوف مآت پر مشتمل ہوتے ہیں بہرحال غیر متناہی پر زیادتی اسوقت محال ہے جبکہ وہ متسق النظام ہو اس لئے مصنف نے غیر متناہی کو متسق النظام کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے ،

لعلہ ۔ لعل حرف ترجی لانے میں اس طرف اشارہ ہے کہ ممکن ہے ماتن نے متسق النظام سے کوئی دوسرے معنی مراد لئے ہوں ،

الالوف المتضاعفۃ والمأت المتضاعفۃ :۔ الوف الف کی جمع بمعنی ہزار مآت مائۃ کی جمع بمعنی سَو۔

وتوضیحہ ان المراد الخ ۔ شارح قدیم کے کلام لعلہ انما قید الخ میں چونکہ ابہام تھا متسق النظام کی تفسیر نہیں کی گئی اس لئے شارح اس کی توضیح فرماتے ہیں اور یہ توضیح شارح جرزبانی کے کلام سے ماخوذ ہے فرماتے ہیں کہ غیر متناہی کے متسق النظام ہونے سے مراد یہ ہے کہ ایک لمبا سلسلہ ہو جو اپنی ذات کے اعتبار سے بالکل متصل اور لگاتار چلتا جارہا ہو ایک کے بعد دوسرا اس کے بعد تیسرا پھر چوتھا پھر پانچواں اسی طرح الیٰ غیر النہایہ چلتا رہے جیسا کہ ہم ابھی اس سے قبل ذکر کر چکے ہیں ،

ولا یلزم من اتصال الزمان الخ ۔ دفع دخل مقدر فرماتے ہیں اعتراض مقدر یہ ہے کہ زمانہ تو فی نفسہٖ متصل واحد ہوتا ہے زمانہ کے جو اجزاء مفروضہ ہیں جن کو لمحات اور آنات کہا جاتا ہے وہ ترتیب وار اتصالِ نظام کے ساتھ یکے بعد دیگرے آتے رہتے ہیں تو جب زمانہ متصل النظام ہے تو شہور اور سنین جو زمانہ ہی کے اجزاء ہیں ان کو بھی متصل النظام ہی ہونا چاہئے انھیں غیر متسق النظام کیوں کہا گیا ہے ، شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ زمانہ کے فی نفسہٖ متصل ہونے سے شہور اور سنین کا متصل ہونا لازم نہیں آتا اس لئے کہ شہور اور سنین کا اطلاق جو زمانہ پر ہوتا ہے وہ اس کی ذات کے اعتبار سے نہیں ہوتا کہ نفس زمانہ کو شہر اور سنۃ کہا جاتا ہو بلکہ زمانہ کے اجزاء مفروضہ کی تعداد کے اعتبار سے زمانہ کو مہینہ اور سال کہا جاتا ہے مثلاً زمانہ کے اجزاء ایام ہیں ان ایام کی تعداد کے اعتبار سے شہر اور سنۃ کا تحقق ہوگا کہ تیس دن کے مجموعہ کو مہینہ اور بارہ مہینوں کے مجموعہ کو یا ۳۶۰ ایام کے مجموعہ کو سال کہا جائے گا اور ظاہر ہے کہ اس اعتبار سے شہور اور سنین میں ترتب اور اتصال و اتساق باقی نہیں رہتا یعنی ایسا نہیں ہے کہ ایک سلسلہ صرف سنین کا ترتیب وار چلتا ہو اس کے درمیان شہور نہ آتے ہوں اور دوسرا سلسلہ ترتیب وار صرف شہور کا چلتا ہو اس کے اندر سنین نہ پائے جاتے ہوں بلکہ شہور سنین کے اندر ہی داخل ہیں اگر زمانہ کے اجزاء میں سے تیس تیس دن کے مجموعہ کا اعتبار کروگے تو ان کو شہور کہدیا جائیگا اور اگر بارہ بارہ مہینوں کے مجموعہ کا اعتبار کروگے تو ان کو سنین کہدیا جائے گا اس تقریر سے بخوبی معلوم ہوگیا کہ زمانہ کا جو اتصال ہے وہ اس کی ذات کے اعتبار سے ہے اور شہور اور سنین کا جو تحقق ہوتا ہے وہ اس عدد کے اعتبار سے ہے جو زمانہ کے اجزاء کو عارض ہوتا ہے اس لئے زمانہ کے

فی نفسہ اتصال واتساق کی وجہ سے شہور اور سنین کا متسق النظام ہونا لازم نہیں آئے گا۔ یہ تو غیر متسق النظام ہی رہیں گے۔ فافہم۔

وما قیل من انہ یرد علیہ الخ ۔ ایک اعتراض وجواب ذکر کرتے ہیں معترض نے بڑی قوت کے ساتھ کہا ہے کہ اس پر ایسا اعتراض وارد ہوتا ہے جو دفع نہیں ہوسکتا ہے اعتراض یہ ہے کہ شہور اور سنین کو آپ نے عدد عارض کا اعتبار کرتے ہوئے غیر متسق النظام کہا ہے پھر تو حرکت بھی متسق النظام نہیں ہوگی کیونکہ حرکت کے اجزاء کو بھی عدد عارض ہوتا ہے جیساکہ دس دس حرکتوں کا مجموعہ اور سو سو حرکتوں کا مجموعہ اس اعتبار سے حرکت کا نظام بھی متصل نہیں رہا کیونکہ دس کا مجموعہ سو کے مجموعہ کے اندر داخل ہے اور گفتگو حرکات کے متعلق ہی ہو رہی ہے جب حرکت متصل النظام نہیں رہی تو حرکات کے مجموعۂ غیر متناہیہ پر زیادتی محال نہیں ہوگی پس مصنف کا فیلزم الزیادۃ علی غیر المتناھی الخ کہنا صحیح نہیں ہوگا۔

اقول یمکن دفعہ الخ اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ یہاں پر جو گفتگو چل رہی ہے اور اس کا جو مقصد ہے کہ قوت کا مجموعہ حرکات غیر متناہیہ پر قادر نہیں ہوتا ہے اس مقصد کا اثبات تو صرف حرکت کے فی نفسہ متصل ہونے پر ہے عدد کے اعتبار سے متصل ہونے اور نہ ہونے پر نہیں ہے اس سے تو بالکل قطع نظر ہے کہ وہ عدد عارض کے اعتبار سے کیسی ہوتی ہے متصل یا غیر متصل، اور حرکت فی نفسہا متصل ہوتی ہی ہے کہ اس کے اجزاء ترتیب وار یکے بعد دیگرے متحقق ہوتے رہتے ہیں حصولِ مقصد کیلئے اتنا کافی ہے اب اگر وہ اپنے اجزاءِ مفروضہ کو عارض ہونیوالے عدد کے اعتبار سے غیر متسق ہو رہی ہے تو یہ اس کے فی نفسہا متصل ہونے کے منافی نہیں ہے کیونکہ متصل ہونا اپنی ذات کے اعتبار سے ہوا اور غیر متسق ہونا عدد عارض کے اعتبار سے ہوا پس اتساق اور عدم اتساق کی جہت بدل جانے کی وجہ سے ان میں منافات نہیں ہے پس جب حرکت فی نفسہا متصل النظام ہے اور غیر متناہی متصل النظام پر زیادتی محال ہوتی ہے تو حرکات کے مجموعۂ غیر متناہیہ پر بھی زیادتی محال ہوگی اس لئے مصنف کا فیلزمُ الزیادۃُ علی غیر المتناھی الخ کہنا صحیح ہے،

وقد یقال یمکنُ ان یکونَ المرادُ باتساق النظام عدمُ الانقطاع ونعنی بالزیادۃ علیٰ غیرِ المتناھی العدیمِ الانقطاعِ الزیادۃَ علیہ فی جھۃِ عدمِ تناھیہٖ وذٰلک لازمٌ فیما نحن فیہ لِفرضِ وُقوعِ التحریکینِ من مَبدأٍ واحدٍ ویکونُ ھٰذا القیدُ احترازًا عن الزیادۃ علی غیرِ المتناھی فی جھۃِ التناھی فانھا غیرُ مستحیلۃٍ بل واقعۃٌ کسِلسِلتَینِ من الحوادثِ الغیرِ المتناھیۃِ مُبتدأتَینِ من مَبدأینِ مختلفَینِ احدُھما من یومٍ والاٰخرُ من یومٍ اٰخرَ قبلَ ذٰلک الیوم او بعدَہٗ والدلیلُ علیٰ ھٰذا انّ المصنفَ لم یذکُر قیدَ کونِ الزیادۃِ فی جھۃِ عدمِ التناھی ولابُدَّ من ذِکرِہٖ لِما ذکرنا انَّ الزیادۃَ بدونہٖ غیرُ مستحیلۃٍ واَمّا الاتساقُ بمعنی الاتصالِ وانْ کانَ واجبَ الذکرِ ایضًا لِعدمِ الاستحالۃِ بدونہٖ اِلّا ان المصنفَ ترکَ ذِکرَہٗ لظھورِہٖ فی الحرکۃِ

ترجمہ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ ممکن ہے اتساقِ نظام سے مراد منقطع نہ ہونا ہو اور مراد لیا جائے لغیر الانقطاع دا لے

غیر متناہی پر زیادتی ہونے سے اس پر زیادتی ہونا اس کے غیر متناہی ہونے کی جہت میں، اور یہ بات اس چیز میں لازم آتی ہے جس میں ہم ہیں دو تحریکوں کے ایک مبدأ سے واقع ہونے کو فرض ہونے کی وجہ سے اور یہ قید اس زیادتی سے احتراز ہوگی جو غیر متناہی پر متناہی ہونے کی جہت میں ہوتی ہے اس لئے کہ یہ (زیادتی) محال نہیں ہے بلکہ واقع ہے جیسا کہ غیر متناہی حوادثات کے دو سلسلے جو دو مختلف مبدؤں سے شروع ہوتے ہوں ان میں سے ایک آج سے اور دوسرا دوسرے دن سے جو اس آج سے پہلے ہو یا اس کے بعد ہوا اور دلیل اس پر یہ ہے کہ مصنف نے متناہی نہ ہونے کی جہت میں زیادتی ہونے کی قید کو ذکر نہیں کیا حالانکہ اس کا ذکر کرنا ضروری تھا اسی وجہ سے جس کو ہم نے ذکر کیا ہے کہ زیادتی اس کے بغیر محال نہیں ہے اور بہر حال اتساق جو اتصال کے معنی میں ہے اگرچہ اس کا بھی ذکر کرنا واجب ہے اس کے بغیر محال نہ ہونے کی وجہ سے مگر مصنف نے اس کے ذکر کو چھوڑ دیا اس کے ظاہر ہونے کی وجہ سے حرکت میں۔

تشریح | وقد یقال یمکن ان یکون المراد الخ اتساقِ نظام کی ایک تفسیر تو گذر چکی ہے کہ اس سے مراد اتصالِ نظام اور ترتبِ نظام ہے ایک دوسری تفسیر شارح حرزبانی نے کی ہے جس کو شارح یہاں سے بیان کرتے ہیں کہ ممکن ہے اتساق نظام سے مراد عدم انقطاع (ختم نہ ہونا) ہو، اس وقت غیر متناہی متسق النظام کے معنی غیر متناہی غیر منقطع ہوں گے اور مطلب یہ ہوگا کہ غیر متناہی غیر منقطع پر زیادتی محال ہے یعنی ایسا غیر متناہی جو ماضی اور استقبال دونوں جانبوں میں غیر متناہی ہو تو وہ زمانۂ ماضی میں منقطع ہوا ہو اور نہ زمانۂ استقبال میں منقطع ہونیوالا ہو ایسے غیر متناہی پر کسی بھی جانب میں زیادتی نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر کسی جانب میں بھی زیادتی کی گئی تو مزید علیہ کے متناہی ہونے کیوجہ سے اس کا اسی جانب میں متناہی اور منقطع ہونا لازم آئے گا اور یہ خلافِ مفروض ہے کیونکہ اس کو دونوں جانبوں میں غیر منقطع مانا گیا ہے، اس قید سے غیر متناہی منقطع سے احتراز ہوگا یعنی غیر متناہی منقطع پر زیادتی محال نہیں ہوگی یعنی اگر کوئی غیر متناہی ایسا ہو کہ وہ جانب ماضی میں تو غیر متناہی ہو مگر جانب استقبال میں غیر متناہی نہ ہو بلکہ منقطع ہونیوالا ہو تو ایسے غیر متناہی پر جانب ماضی میں تو زیادتی نہیں ہو سکتی لیکن جانب استقبال میں جو کہ تناہی کی جہت ہے اس میں زیادتی ہو سکتی ہے کیونکہ یہاں مزید علیہ پہلے سے متناہی ہے یا اس کا برعکس ہو کہ وہ زمانۂ ماضی میں تو منقطع اور متناہی ہوا اور استقبال میں غیر متناہی ہو تو جانب ماضی میں زیادتی جائز ہے جانب استقبال میں نہیں کما لا یخفیٰ۔ ایسے غیر متناہی کو غیر متناہی منقطع کہا جاتا ہے کیونکہ یہ ایک جانب میں متناہی اور منقطع ہوتا ہے اور دوسری جانب میں غیر متناہی ہوتا ہے بہر حال ایسے غیر متناہی میں جانب عدم تناہی میں تو زیادتی محال ہوتی ہے جانب تناہی میں محال نہیں ہوتی۔

وذلک لان ما فیما نحن فیہ الخ کوئی اشکال کر سکتا ہے کہ ہو سکتا ہے مسئلہ مبحوث عنہا میں جو غیر متناہی پر زیادتی ہو رہی ہے وہ جانب تناہی میں ہو بس ماننے کا اس کو محال کہنا درست نہیں۔ شارح اس کو رد کرتے ہیں کہ جس مسئلہ میں ہم گفتگو کر رہے ہیں اس میں غیر متناہی پر زیادتی عدم تناہی کی جہت میں لازم آ رہی ہے ذلک سے اشارہ الزیادۃ علی غیر المتناہی فی جہۃ عدم التناہی کی طرف ہے یہاں عدم تناہی کی جہت میں زیادتی کس طرح

لازم آرہی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پوری قوت کی تحریک اور اس کے ایک جزء کی تحریک دونوں کا مبدأ واحد ہے کہ دونوں تحریکیں ساتھ ساتھ ازل ہی سے ہورہی ہیں اور ابد تک ہوتی رہیں گی جانب ماضی اور جانب استقبال دونوں میں غیر متناہی ہیں پس اگر پوری قوت کی تحریکات جزء کی تحریکات پر زائد ہوں گی خواہ ماضی میں زائد مانی جائیں یا استقبال میں تو غیر متناہی پر عدم تناہی کی جانب میں زیادتی لازم آئے گی اور یہ محال ہے ،

ویکون ھذا القید احترازاً الخ - جب اتساق نظام سے مراد عدم انقطاع ہے تو اس قید کی وجہ سے غیر متناہی منقطع سے احتراز ہو جائیگا اور کہا جائیگا کہ غیر متناہی منقطع پر تناہی اور انقطاع کی جانب میں زیادتی محال نہیں ہے بلکہ واقع ہے ، جیسا کہ حوادث غیر متناہیہ کے دو سلسلے فرض کئے جائیں جن کی ابتداء دو مختلف مبدأوں سے ہو مثلاً ایک سلسلہ کی ابتداء جمعہ کے دن سے ہو اور دوسرے سلسلہ کی اس سے ایک دن قبل جمعرات کے دن سے یا ایک دن بعد ہفتہ کے دن سے ہو اور یہ دونوں سلسلے جانب استقبال میں غیر متناہی چلے جارہے ہوں تو جانب استقبال میں تو یہ دونوں سلسلے غیر متناہی ہونے میں بالکل یکساں ہیں کوئی کم یا زیادہ نہیں ہے لیکن جانب ماضی اور جانب ابتداء میں کیونکہ ان دونوں کے مبدأ مختلف ہیں اس لئے ایک کم ہے دوسرا زیادہ ہے مثلاً جمعرات سے شروع ہونیوالا سلسلہ جمعہ سے شروع ہونیوالے سلسلہ سے زائد ہے یا جمعہ سے شروع ہونیوالا سلسلہ ہفتہ سے شروع ہونیوالے سلسلہ پر زائد ہے تو دیکھو یہ دونوں سلسلے جانب استقبال میں غیر متناہی ہیں پھر بھی ایک سلسلہ دوسرے پر زیادہ ہورہا ہے تو غیر متناہی پر زیادتی ہورہی ہے مگر چونکہ یہ زیادتی جانب تناہی میں ہے نہ کہ عدم تناہی میں اس لئے درست ہے کما لا یخفی علی من لہ ادنی تفہم۔

والدلیل علی ھذا ان المصنف الخ اتساق نظام سے مراد عدم انقطاع ہونے کی دلیل بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے عدم تناہی کی جہت میں زیادتی کے محال ہونے کی قید کو ذکر نہیں کیا حالانکہ اس قید کا ذکر کرنا ضروری تھا کیونکہ ابھی معلوم ہوچکا ہے کہ تناہی کی جہت میں زیادتی محال نہیں ہوتی اس لئے مصنف کے کلام میں اتساق نظام کو عدم انقطاع پر محمول کرنا ضروری ہے تاکہ مصنف کا کلام درست ہوجائے پس مصنف کے کلام کو درست کرنے کیلئے اتساق نظام سے مراد عدم انقطاع لینا ضروری ہے ۔

واما الاتساق بمعنی الاتصال الخ - ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ جب اتساق نظام کو عدم انقطاع پر محمول کرلیا جائے گا تو پھر اتصال نظام اور ترتب نظام کی قید رہ جائے گی حالانکہ اس قید کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ اس سے قبل شہور اور سنین والے مسئلہ سے واضح ہوچکا ہے کہ بغیر اتصال نظام کے زیادتی علی غیر المتناہی محال نہیں ہوتی ، شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ اگرچہ اتصال اور ترتب نظام کی قید کا ذکر کرنا بھی ضروری تھا مگر مصنف نے اس کو اس لئے ترک کردیا کہ یہاں پر جو مبحوث عنہا مسئلہ ہے وہ فلک کی حرکت کا ہے اور فلک کی حرکت کے نظام کا متصل اور مرتب ہونا بالکل ظاہر و باہر ہے تو اس کے ظاہر ہونیکی وجہ سے اس قید کے ذکر کی ضرورت محسوس نہیں کی۔

اقول زیادۃ غیر متناہٍ علی غیر متناہٍ انما یستحیل اذا کانا امتدادین مبدأ ھما واحدٌ

فانَّ لم يكونا امتدادين كاعدادِ الشهورِ والسنين او لم يكن مبدأُهما واحداً كما اذا اُعتُبِرَ خطٌّ غيرُ متناهٍ مبدأُهُ وسطُ خطٍّ كذلك فلا استحالةَ في الزيادةِ المذكورةِ ولا يبعُدُ اَنْ يكونَ قولُهُ المتسقُ النظامُ اشارةً الى هٰذين القيدين وقد يُقال لا نسلم انّ التفاوتَ واقعٌ في الطرفِ المقابلِ للمبدأ المفروضِ حتى يلزَمَ المحالُ لِمَ لا يجوز ان يقع التفاوتُ في الخلالِ لاختلافِ الحركتين في السرعةِ والبطوءِ فعُلِمَ انّ الجزء يقوىٰ على جملةٍ متناهيةٍ والجزء الاخرُ مثلُهُ فالمجموعُ لا يقوىٰ على غيرِ المتناهي لانّ انضمامَ المتناهي الى المتناهي بمرّاتٍ متناهيةٍ لا يوجبُ اللاتناهي وانما كانت مراتبُ الانضمامِ متناهيةً لانّ القسمةَ الخارجيةَ الممكنةَ للجسمِ متناهيةٌ وما قيل مِنْ انَّ الجسمَ قابلٌ للقسمةِ الى غيرِ النهايةِ فقد سبق تحقيقُهُ على وجهٍ لا ينافي ما ذكرناهُ فثبتَ انَّ كلَّ ما يقوىٰ عليه القوةُ الجسمانيةُ مِنَ الحركاتِ فهو متناهٍ

ترجمہ میں کہتا ہوں کہ غیر متناہی کی زیادتی غیر متناہی پر اس وقت محال ہے جب کہ دونوں ایسے امتداد ہوں جن کا مبدأ ایک ہو پس اگر وہ دونوں دو امتداد نہ ہوں جیسے مہینوں اور سالوں کے اعداد یا دونوں کا مبدأ ایک نہ ہو جیسا کہ جب اعتبار کیا جائے ایسے خط غیر متناہی کا جس کا مبدأ اسی طرح کے (غیر متناہی) خط کے بیچ کا حصہ ہو پس مذکورہ زیادتی میں کوئی محال بات نہیں ہے اور یہ بعید نہیں کہ مصنف کے قول المتسق النظام سے ان دونوں قیدوں کی طرف اشارہ ہو اور کبھی کہا جاتا ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ (زیادتی اور کمی کا) فرق فرض کئے گئے مبدأ کے سامنے والے کنارہ میں واقع ہو یہاں تک کہ محال لازم آئے یہ کیوں نہیں جائز ہے کہ فرق درمیان میں واقع ہو جائے دونوں حرکتوں کے تیز رفتاری اور سست رفتاری میں مختلف ہونے کی وجہ سے پس معلوم ہو گیا کہ جزو مجموعۂ متناہیہ پر قدرت رکھتا ہے اور دوسرا جزو بھی اسی جیسا ہے پس مجموعہ نہیں قادر ہوگا غیر متناہی پر اس لئے کہ متناہی کا متناہی کی طرف متناہی مراتب کیساتھ ملنا لاتناہی کو واجب نہیں کرتا ہے اور ملنے کے مراتب متناہی اس وجہ سے ہیں کہ جسم کیلئے جو تقسیم خارجی ممکن ہے وہ متناہی ہوتی ہے اور وہ بات جو کہی گئی ہے کہ جسم تقسیم کو غیر نہایہ تک قبول کرتا ہے تو اس کی تحقیق ایسے طور پر پہلے گزر چکی ہے جو ہمارے یہاں ذکر کردہ کلام کے منافی نہیں ہے پس یہ ثابت ہو گیا کہ ہر وہ شے جس پر قوت جسمانیہ قادر ہے یعنی حرکات پر پس وہ متناہی ہے،

تشریح اقول زیادۃ غیر متناہٍ علیٰ غیر متناہٍ الخ۔ شارح فرماتے ہیں کہ اصل بات یہ ہے کہ غیر متناہی پر غیر متناہی کی زیادتی دو شرطوں کے ساتھ محال ہوتی ہے ایک تو یہ کہ دونوں امتدادین ہوں یعنی دونوں کا سلسلہ ترتیب وار اتصال نظام کے ساتھ دراز ہو رہا ہو گویا شارح نے امتداد سے مراد اتصال نظام لیا ہے۔ اور دوسری شرط یہ ہے کہ دونوں کا مبدأ واحد ہو دونوں کا آغاز ایک ساتھ ہوا ہو یعنی ان دونوں میں کسی طرف بھی انقطاع نہ ہو گویا اتحاد مبدأ سے مراد شارح نے عدم انقطاع لیا ہے خلاصہ یہ ہوا کہ غیر متناہی متصل النظام

بھی ہو اور غیر منقطع بھی ہو، ان دونوں میں سے ایک شرط بھی مفقود ہو جائے تو زیادتی محال نہیں ہوگی مثلاً اگر وہ دونوں امتدادین نہ ہوں یعنی متصل النظام نہ ہوں تو ایک دوسرے پر زائد ہو سکتا ہے جیسے شہور اور سنین کے اعداد کا سلسلہ غیر متناہی ہے مگر شہور کا سلسلہ سنین کے سلسلہ سے زائد ہو رہا ہے وہ اسی لئے کہ امتداد (اتصال و اتساق) والی شرط مفقود ہے جیسا کہ صلے ۴۸۱ پر آپ تفصیل سے پڑھ چکے ہیں کہ ان میں اتساقِ نظام نہیں ہے یا ان دونوں کا مبدأ واحد نہ ہو جیسے کہ ایک خط غیر متناہی مانا جائے اور اس کے کہیں بھی بیچ کے حصہ سے دوسرا خط غیر متناہی مانا جائے تکذا

مبدأ ——————— الی غیر النہایہ

الی غیر النہایہ ——————— الی غیر النہایہ

تو ایک خط غیر متناہی دوسرے خط غیر متناہی سے زائد ہوگا مثال مذکور میں نیچے والا خط غیر متناہی اوپر والے خط غیر متناہی عہ سے زائد ہے اور یہ زیادتی محال نہیں ہے اس لئے کہ دونوں کے مبدأ کے واحد ہونے کی شرط مفقود ہے ان دونوں کا مبدأ مختلف ہے دونوں خطوں کا آغاز ایک ساتھ نہیں ہے دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ اوپر والا خط غیر منقطع نہیں ہے بلکہ منقطع ہے دیکھو اوپر والا خط جانب ماضی میں منقطع ہے پس عدم انقطاع والی شرط نہیں پائی گئی اس لئے اس پر زیادتی درست ہو رہی ہے فافہم۔

ولا یبعد ان یکون قولہٗ المتسق النظام الخ۔ اتساقِ نظام کی دو تفسیریں گذر چکی ہیں ایک اتصال و ترتیب نظام دوسری عدم انقطاع مگر ان دونوں تفسیروں میں نقص ہے اس لئے کہ اگر اتصال نظام مراد لیا جائے تو عدم انقطاع کی قید متروک ہو جاتی ہے حالانکہ اس قید کا ہونا ضروری ہے اور اگر عدم انقطاع مراد لیا جائے تو اتصالِ نظام کی قید رہ جاتی ہے حالانکہ اس کا ہونا بھی ضروری ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے اس لئے شارح یہاں سے گویا تیسری تفسیر کرتے ہیں کہ یہ بات بعید نہیں ہے کہ اتساقِ نظام سے دونوں ہی قیدوں کی طرف اشارہ ہوا اور مطلب یہ ہو کہ غیر متناہی متصل النظام غیر منقطع پر زیادتی محال ہے غیر متناہی غیر متصل النظام یا غیر متناہی غیر منقطع پر زیادتی محال نہیں ہے اس صورت میں کوئی قید متروک نہیں ہوگی۔

وقد یقال لا نسلم ان التفاوت الخ۔ ماتن نے "لذا خلف" کہکر غیر متناہی پر زیادتی کو جو محال بتایا ہے اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ غیر متناہی پر زیادتی مبدأ مفروض کے طرف مقابل ہی میں تو محال ہوتی ہے یعنی ایک سلسلۂ غیر متناہی کا دوسرے سلسلۂ غیر متناہی سے زیادہ ہونا اسی وقت تو محال ہوتا ہے جبکہ کمی زیادتی کا فرق اطراف میں واقع ہو مثلاً ابتدا میں یا انتہا میں کمی زیادتی ہو رہی ہو کیونکہ جس سلسلہ پر بھی زیادتی ہوگی اس کا مزید علیہ ہونے کی وجہ سے متناہی ہونا لازم آئیگا اور ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ کمی زیادتی کا تفاوت اطراف میں ہے ہم تو یہ کہتے ہیں کہ کمی زیادتی کا فرق درمیان میں بھی واقع ہو سکتا ہے دونوں جانب میں تو دونوں سلسلے غیر متناہی ہونے میں برابر رہیں

عہ اوپر والے خط کو جو غیر متناہی کہا گیا ہے یہ جانب استقبال کے اعتبار سے ہے یہ غیر متناہی منقطع ہے کہ ایک جانب میں منقطع اور متناہی ہے اور دوسری جانب میں غیر متناہی ہے جیسا کہ صلے ۴۸۴ پر بتلایا جا چکا ہے۔

البتہ حرکت کے سریعہ اور بطیئہ ہونے کی وجہ سے درمیان میں تفاوت ہو جائے مثلاً پوری قوت کی حرکت سریعہ ہو اور اس کے ایک جزء کی حرکت بطیئہ ہو تو کل اور جزء کی حرکت کا سلسلہ دونوں جانب میں تو غیر متناہی ہونے میں برابر ہوگا مگر کل کی حرکت کے سریعہ ہونے کی وجہ سے اس کی حرکات زیادہ ہونگی اور جزء کی حرکت کے بطیئہ ہونے کی وجہ سے اس کی حرکات کم ہوں گی تو دیکھو ایک غیر متناہی سلسلہ دوسرے غیر متناہی سلسلہ سے زائد ہو رہا ہے اور یہ محال نہیں ہے کیونکہ اس میں کسی بھی سلسلہ کا متناہی ہونا لازم نہیں آتا پس مصنف کا یہ کہنا کہ غیر متناہی پر زیادتی محال ہے درست نہیں۔

فعلم ان الجزء یقوی علی جملۃ متناھیۃ الخ ص ۴۷۸ پر بتایا گیا تھا کہ قوت کے اجزاء میں سے کوئی ایک جزء دو حال سے خالی نہیں یا تو حرکات متناہیہ پر قادر ہوگا یا حرکات غیر متناہیہ پر احتمال ثانی باطل ہے جس کی دلیل وہیں پر مذکور ہے پس دوسرا احتمال متعین ہوگیا کہ قوت کا جزء حرکات متناہیہ پر قادر ہے، متن کی عبارت ہذا میں اسی احتمال ثانی کے تعین کو ذکر کیا گیا ہے کہ جب احتمال اول باطل ہوگیا تو یہ بات معلوم و متعین ہوگئی کہ قوت کا جزء حرکات متناہیہ کے مجموعہ پر قادر ہے۔ آگے فرماتے ہیں والجزء الآخر مثلہ یعنی قوت کے جتنے بھی اجزاء ہیں وہ سب بھی اسی طرح کے ہوں گے کہ حرکات متناہیہ پر قادر ہوں گے پس جب قوت کا ہر ہر جزء حرکات متناہیہ پر قادر ہے تو مجموعۂ قوت بھی حرکات متناہیہ ہی پر قادر ہوگا کیونکہ متناہی کو جب متناہی کے ساتھ متناہی مرتبہ ملایا جائے تو مجموعہ بھی متناہی ہوتا ہے،

وانما کانت مرات الانضمام الخ۔ کوئی یہ شبہ کر سکتا ہے کہ اگر متناہی کو متناہی کے ساتھ متناہی مرتبہ ملایا جائے تب تو مجموعہ بھی متناہی ہوتا ہے لیکن اگر متناہی کو متناہی کے ساتھ غیر متناہی مرتبہ ملایا جائے یعنی اشیاء متناہیہ منضمہ کی تعداد اگر غیر متناہی ہو تو ان کا مجموعہ تو غیر متناہی ہوگا تو ہو سکتا ہے یہاں بھی قوت کے اجزاء کی تعداد غیر متناہی ہو تو قوت کا ہر ہر جزء اگرچہ حرکات متناہیہ پر قادر ہے مگر اجزاء کی تعداد چونکہ غیر متناہی ہے اس لئے یہاں متناہی کا متناہی کے ساتھ انضمام غیر متناہی مراتب کے ساتھ ہوگا پس مجموعۂ قوت کی حرکات غیر متناہیہ ہوں گی نہ کہ متناہیہ۔ شارح اس شبہ کو دور کرتے ہیں کہ یہاں پر انضمام کے مراتب متناہی ہیں یعنی قوت جسمانیہ کے اجزاء کی تعداد متناہی ہے اس لئے کہ جسم کی جب خارج کے اعتبار سے تقسیم کی جاتی ہے تو وہ متناہی ہوتی ہے یعنی خارج میں اس کے اجزاء متناہی ہوتے ہیں لہذا قوت جسمانیہ کے اجزاء بھی خارج کے اعتبار سے متناہی ہوں۔ خواہ دس ہوں یا بیس یا سو ہوں یا اس سے کم و بیش، پس متناہی کا متناہی کے ساتھ انضمام متناہی مرتبہ ہوگا اسلئے مجموعہ بھی متناہی رہے گا۔

وما قیل من ان الجسم قابل الخ ایک اشکال اور اس کا جواب ذکر کرتے ہیں اشکال یہ ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک تو جسم تقسیم کو الیٰ غیر النہایہ قبول کرتا ہے تقسیم کا سلسلہ کہیں جا کر رکتا نہیں ہے کیونکہ اگر تقسیم کا سلسلہ بند ہو جائے آگے تقسیم کو قبول نہ کرے تو جزء لا یتجزیٰ کا وجود لازم آئے گا جو کہ فلاسفہ کے نزدیک باطل ہے کما فصل علی ص ۱۷ تا ۵ توجب جسم تقسیم کو الیٰ غیر النہایہ قبول کرتا ہے تو قوت جسمانیہ بھی تقسیم کو الیٰ غیر النہایہ قبول کرے گی اور اس کے اجزاء بھی غیر متناہی ہوں گے پس متناہی کا انضمام متناہی کے ساتھ غیر متناہی مراتب کے ساتھ ہوگا اور اس سے

مجموعہ کا بھی غیر متناہی ہونا لازم آئے گا ،

فقد سبق تحقیقہ الخ شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس کی تحقیق ایسے طور پر گذر چکی ہے کہ وہ ہمارے ذکر کردہ کلام کے منافی نہیں ہے چنانچہ صنا۱۱ پر ولایتوھم الخ کے تحت وہ تحقیق ایک اعتراض اور جواب کے ضمن میں گذری ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ فلاسفہ کا کہنا کہ جسم قابل للانقسام الی غیر النہایہ ہوتا ہے وہ عقل کے اعتبار سے ہے یعنی جسم کے اندر عقلی طور پر انقسام کا سلسلہ الی غیر النہایہ چلتا رہتا ہے التقسیم لاتقف عند حد باعتبار العقل ورنہ خارج کے اعتبار سے تو جسم کی تقسیم متناہی ہوتی ہے اور تقسیم کرنے کے بعد جو اجزاء خارج میں پائے جاتے ہیں وہ متناہی ہوتے ہیں شارح نے اسی وجہ سے لان القسمۃ الخارجیۃ الخ میں تقسیم کو خارجیہ کے ساتھ مقید کیا ہے پس جسم کا تقسیم الی غیر النہایہ کو قبول کرنا وجود عقلی اور ذہنی اعتبار سے ہے اور اس کی تقسیم کا متناہی ہونا وجود خارجی کے اعتبار سے ہے اس لئے ان دونوں باتوں میں کوئی منافات نہیں مزید تفصیل صنا۱۱ پر ملاحظہ کرلی جائے ،

فثبت ان کل ما یقوی الخ جب یہ ثابت ہوگیا کہ قوت جسمانیہ کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء حرکات متناہیہ پر قادر ہے اور متناہی کا انضمام متناہی کے ساتھ متناہی مراتب کے ساتھ تناہی کو ثابت کرتا ہے تو اس سے یہ ثابت ہوگا کہ پوری قوت جسمانیہ جن حرکات پر قادر ہوگی وہ حرکات متناہیہ ہوں گی پس اس فصل کا مقصود ثابت ہوگیا کہ فلک کی قوت محرکہ قوت جسمانیہ نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ یہ تو حرکات متناہیہ پر قدرت رکھتی ہے اور فلک کی حرکت چونکہ دائمہ[عہ] ہے اس لئے اسکو ایسی قوت محرکہ چاہئے جو غیر متناہی حرکات پر قدرت رکھتی ہو اور وہ قوت مجردہ ہی ہوسکتی ہے پس یہ ثابت ہوگیا کہ فلک کی قوت محرکہ قوت مجردہ عن المادہ ہے ۔

فصل فی اَنَّ المحرّکَ القریبَ ای بلا واسطۃٍ مُحرِّکٍ اٰخرَ للفلکِ قوۃٌ جسمانیۃٌ نسبتُہا الی الفلکِ کنسبۃِ الخیالِ الینا فی اَنَّ کُلّاً منہما محلٌّ لِارتسامِ الصورۃِ الجزئیۃِ اِلّا اَنّ الخیالَ مختصٌّ بالدماغِ وھی ساریۃٌ فی جِرمِ الفلکِ لبساطتہٖ وعدمِ رُجحانِ بعضِ اجزائہٖ علیٰ بعضٍ فی المحلیّۃ وتسمّٰی نفساً مُنطبعۃً واعلم انہم اختلفوا فی مُحرِّکاتِ الافلاکِ الجزئیۃِ للکواکبِ السبعۃِ السیارۃِ فذھبَ فریقٌ الیٰ اَنَّ کُلَّ کوکبٍ منہا نُزِّلَ مع افلاکہٖ منزلۃَ حیوانٍ واحدٍ ذی نفسٍ واحدۃٍ تتعلقُ بالکواکبِ اوّلاً وتعلّقہا بافلاکہٖ بواسطۃِ الکواکبِ بعد ذٰلک کما یتعلق نفسُ الحیوانِ بقلبہٖ اوّلاً وباعضائہٖ الباقیۃِ بعد ذٰلک بتوسّطہٖ فالقوۃُ المحرکۃُ مُنبعِثۃٌ عن الکوکبِ الذی ھو کالقلبِ فی افلاکہٖ التی ھی کالجوارحِ والاعضاءِ الباقیۃِ وعلیٰ ھٰذا یکون النفوسُ الفلکیۃُ تسعاً اثنانِ للفلکِ الاعظمِ وفلکِ البروجِ وسبعٌ للسیّاراتِ وافلاکہا وذھبَ الشیخ ومن تبعہٗ الیٰ اَنَّ کُلَّ فلکٍ من الافلاکِ المذکورۃِ ذو نفسٍ مُحرِّکۃٍ ایاہ وکذٰلک کُلُّ کوکبٍ وقد اَثبتُوا للکواکبِ ایضاً حرکاتٍ وضعیۃً علیٰ انفسہا فعددُ النفوسِ المحرکۃِ علیٰ ھٰذا الرأی عددُ الافلاکِ والکواکبِ جمیعاً

[عہ] اور چونکہ دوام حرکت ۔۔۔ فلک اعظم کے لئے ہے کما علم علی صـ۴۵۹ اس لئے قوت محرکہ کا مجردہ ہونا بھی فلک اعظم ہی کیلئے ثابت ہوگا پس دعوی عام اور دلیل خاص ہوا ۱۲

ترجمہ یہ فصل اس بیان میں ہے کہ فلک کے لئے محرک قریب یعنی بغیر کسی دوسرے محرک کے واسطے کے محرک قوتِ جسمانیہ ہے جس کی نسبت فلک کی طرف ایسی ہے جیسی ہماری طرف خیال کی نسبت ہے اس بارے میں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک صورت جزئیہ کے نقش ہونے کا محل ہے مگر بیشک خیال دماغ کے ساتھ مخصوص ہے اور یہ (فلک کی قوتِ محرکہ قریبہ) فلک کے (پورے) جسم کے اندر سرایت کرنے والی ہے اس (فلک) کے بسیط ہونے کی وجہ سے اور اس کے بعض اجزاء کے بعض اجزاء پر محل بننے میں راجح نہ ہونیکی وجہ سے اور اس (قوتِ محرکہ) کا نام نفسِ منطبعہ رکھا جاتا ہے اور یہ جان لے کہ فلاسفہ نے سات چلنے والے ستاروں کے افلاکِ جزئیہ کو حرکت کرانے والی اشیاء کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے پس ایک فریق تو اس طرف گیا ہے کہ ان (ستاروں) میں سے ہر ستارہ جو اپنے فلک کے ساتھ ایک حیوان کے درجہ میں اتار لیا گیا ہے وہ ایک نفس والا ہے جو اولاً ستاروں کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اس کا تعلق کوکب کے افلاک کے ساتھ کوکب کے واسطہ سے اس کے بعد ہوتا ہے جیسا کہ حیوان کا نفس اولاً اس کے قلب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اس کے باقی اعضاء کے ساتھ اس کے بعد (متعلق ہوتا ہے) اس (قلب) کے واسطے سے پس قوتِ محرکہ اس ستارے سے ظاہر ہوتی ہے جو کہ قلب کی طرح ہے اس (کوکب) کے افلاک میں جو کہ وہ (افلاک) باقی جوارح واعضاء کی طرح ہیں اور اس بناء پر نفوسِ فلکیہ نو ہوں گے دو (نفس) تو فلکِ اعظم اور فلک البروج کیلئے اور سات (نفوس) چلنے والے ستاروں اور ان کے افلاک کیلئے اور شیخ اور ان کے متبعین اس طرف گئے ہیں کہ ہر فلک افلاکِ مذکورہ میں سے ایک نفس والا ہے جو اس کو حرکت دیتا ہے اور ایسے ہی ہر ستارہ اور انھوں نے ستاروں کیلئے بھی ان کی ذاتوں پر حرکاتِ وضعیہ کو ثابت کیا ہے پس حرکت دینے والے نفوس کی تعداد اس رائے پر افلاک اور ستاروں کے مجموعہ کی تعداد (کے مطابق) ہوگی۔

تشریح فصل فی ان المحرک القریب الخ فصل سابق کے شروع میں ص۴۷۶ پر بتلایا گیا تھا کہ فلک کیلئے دو قوتِ محرکہ ہیں ایک بعیدہ دوسری قریبہ قوت محرکہ بعیدہ تو مجردہ عن المادہ ہوتی ہے جس کا بیان گذر چکا اور قوت محرکہ قریبہ قوت جسمانیہ ہے جس کو فصل ہذا میں بیان کرتے ہیں، قوت محرکہ بعیدہ قوت محرکہ قریبہ کے واسطے سے فلک کو حرکت کراتی ہے قوت محرکہ قریبہ اور فلک کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہوتا اسلئے شارح نے تفسیر کی ہے ای بلا واسطۃ محرکٍ اٰخر۔

نسبتها الی الفلک کنسبۃ الخیال الینا الخ قوت جسمانیہ کا تعلق فلک کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ ہمارے ساتھ قوتِ خیالیہ کا تعلق ہوتا ہے اور مشابہت اس بات میں ہے کہ جس طرح ہمارے اعضاء وجوارح سے کوئی فعل اختیاری جزئی صادر ہوتا ہے تو اولاً اس فعلِ جزئی کی صورت جزئیہ ہمارے خیال میں نقش ہوتی ہے یعنی ہم اس کا تصور کرتے ہیں اس کے بعد اس کا ہم سے صدور ہوتا ہے اسی طرح فلک سے جو حرکتِ جزئیہ صادر ہوتی ہے اولاً اس کی صورت جزئیہ فلک کی قوتِ محرکہ جسمانیہ میں نقش ہو جاتی ہے پھر اس سے اس حرکتِ جزئیہ کا صدور ہوتا ہے مگر فلک کی قوتِ جسمانیہ اور ہماری قوتِ خیالیہ میں فرق یہ ہے کہ ہماری قوتِ خیالیہ پورے بدن کے اندر پھیلی ہوئی نہیں ہے

بلکہ صرف دماغ کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے اور دماغ کے بھی مقدم حصہ میں رکھی ہوئی ہے اور فلک کی قوت محرکہ جسمانیہ فلک کے پورے جسم کے اندر سرایت کئے ہوئے ہوتی ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ فلک چونکہ بسیط ہوتا ہے اور بسیط کے متعلق آپ صفحہ ۲۹۲ پر پڑھ چکے ہیں کہ وہ مختلف الطبائع اجزاء سے مرکب نہیں ہوتا یعنی اس کے تمام اجزاء مفروضہ کی طبیعتیں واحد ہوتی ہیں کسی بھی جزء کو دوسرے جزء پر کسی چیز کا محل وغیرہ بننے میں کوئی ترجیح نہیں ہوتی سب اجزاء اس سلسلہ میں برابر ہوتے ہیں پس اگر فلک کے کسی جزء کو قوت جسمانیہ کا محل بنایا جائے تو فلک کی اس جزء کی طبیعت دوسرے اجزاء کی طبیعتوں سے مختلف ہو جائے گی اور فلک کے اس جزء کو دوسرے جزء پر قوت جسمانیہ کا محل بننے میں ترجیح دینا لازم آئے گا اور یہ فلک کی بساطت کے منافی ہے اس لئے قوت جسمانیہ فلک کے پورے جسم کے اندر پھیلی ہوئی اور سرایت کئے ہوئے ہوتی ہے کسی جزء خاص کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتی فافہم ۔

وتسمیٰ نفسًا منطبعۃً ۔ اور اس قوت محرکہ قریبہ کا نام نفس منطبعہ رکھا جاتا ہے انطباع کے معنی نقش ہونے اور چھپنے کے آتے ہیں کیونکہ حرکات جزئیہ کی صُوَرِ جزئیہ اس قوت کے اندر نقش ہوتی اور چھپتی ہیں اس لئے اسکو نفس منطبعہ کہا جاتا ہے ۔

واعلم انہم اختلفوا الخ ۔ جو قوتیں افلاک کو متحرک کرتی ہیں ان کو محرکات افلاک کہا جاتا ہے اور انھیں کو فلاسفہ نفوس فلکیہ سے تعبیر کرتے ہیں، نفوس فلکیہ یا محرکاتُ الافلاک کی تعداد کتنی ہے اس میں فلاسفہ کا اختلاف ہے شارح عبارت ہذا سے اسی اختلاف کو بیان کرتے ہیں اختلاف کی تشریح سے قبل بطور تمہید کے یہ جاننا چاہئے کہ افلاک نو ہیں سات افلاک تو ایسے ہیں جن میں کواکب سبعہ سیارہ پائے جاتے ہیں کواکب سیارہ (چلنے والے ستارے) سات ہیں، قمر، عطارد، زہرہ، شمس، مریخ، مشتری، زحل، فلک اول (جس کو آسمان دنیا بھی کہتے ہیں) میں قمر، فلک ثانی میں عطارد، فلک ثالث میں زہرہ، فلک رابع میں شمس، فلک خامس میں مریخ، فلک سادس میں مشتری فلک سابع میں زحل ہے، ان ساتوں افلاک کے اوپر فلاسفہ کے یہاں دو فلک اور ہیں چنانچہ آٹھویں فلک کو وہ لوگ فلک البروج اور فلک الثوابت کہتے ہیں اور نویں فلک کو فلک اعظم اور فلک الافلاک کہا جاتا ہے اور فلاسفہ کا کہنا یہ ہے کہ فلک البروج اور فلک اعظم یہ دو فلک وہی ہیں جن کو اہل شرع کرسی اور عرش سے تعبیر کرتے ہیں، فلک ثامن یعنی فلک البروج کواکب سیارہ سے خالی ہوتا ہے البتہ اس کے اندر کواکب ثوابت پائے جاتے ہیں جو ایک جگہ ٹھہرے رہتے ہیں چلتے نہیں، اسی لئے اس کو فلک الثوابت کہتے ہیں اور اس کو فلک البروج اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس فلک کے اندر بارہ بُروج ہیں بُروج بُرج کی جمع ہے جس کے معنی بڑا محل اس فلک کے اندر کواکب ثوابت کے ٹھہرنے کیلئے محل اور مقامات ہیں انھیں کو بروج کہتے ہیں، دراصل فلاسفہ نے اس فلک کو بارہ حصوں پر تقسیم کر دیا ہے ہر حصہ میں ثوابت ستارے اپنے اپنے مقام میں مستقل مقیم رہتے ہیں اور کواکب سیارہ کا بھی وقتًا فوقتًا ان بروج نزول ہوتا رہتا ہے، ثوابت اکٹھے ہو کر جہاں بروج میں ٹھہرتے ہیں ان کے جمع ہونے کی وجہ سے جو صورتیں مُتخیل ہوتی ہیں ان کے اعتبار سے اہل ہیئت نے ان بروج کے نام متعین کر دئے ہیں چنانچہ بارہ بروج کے اسماء ان

کے یہاں اس طرح ہیں، حمل، ثور، جوزار، سرطان، اسد، سنبلہ، میزان، عقرب، قوس، جدی، دلو، حوت، اور فلک تاسع میں کسی قسم کا ستارہ نہیں ہے نہ ثابت اور نہ سیارہ، وہ کواکب سے بالکل خالی ہے اس کو فلک اعظم اور فلک الافلاک کہتے ہیں اس لئے کہ یہ تمام افلاک سے بڑا اور تمام افلاک کے اوپر ہے اس کو فلک اطلس بھی کہا جاتا ہے، اَطْلَس ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جس کی نگاہ ضائع ہوگئی ہو، طلِسَ یَطْلَسُ (س) طُلْسَۃً بمعنی نگاہ کا ضائع ہوجانا لکھی ہوئی چیز کا مٹ جانا اَطْلَس ایسے بھیڑیئے کو بھی کہتے ہیں جس کے بال گرگئے ہوں اور اَطْلَس کے معنی ریشمی کپڑے کے بھی آتے ہیں کیونکہ وہ چکنا ہوتا ہے اس کے اوپر بال یعنی رُواں نہیں ہوتا فلک اعظم میں چونکہ کوئی ستارہ نہیں ہوتا تو گویا وہ ضائع البصر ہے اس لئے اس کو فلک اطلس کہتے ہیں، اہل شرع کی زبان میں فلک اعظم کو عرش مجید کہا جاتا ہے،

اس تمہید کے بعد اختلاف مذکور کی تشریح کی جاتی ہے، نفوس فلکیہ کی تعداد کے سلسلہ میں فلاسفہ کا اختلاف ہے اور منشأ اختلاف دراصل یہ ہے کہ فلاسفہ کے درمیان اوّلاً اس بارے میں اختلاف ہے کہ نفوس فلکیہ کا تعلق افلاک کے ساتھ کس کیفیت کا ہے اس میں فلاسفہ کے دو فریق ہوگئے ہیں (۱) ایک فریق جیسے حکیم بطلیموس اور اس کے متبعین کا کہنا یہ ہے کہ کواکب سیارہ بذات خود حرکت نہیں کرتے بلکہ ان کی حرکت ان کے افلاک کے تابع ہوتی ہے انھوں نے کواکب سبعہ سیارہ میں سے ہر کوکب کو اس کے فلک کے ساتھ ایک حیوان کے درجہ میں اُتار لیا ہے اور کوکب اور اس کے فلک دونوں کے مجموعہ کیلئے ایک نفس مانا ہے وہ نفس کوکب اور اس کے فلک دونوں کو حرکت کراتا ہے اس طرح کہ اس نفس محرکہ کا اثر اوّلاً کوکب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے پھر اس کے بعد کوکب کے واسطہ سے اس کے فلک کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جس طرح حیوان کے اندر ایک قلب ہوتا ہے کہ نفس حیوان کی تاثیر اوّلاً قلب سے متعلق ہوتی ہے پھر حیوان کے باقی اعضاء وجوارح سے متعلق ہوتی ہے چنانچہ حیوان سے جب بھی کوئی فعل اختیاری صادر ہوتا ہے اوّلاً قلب میں اس کا تصور ہوتا ہے پھر اعضاء وجوارح سے اس کا صدور ہوتا ہے مثلاً جب انسان کچھ کلام کرتا ہے تو اوّلاً وہ کلام قلب میں آتا ہے پھر زبان سے صادر ہوتا ہے گویا زبان دل کی ترجمانی کرتی ہے جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے ؎ اِنَّ الْکَلَامَ لَفِی الْفُؤَادِ وَاِنَّمَا ٭ جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَی الْفُؤَادِ دَلِیْلاً

بیشک کلام دل میں ہوتا ہے، زبان کو دل پر دلیل اور ترجمان بنایا گیا ہے۔ نیز شاعر کہتا ہے

؎ کھلی رنجش ترے طرز بیاں سے ٭ نہ تھی دل میں تو کیوں نکلی زباں سے

تو گویا کوکب تو قلب کی طرح ہے اور اس کا فلک دیگر اعضاء وجوارح کی طرح ہے نفس فلکیہ یعنی قوت محرکہ کا اثر اوّلاً کوکب سے پھر اس کے فلک سے متعلق ہوتا ہے، ان لوگوں کی رائے پر نفوس محرکہ کی تعداد نو ہوجائے گی سات نفوس تو کواکب سبعہ سیارہ مع ان کے افلاک کیلئے اور دو نفس فلک اعظم اور فلک البروج کیلئے ہوں گے ان دونوں کے نفس ان کو براہِ راست حرکت کراتے ہیں یہاں کوکب یعنی قلب کا واسطہ نہیں ہوتا (۲) دوسرے فریق جیسے شیخ بوعلی سینا اور ان کے متبعین کا کہنا یہ ہے کہ کواکب بذات خود حرکت کرتے ہیں اور افلاک بھی بذات خود

حرکت کرتے ہیں ان کی حرکت ایک دوسرے کے تابع نہیں ہوتی لہٰذا ہر کوکب کیلئے ایک علیحدہ نفس محرکہ ہے اسی طرح ہر فلک کیلئے علیحدہ نفس محرکہ ہے ان لوگوں کے یہاں جس طرح افلاک حرکت وضعیہ یعنی حرکت مستدیرہ کرتے ہیں اسی طرح کواکب بھی علیحدہ مستقل طور پر حرکت وضعیہ کرتے ہیں ان لوگوں کی رائے کی بنا پر نفوس محرکہ کی تعداد کواکب اور افلاک کی تعداد کے مطابق ہوگی اب اس میں دو احتمال ہو جائیں گے اگر یوں کہا جائے کہ کواکب سے مراد صرف کواکب سبعہ سیارہ ہیں تو نفوس محرکہ کی تعداد سولہ ہوگی سات نفوس کواکب سبعہ کیلئے اور نو نفوس افلاک تسعہ کیلئے اور اگر کواکب سے مراد عام ہوں خواہ سبعہ سیارہ ہوں یا ان کے علاوہ تو پھر نفوس محرکہ کی تعداد بے شمار ہوگی بعض اہل نجوم نے آلات رصدیہ یعنی دوربینوں وغیرہ سے دیکھ کر تخمینہ لگایا ہے کہ کواکب کی تعداد سبعہ سیارہ اور دیگر ستاروں کو ملا کر ایک ہزار پچیس ۱۰۲۵ ہے اس لحاظ سے نفوس محرکہ کی تعداد ایک ہزار چونتیس ۱۰۳۴ ہو جائے گی ایک ہزار پچیس نو کواکب کیلئے اور نو افلاک کیلئے جن کا مجموعہ ایک ہزار چونتیس ہو جاتا ہے مگر ان لوگوں کے قول پر سبعہ سیارہ کے علاوہ دیگر ستارے بھی حرکت کرنے والے مانے جائیں گے ان کو ثوابت نہیں کہا جائے گا واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

فالقوۃ المحرکۃ منبعثۃ الخ انبعاث کے معنی نکلنا اور ظاہر ہونا قوت محرکہ کوکب سے ظاہر ہوتی ہے لیکن کوکب سے ظاہر ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کوکب قوۃ محرکہ کے پیدا ہونے کا سبب ہے کوکب اس قوت کو وجود میں لاتا ہے کیونکہ قوت محرکہ تو خود کوکب اور اس کے فلک کو حرکت کراتی ہے کوکب اس کے وجود کا سبب کیسے ہو سکتا ہے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ قوت محرکہ کے اثر کا ظاہر ہونا کوکب سے شروع ہوتا ہے جو کہ قلب کی طرح ہے پھر یہ اثر کوکب کے واسطہ سے فلک تک پہنچتا ہے جو دیگر اعضاء وجوارح کی طرح ہے فافہم۔

لِاَنَّ التحریکاتِ الاختیاریۃَ یعنی الارادیۃَ الجزئیۃَ لا یقعُ اِلَّا عن ارادۃٍ تابعۃٍ فی الاَغلَبِ لِشوقٍ الیٰ طلبِ امرٍ مُلائمٍ ویسمّیٰ شہوۃً او الیٰ دفعِ اَمرٍ منافرٍ ویسمّیٰ غضباً ویدلُّ علیٰ مغایرۃِ الارادیۃِ للشوقِ کونُ الانسانِ مُرِیْدًا لِتناولِ مالا یشتہیہ کما فی الدواءِ البَشِعِ ومنہ یُعلمُ اَنَّ الفعلَ الاختیاریَ قد یَتَرَتَّبُ علیٰ تصورِ النفعِ او الضررِ من غیرِ توسّطِ شوقٍ ھُناکَ وغیرُ مُریدٍ لتناولِ مایشتہیہ کما اذا مَنَعَ مانعٌ من حیاءٍ او حِمیۃٍ ثم ذٰلکَ الشوقُ منبعثٌ عن تصورِ ذٰلکَ الامرِ الملائمِ او المنافرِ من حیثُ اَنہٗ مُلائمٌ او منافرٌ تصوراً مطابقاً للواقعِ او غیرَ مطابقٍ

ترجمہ اس لئے کہ تحریکات اختیاریہ یعنی ارادیہ جزئیہ نہیں واقع ہوتی ہیں مگر ارادہ سے جو اکثر وبیشتر امر مناسب کو طلب کرنے کے شوق کے تابع ہوتا ہے اور اس (شوق) کا نام شہوت رکھا جاتا ہے یا قابل نفرت چیز کو دفع کرنے کے (شوق کے تابع ہوتا ہے) اور اس (شوق) کا نام غضب رکھا جاتا ہے اور ارادہ کے شوق کے مغایر ہونے پر دلالت کرتا ہے انسان کا ارادہ کرنے والا ہونا اس چیز کو حاصل کرنیکا

جس کی وہ خواہش نہیں رکھتا ہے جیسا کہ بدمزہ دوائیں اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فعل اختیاری کبھی مرتب ہوتا ہے نفع یا نقصان کے تصور پر اس جگہ بغیر شوق کے واسطہ کے اور (انسان کا) نہ ارادہ کرنے والا ہونا اس چیز کو حاصل کرنے کا جس کی وہ خواہش رکھتا ہے جیسا کہ جب کوئی روکنے والی شئے روکے یعنی شرم یا پرہیز، پھر یہ شوق ظاہر ہوتا ہے اس امر مناسب یا قابلِ نفرت امر کے تصور کرنے سے اس حیثیت سے کہ وہ مناسب یا قابلِ نفرت ہے ایسا تصور جو واقع کے مطابق یا غیر مطابق ہے،

تشریح لان التحریکاتِ الاختیاریۃَ الخ فصل کے شروع میں دعویٰ کیا گیا تھا کہ فلک کی قوتِ محرکہ قریبہ قوت جسمانیہ ہوتی ہے یہاں سے اس کی دلیل بیان کرتے ہیں خلاصۂ دلیل یہ ہے کہ فلک کی حرکاتِ ارادیہ[عہ] جزئیہ بغیر ارادہ کے متحقق نہیں ہوسکتیں اور ارادہ اکثر و بیشتر شوق کے تابع ہوتا ہے اور شوق کسی شئے کا بغیر اس کے تصور کے نہیں ہوتا پس فلک کی حرکات جزئیہ بھی بغیر ان کا تصور کئے ہوئے فلک کی قوت محرکہ سے صادر نہیں ہوں گی اولاً قوت محرکہ ان تحریکاتِ جزئیہ کا تصور کرے گی پھر اس سے تحریکات کا صدور ہوگا اب یہ تحریکات دو حال سے خالی نہیں یا تو تصورِ کلّی سے واقع ہوں گی یا تصور جزئی سے، تصورِ کلّی کا مطلب تو یہ ہے کہ مطلق حرکت کا تصور کرلیا جائے جس کے اندر تمام حرکات جزئیہ آجاتی ہیں گویا کہ تمام حرکات جزئیہ کا ایک ساتھ ایک دم تصور کرلیا گیا اور تصور جزئی کا مطلب یہ ہے کہ قوت محرکہ ہر ہر جزئی کا یکے بعد دیگرے تصور کرتی رہے یعنی ہر ایک کا فرداً فرداً علیحدہ علیحدہ تصور کیا جائے، احتمال اول محال ہے اس لئے کہ تصورِ کلّی کی نسبت تمام جزئیات کی طرف برابر سرابر ہے جب تمام حرکات کا کلّی تصور کرلیا گیا تو تمام تحریکات کو ایک دم واقع ہونا چاہئے ایسا کیوں ہے کہ یہ تحریکات یکے بعد دیگرے واقع ہورہی ہیں کہ بعض کا وقوع[عہ] ہوا اور بعض کا نہیں۔ یہ تو ترجیح بلا مرجح ہے کہ تمام کا تصور ہوجانے کے باوجود بھی بعض کے وقوع کو ترجیح ہورہی ہے اور کوئی مرجح موجود نہیں ہے اور ترجیح بلا مرجح محال ہے اس لئے احتمال ثانی متعین ہوگیا کہ ان تحریکات کا وقوع ان کے تصور جزئی سے ہوگا یعنی قوت محرکہ ان تحریکات کا تصور جزئی کرے گی جس سے ان کا تحقق ہوگا ایک ایک حرکت کا تصور کرتی رہے گی جس حرکت کا تصور کرتی رہے گی اسی حرکت کا وقوع ہوتا رہے گا اس صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئے گی کیونکہ جس حرکت کا تصور کیا وہی واقع ہوگئی دوسری کا وقوع اس لئے نہیں ہوا کہ اس کا تصور نہیں کیا گیا پس معلوم ہوا کہ فلک کی قوت محرکہ تصور جزئی کرنے والی ہے اور قاعدہ ہے کہ کلُّ مالہٗ تصورٌ جزئیٌّ فھو جسمانیٌّ یعنی ہر وہ شئے جو تصور جزئی کرتی ہے وہ جسمانی ہوتی ہے پس ثابت ہوا کہ فلک کی قوت محرکہ قوت جسمانیہ ہے رہی یہ بات کہ تصور جزئی کرنے والی شئے جسمانی کیوں ہوتی ہے اس کی دلیل متن کی آئندہ عبارت لان الصورۃ الجزئیۃ ترتسم الخ۔ میں مذکور ہے جس کی تفصیل انشاء اللہ اسی مقام پر آئے گی

یعنی الارادیۃ ۔ فلک کی حرکت چونکہ ارادیہ ہوتی ہے جیسا کہ فصل سادس میں ص ۴۲۶ پر

عہ معلوم ہوا کہ فلک کے محرک قریب کا جسمانی ہونا حرکت ارادیہ پر موقوف ہے اور حرکت ارادیہ صرف فلک اعظم کیلئے ہے جیسا کہ ص ۴۲۷ پر معلوم ہوچکا ہے پس محرک قریب کا قوت جسمانیہ ہونا بھی صرف فلک اعظم کے لئے ثابت ہوگا پس دعویٰ عام اور دلیل خاص ہوئی ہذا ما وعدناہ فی حاشیہ ص ۳۹۱ ۱۲

عہ کیونکہ ظاہر ہے کہ فلک کے تمام حرکات یعنی چکر ایک ساتھ متحقق نہیں ہوتے بلکہ یکے بعد دیگرے ایک چکر کے بعد دوسرا چکر واقع ہوتا ہے ۱۲

معلوم ہوچکا ہے اس لئے فلک کی حرکت جزئیہ کو ماتن نے اختیاریہ کے ساتھ مقید کیا ہے شارح نے اختیاریہ کی تفسیر ارادیہ کے ساتھ کر کے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں پر اختیاریہ سے مراد ارادیہ لیا گیا ہے ورنہ تو ارادہ اور اختیار میں فرق ہے اختیار کے معنیٰ تو القصد مع ملاحظۃ الطرف الآخر کے آتے ہیں کہ کسی شئے کے طرفین میں سے ایک طرف کا ارادہ کرنا دوسرے طرف کا تصور کرنے کے ساتھ ساتھ، یعنی کسی شئے کو اختیار کرنیوالا طرفین میں ایک کا ارادہ کرتا ہے مگر دوسرا طرف بھی اس کے ذہن میں رہتا ہے بخلاف ارادہ کے کہ ارادہ کرنے والا صرف اسی طرف کی جانب نظر رکھتا ہے جس کا وہ ارادہ کرتا ہے دوسرے طرف کا تصور نہیں ہوتا چونکہ فلک کی قوت محرکہ کی نظر طرف اُخریٰ کی طرف نہیں ہوتی اس لئے فلک کی حرکت ارادیہ ہوتی ہے نہ کہ اختیاریہ، اسی لئے شارح نے ارادیہ کے ساتھ تفسیر کر کے یہ بتلادیا کہ یہاں اختیار سے مراد حقیقۃً اختیار نہیں بلکہ ارادہ ہے، اختیار بول کر ارادہ اور ارادہ بول کر اختیار مراد لے لیا جاتا ہے،

الجزئیۃ۔ فلک کی مطلق حرکت تو کلی ہے اور اس کی ایک ایک حرکت یعنی ہر ہر جگہ اس کی جزئیات ہیں تو یہاں فلک کی حرکات جزئیہ کے متعلق کہا جارہا ہے کہ یہ حرکات جزئیہ ارادیہ بغیر ارادہ کے واقع نہیں ہوتیں۔

عن ارادۃٍ تابعۃٍ فی الاغلب للشوق الخ۔ ارادہ اکثر و بیشتر شوق کے تابع ہوتا ہے اغلب کی قید اس لئے لگائی ہے کہ کبھی ارادہ بغیر شوق کے بھی پایا جاتا ہے جیساکہ عنقریب شارح ویدُلُّ علیٰ مُغایرۃِ الارادۃ للشوق الخ سے بیان کریں گے یعنی اکثر و بیشتر ایسا ہی ہوتا ہے کہ جب انسان کو کسی چیز کو حاصل کرنے کا شوق ہوتا ہے تبھی اس کا ارادہ کرتا ہے،

الیٰ طلب امرٍ ملائمٍ الخ اس عبارت سے شوق کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں، شہوت[۱] اور غضب[۲]، اس لئے کہ شوق دو حال سے خالی نہیں یا تو کسی مناسب چیز کو طلب کرنے کا شوق ہوگا یا قابلِ نفرت شئے کو دفع کرنے کا شوق ہوگا اول کو شہوت اور دوسرے کو غضب کہتے ہیں جیسے قابل اشتہار چیز کو کھانے اور لینے کا یا دوست کی ملاقات کا شوق ہے تو یہ شہوت ہے اور اگر کسی بُری چیز کو دور کرنے یا دشمن کو دفع کرنیکا شوق ہے تو اسکو غضب کہتے ہیں

ویدُلُّ علیٰ مُغایرۃِ الارادۃِ للشوق الخ شارح فرماتے ہیں کہ ارادہ کیلئے شوق کا ہونا ہر جگہ ضروری نہیں ہے ارادہ شوق کے مغایر ہے بسا اوقات ارادہ بغیر شوق کے پایا جاتا ہے۔ اور کبھی اس کا برعکس ہوتا ہے کہ شوق بغیر ارادہ کے پایا جاتا ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ انسان کبھی ایسی چیز لینے اور کھانے کا ارادہ کرتا ہے جس کی اس کو خواہش نہیں ہوتی جیسے بیماری کی حالت میں بدمزہ دوا بالارادہ استعمال کرتا ہے حالانکہ طبعی طور پر اس کو اس کی خواہش اور اسکا شوق نہیں ہوتا تو یہاں ارادہ بغیر شوق کے پایا جارہا ہے ایسے ہی کبھی خواہش اور اشتہار والی چیز کو کھانے اور استعمال کرنے کا ارادہ نہیں کرتا جب کہ کوئی مانع موجود ہوتا ہے اور ایک کام کرنے کا شوق تو ہورہا ہے مگر وہ حیاء کے خلاف ہے تو حیاء و شرم اس کا ارتکاب کرنے سے مانع ہوجاتی ہے اور انسان اس کا ارادہ نہیں کرتا ایسے ہی بیماری کی حالت میں کسی چیز کو کھانے کا شوق تو ہو رہا ہے مگر ڈاکٹر و طبیب نے اس چیز سے پرہیز کرنے کے لئے کہہ دیا ہے تو پرہیز مانع بن جاتا ہے اور انسان بالارادہ اس شئے سے اجتناب کرتا ہے یعنی اس کو کھانے کا ارادہ

نہیں کرتا تو یہاں شوق موجود ہے مگر ارادہ نہیں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فعل ارادی و اختیاری کبھی کبھی نفع یا نقصان کے تصور پر بغیر شوق کے بھی مرتب ہو جاتا ہے دیکھو بدمزہ دوا سے نفع اور شفاء ہونے کے تصور پر بغیر شوق کے اس کا بالارادہ پینا مرتب ہوا ہے اور نقصان دہ چیز سے ضرر کے تصور پر اس کو بالارادہ ترک کرنا مرتب ہوا ہے اسی لئے شارح نے اغلب کی قید لگائی ہے کہ ارادہ اکثر و بیشتر شوق کے تابع ہوتا ہے

وغیرَ مُریدٍ لِلتّأوّلِ الخ غیرُ نصب کے ساتھ عطف ہے مُریداً پر جو کہ کون مصدر ناقص کی خبر ہے انسان کا ارادہ کرنے والا ہونا اور ارادہ نہ کرنے والا ہونا،

من حیاء او حِمیۃٍ۔ حِمْیَۃٌ حاء کے کسرہ کے ساتھ اور یاء کے فتح اور تخفیف کے ساتھ بروزن نِعْمَۃٌ اس کے معنی پرہیز کرنے کے آتے ہیں۔

ثم ذلک الشوق منبعث الخ۔ یہاں سے شوق کے متعلق فرماتے ہیں کہ کسی شئے کا شوق جو پیدا ہوتا ہے وہ اس شئے کے تصور کرنے کے بعد پیدا ہوتا ہے یعنی جب کسی مناسب چیز کا اس حیثیت سے تصور کیا جاتا ہے کہ یہ مناسب چیز ہے تو اس کو طلب کرنے کا شوق پیدا ہوتا ہے اور جب کسی منافر چیز کا اس حیثیت سے تصور کیا جاتا ہے کہ یہ منافر ہے تو اس کو دفع کرنے کا شوق و جذبہ پیدا ہوتا ہے پس شوق کا پایا جانا ملائم یا منافر کے تصور پر موقوف ہوا اور اس تصور کا واقع کے مطابق ہونا ضروری نہیں ہے کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ انسان ایک شئے کو مناسب اور نافع تصور کرتا ہے مگر واقع میں وہ مناسب و نافع نہیں ہوتی بلکہ مضر ہوتی ہے اور کبھی ایک شئے کو منافر اور ضار سمجھتا ہے مگر وہ شئے فی الواقع منافر و ضار نہیں ہوتی بلکہ مناسب و نافع ہوتی ہے اس لئے یہ تصور کبھی مطابق واقع اور کبھی غیر مطابق ہوتا ہے

وحینئذٍ إمّا أن تقعَ عن تصورٍ کلّی أو جزئیٍّ لا سبیلَ الی الاوّل لانّ التصورَ الکلیَّ نسبتُہ الی جمیعِ الحرکاتِ علی السویّۃِ فلا یقعُ منہ بعضُ الحرکاتِ الجزئیۃِ دونَ بعضٍ والّا لزِمَ الترجیحُ بلا مُرجّحٍ فمبدأُ التحریکاتِ الجزئیۃِ الارادیۃِ لہ تصوّراتٌ جزئیّۃٌ قیل لو کانَ المعتبرُ فی صُدورِ الفعلِ الجزئیِّ التصورُ الجزئیُّ لَزِمَ الدّورُ لانّ تصوّرَہ من حیثُ انّہ یُمنَع من وقوعِ الشرکۃِ یتوقفُ علی وُجودِہ لانّا قبلَ حُدوثِ السوادِ المعیّنِ مثلاً لا نتصوّرُ الّا سواداً معیّناً فی ھٰذا المحلّ فی ھٰذا الوقتِ علی ھٰذہ الشروطِ والمقیّدُ بھٰذہ القیودِ وان کانتْ اُلوفاً لا یکونُ الّا کلیّاً واَمّا التصوّرُ مثلَ ھٰذا السوادِ من حیث تشخّصِہ المانعِ عن فرضِ الاشتراکِ فلا یحصُلُ الّا بعدَ وُجودِہ ولو توقّفَ وجودُہ علی مثلِ ھٰذا التصوّرِ کان دوراً واُجیبَ بانّ ادراکَ الجزئیِّ قبلَ وجودِہ موقوفٌ علی حصولِہ فی الخیالِ لا علی حصولِہ فی الخارجِ وحصولُہ فی الخارجِ ھو الذی یتوقفُ علی تحصیلِ الفاعلِ ایّاہ المتوقفِ علی ادراکِہ فانّہ کما یکونُ حصولُ الجزئیِّ فی الخارجِ مبدأً لحصولِہ فی الخیالِ فقد یکونُ حصولُہ فی الخیالِ ایضاً مبدأً لحصولِہ فی الخارجِ ولا یلزمُ الدّورُ

ترجمہ اور اس وقت یا تو وہ تحریکات اختیاریہ تصور کلی سے واقع ہوں گی یا تصور جزئی سے، اول کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ تصورِ کلی کی نسبت تمام جزئیات کی طرف برابری کے طریقہ پر ہے پس نہیں واقع ہوں گی اس سے بعض حرکاتِ جزئیہ بغیر بعض کے ورنہ تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی پس تحریکاتِ جزئیہ ارادیہ کے مبدأ کے لئے تصورات جزئیہ ہوں گے، کہا گیا کہ اگر فعل جزئی کے صادر ہونے میں تصورِ جزئی معتبر ہو تو دَور لازم آئے گا اس لئے کہ اس (فعل جزئی) کا تصور اس حیثیت سے کہ وہ شرکت کے واقع ہونے سے مانع ہے اس کے موجود ہونے پر موقوف ہے اس لئے کہ مثلاً مُعیّن سیاہی کے پیدا ہونے سے پہلے نہیں تصور کیا جاسکتا ہے مگر ایک مُعیّن سیاہی کا اس مقام میں اس وقت میں اس شخص پر اور ان قیود کے ساتھ مقید شے اگرچہ وہ (قیودات) ہزاروں ہوں، نہیں ہوگی مگر کلّی۔ اور بہرحال اس سیاہی کا تصور اس کے مشخص ہونے کی حیثیت سے حواشتراک کے فرض کرنے سے روکنے والا ہے پس یہ نہیں حاصل ہوگا مگر اس (سیاہی) کے موجود ہونے کے بعد پس اگر اس (فعل جزئی) کا وجود اس طرح کے تصور پر موقوف ہو تو یہ دور ہو جائے گا اور اس کا جواب دیا گیا کہ جزئی کا ادراک کرنا اس کے وجود سے پہلے اس کے خیال میں حاصل ہونے پر موقوف ہوتا ہے نہ کہ اس کے خارج میں حاصل ہونے پر اور اس کا خارج میں حاصل ہونا ہی وہ چیز ہے جو فاعل کے اس (جزئی) کو حاصل کرنے پر موقوف ہے اور یہ (حاصل کرنا) اس (جزئی) کے ادراک کرنے پر موقوف ہے اس لئے کہ جس طرح جزئی کا خارج میں حاصل ہونا اس کے خیال میں حاصل ہونے کی علت ہوتی ہے پس کبھی کبھی اس (جزئی) کا خیال میں حاصل ہونا بھی اس کے خارج میں حاصل ہونے کی علت ہوتی ہے اور دَور لازم نہیں آتا ہے،

تشریح وحینئذٍ اما ان تقع عن تصورِ کلی الخ اوپر بتایا گیا تھا کہ قوتِ محرکہ کی طرف سے فلک کی حرکاتِ ارادیہ جزئیہ کا صدور بغیر ان کے تصور کے نہیں ہوسکتا ہے اب یہاں سے بیان کرتے ہیں کہ تحریکاتِ جزئیہ کا وقوع اور صدور دو حال سے خالی نہیں یا تو تصورِ کلی سے ہوگا یا تصورِ جزئی سے احتمالِ اول باطل ہے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی تفصیل اس کی خلاصۂ دلیل کے تحت ص ۴۹۴ پر گذر چکی ہے،

فمبدأ التحریکات الجزئیۃ الارادیۃ الخ۔ جب احتمال اول باطل ہے تو احتمال ثانی متعین ہوگیا کہ تحریکات جزئیہ کا وقوع تصورِ جزئی سے ہوگا یعنی قوت محرکہ ان حرکات کا تصورِ جزئی کرتی رہے گی اور فرداً فرداً جس کا تصور کرتی رہے گی اسی کا وقوع ہوتا رہے گا اس صورت میں کوئی ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آتی اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قوت محرکہ تصورِ جزئی کرنے والی ہے اسی کو ماتن نے کہا ہے فمبدأ التحریکات الجزئیۃ الخ مبدأ کے معنی علت کے آتے ہیں تحریکات جزئیہ کی علت فلک کی قوتِ محرکہ قریبہ ہے اس لئے مبدأ سے مراد یہی قوت محرکہ ہے کہ قوت محرکہ قریبہ کیلئے تصورات جزئیہ ثابت ہوگئے دلیل کی باقی تکمیل آئندہ متن میں ہو رہی ہے کل ما لہ تصورٌ جزئیٌ فہو جسمانی" کہ ہر وہ شے جو تصورِ جزئی کرتی ہے وہ جسمانی ہوتی ہے پس ثابت ہوا کہ فلک کی قوتِ محرکہ قریبہ قوت جسمانیہ ہے وھو المطلوب۔

قیل لو کان المعتبر فی صدور الفعل الجزئی الخ ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کرتے ہیں اعتراض

یہ ہے کہ آپ کے کلام سے یہ معلوم ہوا ہے کہ کسی فعلِ جزئی کے پائے جانے کیلئے اس کا تصور جزئی ضروری ہوتا ہے تو گویا فعل جزئی کا وجود موقوف ہوا اس کے تصور جزئی پر حالانکہ اس کا تصور جزئی خود موقوف ہے فعل جزئی کے وجود پر، کیونکہ تصور جزئی کا مطلب یہ ہے کہ اس جزئی کا اس طرح تصور کیا جائے کہ اس میں شرکت واقع نہ ہوسکے اسی مخصوص جزئی پر وہ صادق آئے اور اس طرح کا اسی وقت ہوسکتا ہے جب وہ جزئی خارج میں موجود ہوجائے جب تک وہ جزئی خارج میں موجود نہ ہو صرف ذہن کے اندر ہی ہو تو اس کو آپ کتنی بھی قیودات کے ساتھ مقید کردیں گے وہ کلی ہی رہے گی۔ قیودات لگانے کی وجہ سے اس کے وجود میں تقلیل تو ہوجائے گی اور کچھ نہ کچھ تخصیص بھی پیدا ہوجائے گی مگر وہ ایسی مشخص و معین نہیں بنے گی جس میں کسی کی شرکت نہ ہوسکے ایسا تو اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ وہ جزئی خارج میں موجود ہوجائے مثلاً سوادِ معین کا آپ تصور کریں اور اس کو آپ قیودات کے ساتھ مقید کریں کہ یہ سوادِ معین اس محل میں ہے اس وقت میں ہے اس شرط کے ساتھ ہے وغیرہ وغیرہ اس طرح کی اگر آپ ہزاروں قیودات بھی لگالیں گے تب بھی ذہن کے اندر وہ کلی ہی رہے گی تقلیلِ وجود اور کسی درجہ میں تخصیص تو ہوجائے گی مگر صرف ذہن میں ہونے کی وجہ سے اس میں شرکت کا احتمال رہے گا اور جب وہ سوادِ معین خارج میں موجود ہوگا تو اس کا اب تصور جزئی ایسے طور پر ہوسکتا ہے کہ اس میں شرکت میں احتمال نہ رہے کیونکہ خارج میں موجود ہونے کے بعد اس پر کوئی دوسری شے صادق ہی نہیں آئے گی تو دیکھئے آپ کے قول کے مطابق جزئی کا وجود موقوف ہوا تصور جزئی پر اور ہماری بیان کردہ تقریر کے مطابق تصور جزئی موقوف ہوا جزئی کے وجود پر تو موقوف اور موقوف علیہ متحد ہوگئے اسی کا نام دَور ہے پس دَور لازم آرہا ہے،

علیٰ مثل هذا التصور، اس طرح کے تصور سے مراد اس کے تشخص کی حیثیت سے تصور کرنا ہے جس میں شرکت کا بالکل احتمال نہ رہے،

واُجیب عنه بان ادراک الجزئی الخ اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ معترض نے جو یہ کہا ہے کہ جزئی کا تصور اس کے وجود پر موقوف ہوتا ہے اگر اس سے مراد یہ ہے کہ وجودِ خارجی پر موقوف ہوتا ہے تو ہم کو یہ تسلیم ہی نہیں ہے اس لئے کہ جزئی کا تصور اس کے وجود خارجی پر موقوف نہیں ہوتا بلکہ وجودِ خیالی پر موقوف ہوتا ہے جیسا کہ کوئی نجار (بڑھئی) مثلاً ایک تخت بنانے کا ارادہ کرتا ہے تو اپنے خیال میں اس تخت کی ایک صورت جزئیہ کا تصور کرلیتا ہے پھر اسی کے مطابق اس کو تیار کرتا ہے اور وہ تخت خارج میں موجود ہوجاتا ہے تو دیکھئے کہ تخت کے وجود خارجی سے پہلے ہی اس کا تصور جزئی خیال کے اندر پایا گیا پس معلوم ہوا کہ تصور جزئی وجود خارجی پر موقوف نہیں بلکہ وجود خیالی پر موقوف ہے اور اگر تصور جزئی کا وجود خیالی پر موقوف ہونا مراد ہے تو کوئی دَور لازم ہی نہیں آتا اس لئے کہ جزئی کا وجودِ خارجی موقوف ہوا اس کے تصورِ جزئی پر اور تصورِ جزئی موقوف ہوا اس کے وجودِ خیالی پر پس موقوف وجود خارجی اور موقوف علیہ وجود خیالی ہوا تو موقوف اور موقوف علیہ کے متحد نہ ہونے کی وجہ سے دَور لازم نہیں آیا۔

وحصوله فی الخارج هو الذی یتوقف الخ اس عبارت سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جزئی کا خارج میں حاصل

ہونا یہ فاعل کی تحصیل اور ایجاد پر موقوف ہے کہ فاعل جب اس کو موجود کرے گا تو وہ جزئی خارج میں موجود ہو جائیگی اور فاعل کا ایجاد یہ اس کے ادراک اور تصور پر موقوف ہے کہ فاعل اوّلاً اس جزئی کا تصور کرے گا یعنی اس کی ایک صورت جزئیہ اپنے خیال میں تجویز کرے گا پھر اس کو موجود کریگا یعنی بنائے گا اور تیار کریگا اس کے تیار کرنے سے وہ شے خارج میں موجود ہو گی جیسا کہ ابھی اوپر نجار والی مثال دیگئی ہے اس سے یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ جزئی کے موجود فی الخارج ہونیسے قبل بھی اس کا ادراک اور تصور ہو سکتا ہے تصور جزئی اس کے وجود خارجی پر موقوف نہیں ہے،

فانه کما یکون حصول الجزئی الخ یعنی وجود خارجی اور وجود خیالی دونوں میں ایک دوسرے کیلئے مبدأ اور علت بننے کی صلاحیت ہے جس طرح کسی جزئی کا وجود خارجی علت ہوتا ہے وجود خیالی کیلئے کہ پہلے وہ چیز خارج میں موجود ہوتی ہے پھر اس کا تصور ہوتا ہے اسی طرح اس کا برعکس بھی کبھی کبھی ہو جاتا ہے کہ اس کا وجود خیالی مبدأ اور علت بن جاتا ہے وجود خارجی کیلئے کہ پہلے اس کا جزئی طور پر تصور کر لیا جاتا ہے پھر اسی کے مطابق اس کا وجود خارجی ہو جاتا ہے اس لئے کوئی دور لازم نہیں آتا ہے،

وکل ما له تصور جزئی فهو جسمانی هٰذا لا یصح علی اطلاقه اذ الدلیل مخصوص بالجزئیات الجسمانیة وقد صرحوا بان الجزئیات المجردة ترتسم فی النفس لان الصورة الجزئیة ترتسم وهی اصغر وترتسم وهی اکبر فاما ان یکون الاختلاف فی الصغر والکبر لاختلاف الصورتین بالحقیقة او لاختلاف الماخوذ عنه الصورتان بالصغر والکبر او لاختلافهما فی المحل من المدرك فیل الحصر ممنوع لجواز ان یکون لاختلاف الاعراض کالشکل والسواد والبیاض واجیب بان المفروض تساویهما فیها اقول تساویهما فی الاعراض باشخاصها ممتنع ومجرد التساوی فی ماهیات الاعراض لا یسد باب المناقشة لاحتمال ان یکون الاختلاف لتشخصها لا سبیل الی الاول لانا نتکلم فی الصورتین من نوع واحد ولا سبیل الی الثانی لان الصورة المختلفة بالصغر والکبر لا یجب ان تکون ماخوذة من خارج فتعین القسم الثالث فتکون الصورة الکبیرة منهما مرتسمة فی محل من المدرك غیر ما ارتسمت فیه الصورة الصغیرة فینقسم المدرك لا محالة فی الوضع فما هٰذا شانه فهو جسمانی وهو المطلوب

ترجمہ اور ہر وہ شے جس کیلئے تصور جزئی ہے پس وہ جسمانی ہوتی ہے یہ اپنے اطلاق پر صحیح نہیں ہے اس لئے کہ دلیل جزئیات جسمانیہ کے ساتھ مخصوص ہے اور فلاسفہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ جزئیات مجردہ نفس کے اندر نقش ہوتی ہیں اس لئے کہ صورت جزئیہ نقش ہوتی ہے دراں حالیکہ وہ چھوٹی ہوتی ہے اور نقش ہوتی ہے دراں حالیکہ وہ بڑی ہوتی ہے پس یا تو چھوٹا اور بڑا ہونے میں اختلاف دونوں صورتوں کے حقیقت میں مختلف ہونے کی وجہ سے ہے یا اس چیز کے مختلف ہونیکی وجہ سے جس سے یہ دونوں صورتیں اخذ

کی گئی ہیں چھوٹا اور بڑا ہونے کے ساتھ یا ان دونوں (صورتوں) کے مختلف ہونے کی وجہ سے محل میں یعنی ادراک کرنے والی چیز میں، کہا گیا کہ حصر کرنا ممنوع ہے اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ یہ (اختلاف) اعراض کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہو جیسے شکل اور سیاہی اور سفیدی، اور جواب دیا گیا اس طور پر کہ ان دونوں (صورتوں) کو ان (اعراض) میں برابر فرض کیا گیا ہے، میں کہتا ہوں ان دونوں (صورتوں) کا اعراض میں ان کے اشخاص کے ساتھ برابر ہونا محال ہے اور محض اعراض کی ماہیتوں میں برابری اعتراض کے دروازہ کو بند نہیں کرتی ہے اس بات کے احتمال کی وجہ سے کہ اختلاف ان (اعراض) کے تشخصات کی وجہ سے ہو اول کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ ہم ایک ہی نوع کی دو صورتوں کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں اور دوسرے احتمال کی طرف (بھی) کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ چھوٹا اور بڑا ہونے میں جو مختلف صورتیں ہیں ضروری نہیں ہے کہ وہ خارج سے اخذ کی گئی ہوں پس تیسرا احتمال متعین ہو گیا پس ان دونوں میں بڑی صورت نقش ہوتی ہے مُدرِک کے ایسے محل میں جو اس (محل) کے مغایر ہے جس میں چھوٹی صورت نقش ہوئی ہے پس ادراک کرنے والی (قوت) یقینی طور پر وضع کے اعتبار سے منقسم ہوگی اور وہ چیز جس کی شان یہ ہو (کہ وہ منقسم ہوتی ہو) پس وہ جسمانی ہوتی ہے، اور یہی مطلوب ہے۔

تشریح وکل مالہ تصور جزئی فہو جسمانی - اب تک یہ ثابت ہو چکا ہے کہ فلک کی قوتِ محرکہ قریبہ تحریکاتِ جزئیہ کا تصور کرنے والی ہے آپ اس کو صغریٰ بنا لیجئے اور عبارتِ ہٰذا میں جو دعویٰ ہے اس کو کبریٰ بنا لیجئے اس طرح - القوۃ المحرکۃ القریبۃ للفلک لہا تصورٌ جزئیٌ - وکلُّ مالہ تصورٌ جزئیٌ فہو جسمانی کہ فلک کی قوتِ محرکہ قریبہ کیلئے تصور جزئی ہے اور ہر وہ شئے جس کیلئے تصور جزئی ہو وہ جسمانی ہوتا ہے نتیجہ یہ نکلے گا فالقوۃ المحرکۃ القریبۃ للفلک جسمانیٌ فلک کی قوت محرکہ قریبہ جسمانیہ ہے، اور یہی اس فصل کا مقصود ہے،

ھٰذا لا یصح علی اطلاقہ الخ - شارح دعویٰ مذکور پر اعتراض کرتے ہیں کہ اس دعوے میں دو نقص ہیں پہلا نقص تو یہ ہے کہ دعویٰ اور دلیل میں مطابقت نہیں ہے اس لئے کہ دعویٰ عام اور مطلق کیا گیا ہے کہ ہر وہ چیز جو تصورِ جزئیات کرتی ہے وہ جسمانی ہوتی ہے خواہ وہ جزئیاتِ جسمانیہ کا تصور کرے یا جزئیات مجردہ کا اور دلیل مخصوص ہے جزئیات جسمانیہ کے ساتھ اس لئے کہ دلیل میں جن جزئیات کی چھوٹی بڑی صورتوں کے متعلق گفتگو کی گئی ہے وہ جزئیاتِ جسمانیہ ہیں (جیسا کہ عنقریب دلیل کی تشریح میں آپ کو معلوم ہو جائے گا) پس دعویٰ اور دلیل میں مطابقت نہیں رہی، دوسرا نقص یہ ہے کہ یہ دعویٰ فلاسفہ کی تصریح کے خلاف بھی ہے فلاسفہ نے تصریح کی ہے کہ جزئیات مجردہ نفس کے اندر نقش ہوتی ہیں تو نفس جزئیات مجردہ کا تصور کرنے والا ہوا آپ کے دعوے کے مطابق نفس کو جسمانی ہونا چاہئے حالانکہ فلاسفہ کے نزدیک نفس مجردہ عن المادہ ہے، پس ان دو خرابیوں کی وجہ سے آپ کا یہ دعویٰ اطلاق وعموم کے ساتھ صحیح نہیں ہے یوں کہنا چاہئے تھا کل مالہ تصورٌ جزئیٌ جسمانیٌ فہو جسمانیٌ ہر وہ شئے جو جزئیات جسمانیہ کا تصور کرتی ہے وہ جسمانی ہوتی ہے مگر ماتن کی طرف سے جواب دیا جا سکتا ہے کہ مراد تصور جزئی سے مطلق تصور جزئی

نہیں ہے بلکہ تصور جزئی جسمانی ہی ہے اور قرینہ اس کا یہ ہے کہ مصنف فلک کی حرکات جزئیہ سے متعلق کلام کر رہے ہیں جو کہ جسمانیہ ہوتی ہیں نہ کہ مجردہ، پس دعویٰ خاص ہو گیا اب دعویٰ اور دلیل میں مطابقت بھی ہو گئی اور فلاسفہ کی تصریح کی مخالفت بھی لازم نہیں آئی۔

لان الصورۃ الجزئیۃ تو تسم الخ۔ دعویٰ مذکور کی دلیل بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جو قوت مُدرکہ صورت جزئیہ کا تصور کرتی ہے وہ اس کا تصور چھوٹی مقدار میں بھی کرتی ہے اور بڑی مقدار میں بھی کرتی ہے یعنی وہ صورت جزئیہ اس کے اندر دونوں طرح نقش ہوتی ہے اصغر ہونے کی حالت میں بھی اور اکبر ہونے کی حالت میں بھی، جیسے ہمارے سامنے ایک گھوڑا ہو ہم اس کا تصور کریں ہم اس کا تصور دونوں طرح کر لیتے ہیں گھوڑے کی چھوٹی سی صورت بھی ہمارے ذہن میں نقش ہو جاتی ہے جس سے ایک چھوٹا سا گھوڑا ذہن میں متصور ہوتا ہے اور اس کی بڑی صورت بھی نقش ہو جاتی ہے اور ایک بڑا گھوڑا ہمارے ذہن میں متصور ہوتا ہے حالانکہ خارج میں ایک ہی گھوڑا ہے چھوٹے بڑے دو گھوڑے نہیں ہیں پس قوت مُدرکہ میں جو دو صورتیں چھوٹی بڑی متصور ہو رہی ہیں ان کے صغر اور کبر کا جو اختلاف ہو رہا ہے آخر اس کی علت کیا ہے اس بارے میں عقلی طور پر تین احتمالات نکلتے ہیں (۱) یا تو یہ اختلاف اس وجہ سے ہے کہ وہ دونوں صورتیں حقیقت یعنی نوع کے اعتبار سے مختلف ہیں کہ دو نوع کی دو صورتیں ہیں ایک چھوٹی اور ایک بڑی جیسے ایک ہاتھی کی صورت ہو اور دوسری مچھر کی۔ (۲) یا اُس چیز کے چھوٹا اور بڑا ہونے میں مختلف ہونے کی وجہ سے جس سے وہ صورتیں ماخوذ اور مُنتزع ہو رہی ہیں مثلاً ایک صورت شخص کبیر سے ماخوذ ہے دوسری شخص صغیر سے ماخوذ ہے (۳) یا محل مُدرک میں اختلاف کی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ محل مُدرک ہی میں دو حصے ہیں ایک حصہ میں صورت صغیرہ نقش ہونے کی صلاحیت ہے اور دوسرے حصہ میں صورت کبیرہ نقش ہونے کی صلاحیت ہے ان احتمالات ثلٰثہ میں سے پہلے دو احتمال باطل ہیں احتمال اول تو اس وجہ سے کہ ہم ایک ہی نوع کی دو صورتوں کے بارے میں گفتگو کر رہے ہیں۔ یعنی ایسا نہیں ہے کہ ایک صورت ہاتھی کی اور دوسری مچھر کی ہے بلکہ ایک ہی نوع کی دو صورتیں ہیں چنانچہ تجربہ اور مشاہدہ ہے کہ ہمارے سامنے ایک ہی نوع کی جزئی ہوتی ہے خواہ وہ فرس ہو یا انسان اور اس فرس یا انسان کی صورت صغیرہ اور کبیرہ دونوں طرح متصور ہو جاتی ہے، اور دوسرا احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ ایسا بھی نہیں ہے کہ خارج میں دو شخص موجود ہیں ایک شخص کبیر دوسرا شخص صغیر بلکہ خارج میں ایک ہی شخص ہوتا ہے اور اس کی دو صورتیں صغیرہ و کبیرہ متصور ہوتی ہیں بلکہ اس سے بڑھ کر بات یہ ہے کہ جس شئے سے وہ دو صورتیں ماخوذ ہو رہی ہیں اس شئے کا خارج میں موجود ہونا بھی ضروری نہیں ہے بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک معدوم شے کی دو صورتیں صغیرہ و کبیرہ متصور ہو جاتی ہیں جیسے جبل یاقوت جو کہ معدوم ہے اس کی دو صورتیں متصور ہو جاتی ہیں ایک یاقوت کا چھوٹا سا پہاڑ اور ایک بڑا سا پہاڑ متصور ہوتا ہے اس لئے یہ احتمال بھی باطل ہے اب تیسرا احتمال متعین ہو جاتا ہے کہ محل مُدرک ہی میں یہ دونوں صورتیں مختلف ہو رہی ہیں یعنی محل مُدرک میں دو حصے ہیں جو ایک دوسرے کے مغایر ہیں جس حصہ میں بڑی صورت متصور ہو رہی ہے وہ اس حصہ کے مغایر ہے جس میں صورت صغیرہ متصور ہو رہی ہے پس ایسی صورت میں یقیناً محل مُدرک وضع کے

کے اعتبار سے منقسم ہوگا یعنی محل مدرک دو حصوں پر تقسیم ہو جائے گا ہر ایک حصہ کی طرف علیحدہ علیحدہ اشارہ حسیہ کیا جا سکتا ہے اور جو شئے وضع کے اعتبار سے منقسم ہوتی ہے وہ جسمانی ہوتی ہے کیونکہ مجرد عن المادہ چیز انقسام فی الوضع کو قبول ہی نہیں کرتی انقسام کو قبول کرنیوالی چیز تو جسمانی اور مادی ہی ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ وہ قوت مدرکہ جو اس جزئی کا تصور کر رہی ہے وہ جسمانی چیز ہے پس دعویٰ ثابت ہو گیا کہ کل ما له التصور جزئی فهو جسمانی۔

میں اس کی ایک واضح مثال دیا کرتا ہوں کہ آپ نے ایک آئینہ دیکھا ہوگا جس میں ایک گول سا حصہ بعض آئینوں میں تو پھول کی شکل میں اور بعض میں کسی دوسرے ڈیزائن کا بنا ہوا ایسا ہوتا ہے جس کا پانی اور مسالہ الگ ہی ہوتا ہے اس میں چھوٹی صورت نظر آتی ہے اور باقی پورے آئینہ میں بڑی صورت دکھائی دیتی ہے اب کوئی شخص اس آئینہ کو سامنے رکھ کر اپنی صورت اس میں دیکھے تو دو صورتیں اس میں نقش ہوں گی ایک صغیرہ دوسری کبیرہ تو اب یہاں بھی یہ سوال پیدا ہوگا کہ ان صورتوں کا صغر و کبر میں اختلاف کیوں ہے یہاں بھی وہ تین احتمالات عقلیہ پیدا ہوں گے ؏ یا تو اس وجہ سے کہ آئینہ کے سامنے دو نوع موجود ہیں ایک صغیر دوسری کبیر، یہ احتمال باطل ہے اس لئے کہ فی الواقع ایسا نہیں ہے بلکہ ایک ہی نوع ہے اسی ایک نوع کی دو صورتیں اس میں دکھائی دے رہی ہیں ؏۲ دوسرا احتمال یہ ہے کہ آئینہ کے سامنے دو شخص کھڑے ہیں ایک صغیر دوسرا کبیر، یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ یہاں تو ایک ہی شخص ہے ؏۳ تیسرا احتمال یہ ہے کہ آئینہ میں دو قسم کے حصہ ہیں ایک حصہ کا پانی اور مسالہ کچھ اس قسم کا ہے کہ اس میں چھوٹی صورت نقش ہونے کی صلاحیت ہے دوسرے حصہ کا پانی اور مسالہ اس قسم کا ہے کہ اس میں بڑی صورت نقش ہونے کی صلاحیت ہے اور ظاہر ہے کہ واقع میں یہی احتمال متعین ہے کہ آئینہ دو حصوں پر منقسم ہے اسی پر قیاس کر کے آپ اس مقام پر دلیل مذکور کو خوب اچھی طرح سمجھ لیجئے۔

لاختلاف الصورتین بالحقیقة ۔ حقیقت سے مراد نوعیت ہے یعنی نوعیت میں ان دونوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے

فی المحل من المدرك ۔ یہاں مِنْ بیانیہ ہے مدرک محل کا بیان ہے یعنی ان دونوں صورتوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے محل میں یعنی مدرک میں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ قوت مدرکہ میں دو علیحدہ علیحدہ حصے ہیں۔ ایک حصہ میں صورت صغیرہ دوسرے میں کبیرہ نقش ہوتی ہے،

قیل الحصر ممنوع الخ دلیل مذکور پر اشکال ہوتا ہے کہ اختلاف کے سبب کو تین صورتوں میں منحصر کرنا ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ ایک چوتھا احتمال اور ہے کہ یہ اختلاف صغر و کبر اعراض کے اختلاف کی وجہ سے ہو جیسے شکل یا سواد و بیاض وغیرہ مثلاً ایک صورت مربع ہے دوسری گول ہے یا ایک سیاہ دوسری سفید اس وجہ سے وہ چھوٹی بڑی نظر آتی ہو جب تک یہ چوتھا احتمال باطل نہیں ہوگا اس وقت تک مقصد ثابت نہیں ہوگا۔

واجیب بان المفروض الخ ۔ شارح اشکال مذکور کا جواب دیتے ہیں کہ ہم نے ان دونوں صورتوں کو اعراض میں مساوی فرض کر رکھا ہے یعنی وہ دونوں صورتیں ایک ہی شکل اور ایک ہی رنگ کی ہیں اس لئے یہ احتمال نہیں نکلے گا یہ اعتراض و جواب شارح قدیم علامہ میرک جنگی نے ذکر کیا ہے جس کو شارح نے نقل کیا ہے، اور دوسرا جواب اسکا

یہ بھی ہو سکتا ہے کہ صرف شکل یا رنگ کا اختلاف صغر و کبر کے اختلاف کی علت نہیں بنتا ہے کما ہو ظاہر علی من لہ ادنی التفہم۔

اقول تساویہما فی الاعراض الخ شارح جواب مذکور کو رد کرتے ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ ہم نے اعراض میں مساوات فرض کی ہے ہم دریافت کرتے ہیں کہ مساواۃ فی الاعراض سے کیا مراد ہے مساوات فی تشخصاتِ الاعراض یا فی ماہیاتِ الاعراض۔ اگر اول مراد ہے تو تشخصاتِ اعراض میں مساوات کا پایا جانا محال ہے اس لئے کہ ایک مشخص معین عرض دو چیزوں کے ساتھ دو محلوں میں قائم ہو ہی نہیں ہو سکتا جب دو صورتیں ہیں اور دونوں کا محل بھی علیحدہ علیحدہ ہے تو ہر ایک کا عرضِ مشخص مثلاً سوادِ مشخص یا بیاضِ مشخص یا شکلِ مشخص یہ بھی جدا جدا ہوں گے ان میں مساوات نہیں ہو سکتی ہے اور اگر ماہیات الاعراض میں مساوات کو فرض کیا ہے تو اس سے اعتراض کا دروازہ بند نہیں ہوگا کیونکہ اب وہی احتمال رہے گا کہ دونوں صورتیں سوادِ مطلق اور ماہیتِ سواد میں تو مساوی ہیں مگر تشخصاتِ سواد مثلاً سوادِ شدید اور سوادِ خفیف وغیرہ میں مختلف ہیں۔ اس اختلاف کی وجہ سے صغر و کبر کا اختلاف ہو رہا ہے، مگر ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ شکل یا رنگ کا اختلاف صغر و کبر کی علت نہیں ہوتا جس طرح مطلق رنگ یعنی سواد و بیاض کا اختلاف علت نہیں ہو سکتا اسی طرح سوادِ شدید اور سوادِ خفیف کا اختلاف بھی صغر و کبر کے اختلاف کی علت نہیں ہو سکتا ہے کما لا یخفیٰ۔

وماھذا شانہ فھو جسمانی جس کی شان یہ ہو کہ وہ وضع کے اندر منقسم ہوتا ہو وہ جسمانی ہوتا ہے پس قوتِ مدرکہ چونکہ وضع میں منقسم ہو رہی ہے اس لئے یہ بھی جسمانی ہے وضع کا مطلب اشارہ حسیہ ہے یعنی محلِ مدرک دو علیحدہ علیحدہ حصوں پر منقسم ہوگیا کہ ہر ایک کی طرف علیحدہ علیحدہ اشارہ حسیہ کیا جاتا ہے اور ایسی شئے جسمانی ہوتی ہے، مجرد عن المادہ شئے نہ تو اشارہ حسیہ کو قبول کرتی ہے اور نہ انقسام کو۔ بہرحال فلک کی قوتِ محرکہ قریبہ کا جسمانیہ ہونا ثابت ہوگیا وہو المطلوب،

قیل قد ثبت بالبرهان اَن القوةَ الجسمانیةَ لا تقوی علی التحریکات الغیر المتناهیة والنفسُ المنطبعةُ للفلكِ قوةٌ جسمانیةٌ فکیف صَدَرَتْ عنها هٰذه التحریکاتُ الغیرُ المتناهیةُ وهل هٰذا الاّ تناقضٌ صریحٌ واُجیبَ عنه باَنّ مَبادیَ الحرکاتِ الفلکیةِ هي الجواهرُ المفارقةُ بواسطةِ نفوسِها الجسمانیةِ المنطبعةِ في اَجرامِها والبُرهانُ انما قامَ علی اَنَّ القوةَ الجسمانیةَ لا تکونُ مُؤثرةً آثاراً غیرَ متناهیةٍ لا علی اَنْ لا تکونَ واسطةً في صدورِ تلكَ الآثارِ ورُدَّ بانه لمّا جازَ بقاءُ القوةِ الجسمانیةِ مُدّةً غیرَ متناهیةٍ وکونُها واسطةً في صُدورِ آثارٍ لا تتناهی جازَ ایضاً کونُها مَبادیَ لتلكَ الآثارِ لانها المُباشِرةُ لتلكَ التحریکاتِ عندهم واذا کانتْ واسطةً فَلیجُزْ ایضاً اَنْ یباشِرَها استقلالاً وقد یجابُ ایضاً بان هٰذه التحریکاتِ الغیرَ المتناهیةَ صادرةٌ عن النفسِ المنطبعةِ بواسطةِ طَرَیانِ الانفعالاتِ الغیرِ المتناهیةِ علیها من النفسِ المجردةِ والثابتُ بالبرهانِ امتناعُ صُدورِ

التحريكاتِ الغيرِ المتناهيةِ من القوةِ الجسمانيةِ ابتداءً من غيرِ واسطةٍ وذلك لاينافي صدورَ التحريكاتِ الغيرِ المتناهيةِ عنها بواسطةِ الانفعالاتِ الغيرِ المتناهيةِ الطاريةِ عليها من غيرها فتأمّل

ترجمہ کہا گیا کہ دلیل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ قوتِ جسمانیہ تحریکاتِ غیر متناہیہ پر قدرت نہیں رکھتی ہے اور فلک کیلئے نفسِ منطبعہ قوتِ جسمانیہ ہے پس اس سے یہ تحریکاتِ غیر متناہیہ کیسے صادر ہو جائیں گی اور نہیں ہے یہ مگر صریح تناقض۔ اور اس کا جواب دیا گیا اس طور پر کہ حرکاتِ فلکیہ کے مبادی (علتیں) وہ جواہر مجردہ (عن المادۃ) ہیں اُن (افلاک) کے نفوسِ منطبعہ کے واسطے سے اُن (افلاک) کے اجسام میں۔ اور دلیل بیشک اس بات پر قائم ہوئی ہے کہ قوتِ جسمانیہ آثارِ غیر متناہیہ کی (براہِ راست) مؤثر نہیں ہوتی نہ کہ اس بات پر کہ وہ ان آثار کے صادر ہونے میں واسطہ بھی نہیں ہوتی اور اس کو رَد کر دیا گیا اس طرح کہ جب قوتِ جسمانیہ کا مدتِ غیر متناہیہ تک باقی رہنا اور اس کا آثارِ غیر متناہیہ کے صادر ہونے میں واسطہ بننا جائز ہے تو ان آثار کیلئے علت بننا بھی جائز ہوگا اس لئے کہ وہ (قوتِ جسمانیہ) فلاسفہ کے نزدیک ان تحریکات کا خود اپنے اختیار سے ارتکاب کرنے والی ہوتی ہے اور جب یہ واسطہ ہو سکتی ہے تو یہ بھی جائز ہونا چاہئے کہ ان (آثار) کا ارتکاب خود مستقل طور پر کرے، اور کبھی جواب دیا جاتا ہے نیز اس طور پر کہ یہ تحریکاتِ غیر متناہیہ نفسِ منطبعہ سے صادر ہوتی ہیں غیر متناہی انفعالات کے طاری ہونے کے واسطے سے اس (نفسِ منطبعہ) پر نفسِ مجردہ کی جانب سے اور دلیل سے ثابت شدہ چیز تحریکاتِ غیر متناہیہ کا قوتِ جسمانیہ سے ابتداءً بغیر واسطہ کے صادر ہونے کا محال ہونا ہے اور یہ منافی نہیں ہے تحریکاتِ غیر متناہیہ کے صادر ہونے کے اس (نفسِ منطبعہ) سے انفعالاتِ غیر متناہیہ کے واسطہ سے جو اس پر طاری ہونیوالے ہیں اس کے غیر کی طرف سے (یعنی نفسِ مجردہ کی طرف سے) پس تو غور کرلے۔

تشریح قیل قد ثبت بالبرھان الخ دلیلِ مذکور پر اعتراض کرتے ہیں یہ اعتراض دراصل شارح ہدایۃ الحکمۃ مُلّا زادہ حیرزبانی نے کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فصلِ سابق میں دلیل سے یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ قوتِ جسمانیہ تحریکاتِ غیر متناہیہ پر قادر نہیں ہے اور فصل ہذا میں آپ نے یہ ثابت کیا ہے کہ فلک کی قوت محرکہ قریبہ (جس کو نفسِ منطبعہ کہتے ہیں) قوتِ جسمانیہ ہے تو جب یہ قوتِ جسمانیہ فلک کیلئے محرّکہ ہے اور فلک کی حرکات غیر متناہیہ ہیں تو یہ حرکاتِ غیر متناہیہ پر قادر ہوگی تبھی تو فلک کیلئے محرّک بنے گی تو آپ کے کلام میں صریح تناقض ہو رہا ہے کہ قوتِ جسمانیہ تحریکاتِ غیر متناہیہ پر قادر بھی ہے اور قادر بھی نہیں ہے،

وھل ھٰذا الا تناقضٌ صریحٌ ۔ ھل استفہامیہ ما نفی کے معنی میں ہے یعنی ما ھٰذا الا تناقض صریحٌ

واجیب عنہ بان مبادی الحرکات الخ اعتراض کا جواب دیتے ہیں جس کو سمجھنے سے قبل تمہیداً یہ جان لیجئے کہ حرکاتِ فلکیہ کی جو علتیں ہیں جو افلاک کو حرکت کراتی ہیں وہ دراصل نفوسِ مجردہ عن المادۃ ہیں مگر وہ براہِ راست اور بلا واسطہ محرّک نہیں ہوتیں بلکہ نفوسِ جسمانیہ کے واسطے سے محرِّک ہوتی ہیں جیسا کہ فصلِ ہذا اور فصلِ سابق

کے شروع میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ فلک کی قوتِ محرکہ بعیدہ جو بواسطہ محرکہ قریبہ کے محرک بنتی ہے وہ مجردہ عن المادہ ہے اور قوتِ محرکہ قریبہ جو بلا واسطہ محرک بنتی ہے وہ قوتِ جسمانیہ ہے پس قوتِ مجردہ عن المادہ کا اثر فلک تک قوتِ جسمانیہ کے واسطے سے پہنچتا ہے قوتِ جسمانیہ اصل محرک نہیں ہے بلکہ صرف واسطہ ہے اور اصل محرک قوۃ مجردہ عن المادہ ہے۔ اس تمہید کے بعد جواب کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل میں دلیل سے جو ثابت کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ قوتِ جسمانیہ اصالۃً حرکاتِ غیر متناہیہ پر قادر نہیں ہے، یہ نہیں کہ وہ ان حرکات غیر متناہیہ کے صادر ہونے میں واسطہ بھی نہیں بن سکتی اور فصل ہٰذا میں جو بیان کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ قوتِ جسمانیہ حرکاتِ غیر متناہیہ کے صادر ہونے میں واسطہ ہے تو نفی اصالۃً قادر ہونے کی ہے اور اثبات واسطہ بننے کا ہے فلا تناقض بین الکلامین۔

مبادی الحرکات الفلکیۃ الخ مبادی مبدأ کی جمع ہے بمعنی علّت اور سبب، مراد اس سے قوتِ محرکہ ہے جو حرکتِ فلکیہ کی علت اور سبب ہوتی ہے،

ھی الجواھر المفارقۃ۔ مفارقہ کے معنی مجردہ عن المادہ، جواہر مجردہ سے مراد نفوس فلکیہ مجردہ ہی ہیں (جن کو قوائے محرکہ بعیدہ بھی کہا جاتا ہے) نہ کہ عقول مجردہ ورنہ تو یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ جب افلاک کیلئے محرک عقولِ مجردہ ہیں تو پھر ان کیلئے نفوس مجردہ کو ماننے کی کیا ضرورت ہے۔

نفوسھا الجسمانیۃ المنطبعۃ۔ مراد قوائے محرکہ قریبہ ہیں جن کو نفوسِ منطبعہ کہتے ہیں منطبعہ کہنے کی وجہ صفحہ ۴۹۱ پر گذر چکی ہے

اٰثاراً غیر متناھیۃ۔ آثار سے مراد حرکاتِ فلکیہ ہیں جو قوتِ محرکہ کا اثر ہوتی ہیں۔

ویرد بانہ لما جاز بقاء القوۃ الجسمانیۃ الخ جواب مذکور کو رد کرتے ہیں کہ مجیب نے یہ تو اعتراف کر ہی لیا ہے کہ قوتِ جسمانیہ حرکاتِ غیر متناہیہ کیلئے واسطہ بنتی ہیں اور ظاہر ہے کہ واسطہ بننے کے لئے بھی قوتِ جسمانیہ کو غیر متناہی مدت تک باقی رہنا ہوگا تو جب اس کو غیر متناہی زمانہ تک باقی رہنا ہی ہے۔ تو یہ اصالۃً حرکاتِ غیر متناہیہ کی علت کیوں نہیں بن سکتی۔ اگر یہ زمانۂ غیر متناہی تک باقی رہنے والی نہ ہوتی تب تو کہہ سکتے تھے کہ یہ اصالۃً حرکاتِ غیر متناہیہ کی علت اس وجہ سے نہیں ہو سکتی کہ علت کے عدم سے معلول کا عدم ہو جاتا ہے پس حرکاتِ غیر متناہیہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے آپ کی بات ہم کو تسلیم نہیں ہے کہ قوتِ جسمانیہ اصالۃً تو حرکاتِ غیر متناہیہ کیلئے مؤثر نہیں ہو سکتی البتہ ان کے صدور میں واسطہ بن سکتی ہے حالانکہ اصالۃً مؤثر ہونے اور واسطہ بننے میں بظاہر کوئی فرق نہیں ہے۔ جبکہ فلاسفہ کے نزدیک قوتِ مجردہ سے آثار کو اخذ کرنا پھر فلک تک پہنچانا یہ خود اسی کا کام ہے اس کے اور فلک کے درمیان تو کوئی اور دوسرا واسطہ نہیں ہے، تو جب یہ ان تحریکات کا بالاختیار خود براہِ راست ارتکاب کرنے والی ہے تو اصالۃً اور حقیقۃً ومستقلاً بھی وہ ان حرکات کے لئے مؤثر اور علت بن سکتی ہے۔

وقد یجاب ایضاً بان ھٰذہ التحریکات الخ اصل اعتراض کا ایک جواب دیا گیا ہے جو ملّا زادہ مرزا جان نے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فصلِ سابق میں دلیل سے جو بات ثابت کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ قوتِ جسمانیہ سے

تحریکاتِ غیر متناہیہ کا ابتدائً بغیر واسطہ کے صادر ہونا محال ہے اور فصل ہٰذا میں جو ثابت کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ قوتِ جسمانیہ سے جو حرکاتِ غیر متناہیہ صادر ہوتی ہیں وہ انفعالاتِ غیر متناہیہ کے واسطہ سے ہوتی ہیں جو نفس مجردہ کی طرف سے اس پر طاری ہوتے ہیں یعنی نفسِ مجردہ کی طرف نفسِ منطبعہ (قوتِ جسمانیہ) پر انفعالات اور تاثراتِ غیر متناہیہ طاری ہوتے ہیں یہ قوت ان انفعالات اور تاثرات کو قبول کرتی ہے پھر ان کے واسطے سے اس سے حرکاتِ غیر متناہیہ کا صدور ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ابتدائً بغیر واسطہ کے صدور کے محال ہونے اور واسطہ کے ذریعہ صدور کے جائز ہونے میں کوئی منافات نہیں ہے فلا تناقض ۔

بواسطۃ طریان الانفعالات الغیر المتناهیۃ الخ نفس مجردہ کی طرف سے نفسِ منطبعہ پر انفعالات کے طاری ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اولاً نفس مجردہ حرکت کا کلی تصور کرتا ہے پھر اس کے اندر حرکت کا شوق کلی اور ارادۂ کلیہ پیدا ہوتا ہے ان امورِ ثلثۂ کلیہ (تصورِ کلی، شوقِ کلی، ارادۂ کلیہ) کے واسطہ سے نفسِ منطبعہ کے اندر اس بات کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے کہ ہر ہر مخصوص چکر کا تصورِ جزئی اور شوقِ جزئی اور ارادۂ جزئیہ اس کو حاصل ہو جائے چنانچہ یہ قوتِ جسمانیہ ہر ایک چکر سے قبل اس کا تصورِ جزئی کرتی ہے پھر اس کا شوقِ جزئی پیدا ہوتا ہے پھر اس کا ارادۂ جزئیہ کرتی ہے جس سے اس چکر کا صدور ہوتا ہے اسی طرح الیٰ غیر النہایہ ہوتا رہتا ہے پس انفعالات سے مراد یہی تصوراتِ جزئیہ، اشواقِ جزئیہ اور اراداتِ جزئیہ ہیں، مگر یہاں پر یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ ان امورِ ثلثۂ کلیہ اور امورِ ثلثۂ جزئیہ کا اصل فیضان ان دونوں (نفس مجردہ اور نفس منطبعہ) پر مبداءِ فیاض یعنی عقل فعال کی طرف سے ہوتا ہے مگر چونکہ نفسِ منطبعہ پر صدور اور فیضان کیلئے وسیلہ نفس مجردہ ہے اس لئے "مسامحۃً" یہ کہدیا گیا ہے کہ نفس منطبعہ پر ان کا طریان نفسِ مجردہ کی طرف سے ہوتا ہے

والثابت بالبرهان الخ اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ فصلِ سابق میں ابتدائً اور بغیر واسطہ کی تو کوئی قید ہی نہیں ہے اس میں تو مطلقاً کہا گیا ہے کہ قوتِ جسمانیہ حرکاتِ غیر متناہیہ پر قادر نہیں ہوتی یعنی نہ تو ابتدائً بغیر واسطہ کے اور نہ واسطہ کے ساتھ اور فصل ہٰذا میں بواسطہ انفعالات قادر ہونے کو بیان کیا گیا ہے پس تناقض علیٰ حالہٖ باقی ہے اس لئے یہ جواب درست نہیں ہے،

فتامل شارح نے فتامل کہہ کر جواب کے مخدوش ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے انہیں دو خرابیوں کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہیں ایک تو مسامحۃ اختیار کرنا دوسرا اشکال مذکور کا وارد ہونا جس سے تناقض علیٰ حالہٖ باقی رہتا ہے یا فتامل کہنے کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ نفسِ منطبعہ تو واحد ہے اس سے آثارِ غیر متناہیہ کیسے صادر ہو سکتے ہیں جبکہ فلاسفہ کے یہاں طے شدہ ہے کہ الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد۔ فافہم ۔

الفنُّ الثالثُ فی العنصریاتِ وھو مشتملٌ علیٰ ستۃِ فصولٍ فصلٌ فی البسائط العنصریۃِ وھی اربعۃٌ بالاستقراءِ اِذِ العنصرُ اِمّا باردٌ او حارٌّ وعلی التقدیرَینِ اِمّا رطبٌ او یابسٌ فالباردُ الرطبُ ھو الماءُ والباردُ الیابسُ ھو الارضُ والحارُّ

اليابسُ هو النارُ والحارُّ الرطبُ هو الهواءُ والعنصرُ هو الأصلُ في اللغةِ العربيةِ كالأُسطُقسِّ في اللغةِ اليونانيةِ وهٰذه الاربعةُ من حيث انها تتركبُ منها المركباتُ تُسمّٰى أُسطُقسّاتٍ ومن حيث أنّها تنحلُّ اليها المركباتُ تسمّٰى عناصرَ ومن حيث انها يحصلُ بتضادِّها عالمُ الكونِ والفسادِ تسمّٰى أركاناً ومن حيث انها ينقلبُ كلٌّ منها الى الآخر تسمّٰى أصولَ الكونِ والفسادِ وكلٌّ واحدٍ منها يخالفُ الآخرَ في صورتهِ الطبيعيةِ اى النوعيةِ والّا لشَغَلَ كلُّ واحدٍ منها بالطبع حيّزَ الآخرِ المناسبُ تركُ الكُلِّ إذ لا يلزمُ توافقُ الكُلِّ عند عدمِ تخالفِ الكلِّ والتالي باطلٌ إذ كلُّ واحدٍ منها يهربُ بطبعهٖ عن حيّزِ غيرهٖ فالمقدّمُ مثلُهٗ

ترجمہ تیسرا فن عُنصریات کے بیان میں ہے اور وہ چھ فصلوں پر مشتمل ہے۔ یہ فصل بسائطِ عنصریہ کے بیان میں ہے اور وہ چار ہیں تلاش کرنے کی وجہ سے، اس لئے کہ عنصر یا تو ٹھنڈا ہوگا یا گرم اور ان دونوں تقدیروں پر یا تو تر ہوگا یا خشک، پس ٹھنڈا اور تر یہ تو پانی ہے اور ٹھنڈا خشک یہ مٹی ہے اور گرم خشک وہ آگ ہے اور گرم تر وہ ہوا ہے، اور عُنصر یہ عربی لغت میں اصل (کے معنی میں) ہے جیسا کہ اُسطُقُس یونانی لغت میں، اور ان چاروں کا نام اس حیثیت سے کہ ان سے مرکبات مرکب ہوتے ہیں اُسطُقسّات رکھا جاتا ہے اور اس حیثیت سے کہ ان کی طرف مرکبات کھلتے ہیں ان کا عناصر نام رکھا جاتا ہے اور اس حیثیت سے کہ ان کے تہ بتہ جمع ہونے سے کون و فساد کا عالم حاصل ہوتا ہے ان کا نام اُرکان رکھا جاتا ہے اور اس حیثیت سے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف بدلتا ہے ان کا نام اُصولِ کون و فساد رکھا جاتا ہے اور ان (بسائطِ عنصریہ) میں سے ہر ایک اپنی صورت طبعیہ یعنی نوعیہ میں دوسرے کے مخالف ہے ورنہ تو ان میں سے ہر ایک دوسرے کے حیّز (مکان) کو طبعی طور پر پُر کر دیتا، مناسب کُل کو ترک کرنا ہے اس لئے کہ کُل کے مخالف ہونے کے وقت کُل کا موافق ہونا لازم نہیں ہے اور تالی باطل ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اپنی طبیعت کی وجہ سے اپنے علاوہ کے حیّز سے بھاگتا ہے پس مقدم بھی اس (تالی) کے مثل ہے،

تشریح الفن الثالث فی العنصریات الخ مباحثِ فلکیات سے فارغ ہو کر عنصریات کے مباحث بیان کرتے ہیں، عنصریات سے مراد عناصر اربعہ اور تمام اشیاء جو عناصر اربعہ سے بنتی ہیں خواہ ترکیبِ تام کے ذریعہ یعنی چاروں عناصر سے مل کر بنیں جیسے موالیدِ ثلثہ یعنی معادن (جن کو جمادات بھی کہتے ہیں) نباتات، حیوانات، خواہ ترکیبِ غیر تام کے ذریعہ بنیں یعنی دو دو سے مرکب ہوں جیسے کائناتِ الجو (فضاء میں پیدا ہونیوالی چیزیں) جیسے بادل، بارش، اولا، رعد، برق وغیرہ جن کا بیان فصل ثانی میں ہے،

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مصنف نے فنِ ہٰذا میں غیر عنصریات کے احوال کو بھی بیان کیا ہے چنانچہ اخیر میں نفس ناطقہ کے تجرّد اور حدوث کو بیان کیا ہے حالانکہ نفس ناطقہ الٰہیات میں سے ہے نہ کہ عنصریات میں سے، کیونکہ نفس ناطقہ بوجود خارجی اور وجود ذہنی کسی بھی اعتبار سے مادہ کا محتاج نہیں ہوتا، اس کا جواب یہ ہے کہ نفس ناطقہ کے احوال کا ذکر مقصود بالذات ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ تبعاً آگیا ہے کیونکہ حیوان کے ذکر کے بعد فصلِ سادس میں جب انسان کے احوال کو بیان کیا تو انسان کیلئے چونکہ نفس ناطقہ ہوتا ہے اس لئے تبعًا نفس ناطقہ کے احوال تجرّد اور حدوث کو بھی بیان کردیا فلا اشکال،

وھو مشتمل علیٰ ستۃ فصولٍ ۔ فن ثالث چھ فصلوں پر مشتمل ہے فصل اوّل بسائط عنصریہ کے بیان میں ہے. فصل ثانی کائناتُ الجو (فضاء میں پیدا ہونیوالی اشیاء) کے بیان میں، فصل ثالث معادن یعنی جمادات کے بیان میں، فصل رابع نباتات کے بیان میں، فصل خامس حیوان کے بیان میں، فصل سادس انسان کے بیان میں ہے،

فصل فی البسائط العنصریۃ ، بسائط بسیط کی جمع ہے، بسیط کے معنی وہ شئے جو اجزاء سے مرکب نہ ہو بسائط عنصریہ چار ہیں، آگ، ہوا، پانی، مٹی ۔ ان پر بسائط کا جو حکم لگایا گیا ہے وہ اسوجہ سے کہ حکماء نے جب ترکیب اور تحلیل کے طریقہ کے متعلق بحث کی تو تحقیق و تفتیش کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ تمام اجسام انہیں عناصر اربعہ سے مرکب ہوتے ہیں اور تمام اجسام کی جب تحلیل اور تجزیہ کرتے ہیں تو اس تحلیل و تجزیہ کی انتہا بھی انھیں عناصر اربعہ کی طرف ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ عناصر اربعہ نہ تو اجسام سے مرکب ہوتے ہیں اور نہ اجسام کی طرف ان کی تحلیل ہوتی ہے اسلئے یہ بات سمجھ میں آئی کہ یہ عناصر بسائط ہیں اس لئے ان پر بسائط کا حکم لگادیا۔

جاننا چاہیئے کہ مصنف نے فصلِ ہٰذا میں بسائط عنصریہ کے متعلق پانچ احکام بیان کئے ہیں ۱؎ بسائط عنصریہ کی تعداد کہ وہ چار ہیں (آگ، ہوا، پانی، مٹی) ۲؎ بسائط عنصریہ کی صُوَرِ نوعیہ ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں ۳؎ بسائط عنصریہ کون و فساد کو قبول کرتے ہیں ان میں انقلاب (ایک کا دوسرے سے بدل جانا) پایا جاتا ہے ۴؎ بسائط عنصریہ کی کیفیات ان کی صُوَرِ نوعیہ کے مغایر ہیں ۵؎ بسائط عنصریہ جب آپس میں ملتے ہیں تو ایک کیفیتِ متوسطہ پیدا ہوتی ہے جس کو مزاج کہا جاتا ہے،

وھی اربعۃ ۔ احکام خمسہ میں سے حکم اول کا بیان ہے کہ بسائط عنصریہ چار ہیں، مشائین اور اشراقیین دونوں کا اس پر اتفاق ہے اگرچہ اشراقیین نے نار کے عنصر مستقل ہونیکا انکار کیا ہے کیونکہ ان کا کہنا ہے کہ فلکِ قمر سے متصل جو ہوا ہے وہ فلک کے حرکت کرنے کی وجہ سے گرم ہو کر آگ بن گئی کیونکہ حرکت سے حرارت پیدا ہوتی ہے فلکِ قمر حرکت کرنے کی وجہ سے گرم ہے ہوا کا چونکہ اس سے اتصال ہے اسلئے اس میں حرارت آگئی جس سے ہوا کا اوپر کا حصہ نار بن گیا بہرحال نار ان کے نزدیک مستقل عنصر نہیں ہے البتہ فلک کے تابع ہو کر وہ اس کو عنصر کہتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک بھی عناصر کی تعداد چار ہی ہے،

بالاِستِقراء ، اِستِقراء کے معنی لغت میں قریہ قریہ پھرنے اور تتبع اور تلاش کرنے کے آتے ہیں

اور مناطقہ کی اصطلاح میں استقراء کی تعریف یہ ہے۔ الحکم علیٰ کلی بتتبع اکثر الجزئیات، تتبع اور تلاش کرنے کے بعد اکثر جزئیات میں کوئی خاص بات پاکر تمام افراد پر اس کا حکم لگا دینا، اسی لئے استقراء یقین کا فائدہ نہیں دیتا کیونکہ ممکن ہے کوئی جزئی ایسی ہو جو تمھاری تلاش میں نہ آئی ہو اور اس میں وہ خاص بات موجود نہ ہو، بالاستقراء کہہ کر اس طرف اشارہ ہے کہ عناصر کا چار میں انحصار کسی دلیل عقلی سے ثابت نہیں ہے جو نفی و اثبات کے درمیان دائر ہوتی ہے جس میں غیر کا احتمال نہیں ہوتا بلکہ دلیل استقرائی سے ہے کہ حکماء کو تتبع اور تلاش کے بعد عناصر چار ہی مل پائے ہیں اس لئے انھوں نے چار میں انحصار کر دیا ممکن ہے کوئی پانچواں عنصر بھی موجود ہو جو اُن کی تلاش میں نہ آیا ہو کیونکہ عدم وجدان عدم وجود کی دلیل نہیں ہے، حکماء نے تتبع و تلاش کے بعد عناصر کا جو چار میں انحصار کیا ہے وہ اس طرح کہ انھوں نے دیکھا کیفیات چار ہیں دو فاعلیہ ہیں یعنی اثر کرنیوالی جیسے حرارت اور برودت اور دو انفعالیہ ہیں یعنی اثر قبول کرنیوالی جیسے رطوبت اور یبوست کہ یہ تشکل اور افتراق و اتصال کو قبول کرنے والی ہیں اور یہ بھی دیکھا کہ ہر عنصر کے اندر ان میں سے ایک کیفیت فعلیہ اور ایک کیفیت انفعالیہ ضرور ہوتی ہے اور چونکہ حرارت و برودت میں منافات ہے اسی طرح رطوبت و یبوست میں منافات ہے اسلئے کسی عنصر کے اندر نہ تو چاروں جمع ہوسکتی ہیں اور نہ ان میں سے تین کا اجتماع ہوسکتا ہے ایسے ہی کسی عنصر میں حرارت و برودت یا رطوبت و یبوست یہ دو دو بھی جمع نہیں ہوسکتیں ورنہ اجتماع متنافیین لازم آئیگا اس لئے دو دو کیفیتوں کے جمع ہونے کی چار ہی صورتیں ہوسکتی ہیں ۱ حرارت و یبوست ۲ حرارت و رطوبت ۳ برودت و رطوبت ۴ برودت و یبوست، ان میں سے کسی بھی صورت میں اجتماع متنافیین نہیں ہے اس لئے عناصر چار میں منحصر ہو گئے۔

حرارت و یبوست والا عنصر نار (آگ) ہے، حرارت و رطوبت والا ہوا، برودت و رطوبت والا پانی اور برودت و یبوست والا عنصر ارض (مٹی) ہے، یہ حکماء کا تتبع اور تلاش ہے ورنہ تو ممکن ہے کہ کوئی پانچواں عنصر ایسا بھی موجود ہو جو ان تمام کیفیات سے خالی ہو اور وہ ان کو نہ مل پایا ہو، اسی لئے یہ انحصار فی الاربعۃ استقرائی ہوا نہ کہ عقلی فافہم۔

بعض لوگوں نے دلیل حصر استقرائی ایک دوسرے طریقہ پر بھی بیان کی ہے کہ ہم نے ان تمام اجسام کا تتبع کیا جو ہم سے متصل ہیں تو ہم نے پایا کوئی جسم بھی حرکت مستقیمہ سے خالی نہیں ہے اب یہ حرکت مستقیمہ دو حال سے خالی نہیں یا تو عُلو (بلندی) کی طرف ہوگی یا سفل (پستی) کی طرف، اگر عُلو کی طرف ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو عُلو حقیقی (انتہائی بلندی) کی طرف یا عُلو اضافی کی طرف ہوگی، عُلو اضافی کا مطلب یہ ہے کہ ایک شئے کی طرف نسبت کے اعتبار سے وہ اعلیٰ ہو اور دوسری شئے کی طرف نسبت کے لحاظ سے وہ اسفل ہو، اگر عُلو حقیقی کی طرف حرکت کرتا ہے تو وہ عنصر خفیف حقیقی ہوگا کیونکہ خفیف حقیقی ہی عُلو حقیقی کی طرف حرکت کیا کرتا ہے اس کو عنصر نار کہتے ہیں اور اگر عُلو اضافی کی طرف حرکت کرتا ہے تو وہ خفیف اضافی ہوگا اس کو عنصر ہوا کہتے ہیں کہ ہوا میں خفت ہے مگر آگ سے کم درجہ کی ہے اسی لئے وہ آگ سے نیچے ہے مگر پانی

سے اس کو اعلویت حاصل ہے، اور اگر اسفل کی طرف حرکت کرتا ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو سفلِ حقیقی کی طرف حرکت کرے گا یا سفلِ اضافی کی طرف، اگر سفلِ حقیقی کی طرف کرتا ہے تو وہ ثقیل حقیقی ہوگا۔ کیونکہ ثقیلِ حقیقی یعنی مطلقاً بھاری شئے انتہائی پستی کی طرف حرکت کیا کرتی ہے اس کو عنصرِ ارض کہتے ہیں۔ اور اگر سفلِ اضافی کی طرف حرکت کرتا ہے تو ثقیلِ اضافی ہوگا اس کو عنصرِ ماء کہتے ہیں کہ پانی کے اندر ثقل ہے مگر ارض سے کم درجہ کا ہے اسی لئے وہ ارض سے اوپر ہے مگر ہوا کے اعتبار سے اس کو اسفلیت حاصل ہے، اس طرح عناصر چاروں میں منحصر ہوگئے ہیں بہرحال اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ آگ میں خفتِ حقیقیہ اور ہوا میں خفتِ اضافیہ ہے، پانی میں ثقلِ اضافی اور ارض میں ثقلِ حقیقی ہے، نیز آگ علوِ حقیقی کی طرف، ہوا علوِ اضافی کی طرف، پانی سفلِ اضافی کی طرف اور مٹی سفلِ حقیقی کی طرف حرکت کرتی ہے،

اذا العنصر الخ۔ وجہ الحصر فی الاربعۃ کا بیان ہے کہ عنصر دو حال سے خالی نہیں یا تو بارد ہوگا یا حار پھر ان دونوں صورتوں میں سے ہر ایک دو حال سے خالی نہیں یا تو رطب ہوگا یا یابس یہ چار صورتیں ہوگئیں، اگر بارد رطب ہے تو ماء ہے اگر بارد یابس ہے تو ارض ہے اگر حار یابس ہے تو نار ہے اگر حار رطب ہے تو ہوا ہے،

مصنف نے جس ترتیب سے عناصر اربعہ کو ذکر کیا ہے یہ ترتیب زیادہ مناسب نہیں ہے بہتر یہ تھا کہ یا تو اوپر سے نیچے کی طرف کی ترتیب سے ذکر کرتے، آگ، ہوا، پانی مٹی، یا نیچے سے اوپر کی طرف، مٹی، پانی، ہوا، آگ،

امّا باردٌ او حارٌ۔ بارد کے معنی مالہُ البرودۃ وہ شئے جس میں ٹھنڈک ہو، برودت کی تعریف یہ ہے ھی کیفیۃٌ من شانہا الثقلُ والتکاثفُ۔ برودت اس کیفیت کو کہتے ہیں جس کی شان ثقل (بھاری پن) اور تکاثف (اجزاء کا آپس میں ملا ہوا ہونا) ہو، حار کے معنی مالہُ الحرارت وہ شئے جس میں گرمی ہو، حرارت کی تعریف ہی کیفیۃٌ من شانہا الخفۃُ والتخلخلُ، حرارت اس کیفیت کو کہتے ہیں جس کی شان خفت (ہلکا پن) اور تخلخل (اجزاء کا ملا ہوا نہ ہونا درمیان میں سے خالی ہونا) ہو، یہاں مراد لطیف اور نرم ہونا ہے، تخلخل اور تکاثف کی حقیقت کی تفصیل آپ صہ۳۱۳ پر پڑھ چکے ہیں، حرارت اور برودت میں سے ہر ایک کو فاعلہ یا فعلیہ کہا جاتا ہے کیونکہ ان میں فاعلیت کی صفت ہوتی ہے فعل کے معنی اثر کرنا یہ دونوں کیفیتیں اپنی مجاور شئے میں اثر کرتی ہیں یعنی اشیاء کو ٹھنڈا اور گرم کر دیتی ہیں،

امّا رطب او یابسٌ۔ رطب کے معنی مالہُ الرطوبۃ وہ شے جس میں تری ہو رطوبت کی تعریف ہی کیفیۃٌ تقتضی سہولۃ التشکل والافتراق والاتصال، رطوبت وہ کیفیت ہے جو آسانی کے ساتھ شکل اختیار کرنے، اجزاء کے علیحدہ علیحدہ ہو جانے اور مل جانے کا تقاضا کرتی ہے۔ یابس کے معنی مالہ الیبوسۃ وہ شئے جس میں خشکی ہو، یبوست کی تعریف ھی کیفیۃ تقتضی صعوبۃ التشکل والافتراق والاتصال، یبوست وہ کیفیت ہے جو ان امور ثلثہ مذکورہ کا دشواری کے ساتھ تقاضا کرتی ہے، ان دونوں (رطوبت اور یبوست) کو انفعالیہ یا منفعلہ کہا جاتا ہے، انفعال کے معنی اثر قبول کرنا، یہ دونوں اپنے غیر سے اثر قبول کرتی ہیں جیسے مختلف شکلوں کو قبول کرنا افتراق واتصال کو قبول کرنا وغیرہ۔

فالباردُ الرطبُ ھو الماءُ، پس بارد رطب پانی ہے، ماء کی تعریف یہ ہے ھو جسمٌ بسیطٌ موضعُہ الطبعی فوقَ الارضِ وتحتَ الھوآءِ۔ وہ ایسا جسم بسیط ہے جس کا مکانِ طبعی مٹی کے اوپر اور ہوا کے نیچے ہے پانی کے بارد ہونے کی دلیل تو یہ ہے کہ اگر پانی کو آگ سے گرم کرکے رکھ دیا جائے اور اس پر کوئی خارجی اثر نہ ہو تو وہ پانی رفتہ رفتہ ٹھنڈا ہوتا چلا جاتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی طبیعت میں ذاتی طور پر برودت موجود ہے اگر برودت اسکی ذاتی اور طبعی نہ ہوتی تو یہ برودت کی طرف نہ لوٹتا، اور اس کے رطب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آپ نے ابھی اوپر رطوبت کی تعریف پڑھی ہے کہ وہ ایسی کیفیت ہے جو نہایت سہولت کے ساتھ تشکل وافتراق واتصال کو مقتضی ہے پانی کے اندر آپ دیکھئے یہی بات پائی جاتی ہے کہ بڑی آسانی کے ساتھ مختلف شکلوں کو قبول کرلیتا ہے اگر مربع (چوکور) شکل کے برتن میں پانی ڈالا جائے تو پانی کی شکل مربع بن جاتی ہے اور اگر کروی (گول) شکل کے برتن میں بھر دیا جائے تو پانی کی شکل بھی کروی ہو جاتی ہے غرض جیسی شکل کے ظرف میں بھی پانی بھرا جائے گا ویسی ہی شکل اختیار کرلے گا ایسے ہی افتراق واتصال کو بھی پانی بڑی آسانی سے قبول کرلیتا ہے ایک پیالہ کا پانی آپ دو پیالوں میں کریں تو پانی کے آسانی سے دو جدا جدا حصے ہو جاتے ہیں اور جب ان دونوں کو ایک ہی پیالہ میں کریں تو آسانی کے ساتھ دونوں حصے جُڑ جاتے ہیں۔

والباردُ الیابسُ ھو الارضُ۔ اور بارد یابس ارض (مٹی) ہے ارض کی تعریف ھی جسمٌ بسیطٌ مُصمتٌ موضعُہ الطبعی وسطُ الکلِّ وہ ایسا بسیط اور ٹھوس جسم ہے جس کا مکانِ طبعی تمام اجسام کے وسط اور بیچ میں ہے جیسا کہ صـ ۲۱۹ پر نقشہ میں آپ ملاحظہ کرچکے ہیں۔ ارض کے بارد ہونے کو دلیل ایک تو وہی ہے کہ اگر مٹی کو آگ پر گرم کرکے پھر رکھ دیا جائے اور اس پر کوئی خارجی اثر نہ ہو تو وہ رفتہ رفتہ ٹھنڈی ہو جاتی ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ حکمِ ثالث میں پڑھیں گے کہ مٹی پانی میں تبدیل ہو جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ ایک عنصرِ معین دوسرے عنصر میں تبدیل اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ ان دونوں میں مناسبت ہو، بغیر مناسبت کے انقلاب نہیں ہو سکتا، مناسبت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں عنصر کیفیاتِ اربعہ میں سے کسی کیفیت میں مشترک ہوں پانی کے اندر دو کیفیتیں ہوتی ہیں برودت اور رطوبت، اور مٹی میں چونکہ یبوست ہوتی ہے اس لئے وہ پانی کے ساتھ رطوبت میں مشترک نہیں ہو سکتی ورنہ رطوبت ویبوست کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ اجتماعِ ضدین ہے، اس لئے مٹی کا پانی کے ساتھ برودت میں شریک ہونا متعین ہو گیا پس مٹی کے اندر برودت کا موجود ہونا ثابت ہو گیا۔ اور مٹی کے یابس ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یبوست تشکل وافتراق واتصال کی صعوبت کی مقتضی ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے اور ظاہر ہے کہ مٹی میں تشکل اور افتراق واتصال کو قبول کرنا دشواری سے ہوتا ہے اگر کسی مقام کی مٹی زیادہ سخت ہوتی ہے وہاں کی مٹی کو توڑنے اور کھودنے کیلئے پھاولوں اور کدالوں سے بڑھکر مشینوں کی ضرورت پڑتی ہے،

والحارُ الیابسُ ھو النارُ۔ حار یابس آگ ہے۔ نار کی تعریف ھی جسمٌ بسیطٌ موضعُہ

الطبعی مُقعّرُ فلکِ القمرِ ۔ نار ایسا جسم بسیط ہے جس کا مقام طبعی فلکِ قمر کی سطح کے نیچے کا حصہ ہے جیسا کہ صفحہ ۲۱۹ پر نقشہ میں ملاحظہ ہوا، نار کے حار ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس کے اندر لطافت اور خفت ہوتی ہے چنانچہ جو آگ ہمارے قریب پائی جاتی ہے باوجودیکہ اس کا تلبس زمین سے ہوتا ہے اور زمین میں کثافت وثقل ہے اور یہ لطافت و خفت کے موانع اور مخالفات میں سے ہے تو موانع کے ساتھ تلبس کے باوجود آگ میں لطافت اور خفت ہے تو جو آگ اوپر کرۂ ناری کے اندر پائی جاتی ہے جو کثافت وثقل والے موانع سے بالکل محفوظ ہے اس میں کس قدر لطافت و خفت ہوگی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ لطافت وخفت یہ آگ کا ذاتی اور طبعی وصف ہے اور لطافت وخفت حرارت کا اثر ہے جیسا کہ صفحہ ۵۱۰ پر حرارت کی تعریف گذر چکی ہے ہی کیفیۃٌ من شانہا الخفۃ والتحلحل، پس معلوم ہوا کہ آگ کے اندر طبعی طور پر حرارت موجود ہوتی ہے اور نار کے یابس ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ تبدل اشکال کو بڑی دشواری سے قبول کرتی ہے چنانچہ جس طرح پانی اور ہوا کو مربع ومخمس اور مسدس وغیرہ شکلوں میں تبدیل کرنا آسان ہے اس طرح آگ میں نہیں ہے آگ اپنی ایک صنوبری اور مخروطی شکل رکھتی ہے ھٰکذا ۵ یہ اپنی اس شکل کو بڑی دشواری سے چھوڑتی ہے اگر پھونک وغیرہ سے کھینچ تان کر اس کی شکل کو ادھر اُدھر کو تبدیل بھی کیا جاتا ہے تو جبر ختم ہوتے ہی یہ فوراً اپنی وہی صنوبری شکل اختیار کر لیتی ہے اور دشواری سے تبدلِ اشکال کو قبول کرنا یبوست کی علامت ہے جیسا کہ صفحہ ۵۱۱ پر یبوست کی تعریف میں معلوم ہو چکا ہے پس معلوم ہوا کہ نار یابس ہے،

والحار الرطبُ الھواءُ، اور گرم تر ہوا ہے ہوا کی تعریف ھو جسمٌ بسیطٌ مَوضِعُہ الطبعیُ فوقَ الماءِ وتحتَ النارِ وہ ایسا جسم بسیط ہے جس کا مقام طبعی پانی سے اوپر اور آگ سے نیچے ہے، ھوا کے حار ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب پانی کو خوب تیز گرم کیا جاتا ہے تو وہ ہوا میں تبدیل ہو جاتا ہے اگر ہوا میں حرارت کے بجائے برودت ہوتی تو پانی ہوا میں تبدیل نہ ہوتا کیونکہ برودت تو پانی میں پہلے سے تھی اب تو گرم ہونے کی وجہ سے اس میں حرارت آگئی ہے تو اس کا ہوا میں تبدیل ہونا اس بات کی علامت ہے کہ ہوا کے اندر حرارت ہے، دوسری دلیل ہوا کے حار ہونے کی یہ ہے کہ ہوا میں خفت اور لطافت ہے جو کہ حرارت کی دلیل ہے اگر اس میں برودت ہوتی تو اس میں ثقل اور کثافت پائی جاتی جو کہ برودت کے لوازم میں سے ہے، یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ ہوا کا حار ہونا یہ اسکی طبعی صفت ہے ورنہ عوارض خارجیہ کی وجہ سے ہوا ٹھنڈی بھی ہو جاتی ہے پانی یا برف یا ٹھنڈی زمین سے تلبس واختلاط کی وجہ سے ہوا ٹھنڈی ہو جاتی ہے، سردیوں کے زمانہ میں ہوا کس قدر بارد ہوتی ہے اسی طرح ہوا کا ایک طبقہ زمہریریہ بھی ہے جو نہایت ٹھنڈا ہے جس کا بیان کائنات الجو میں آئے گا یہ برودت عوارضِ خارجیہ کی وجہ سے ہے، اور ہوا کے رطب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ تبدلِ اشکال کو پانی کی طرح بڑی آسانی سے قبول کر لیتی ہے جس شکل کے ظرف میں ہوا بھری جائے اسی شکل میں تبدیل ہو جاتی ہے کما ھو المشاہد

والعنصرُ ھو الاصلُ فی اللغۃ العربیۃ، ماقبل میں چونکہ عناصر اربعہ میں سے ہر ایک کیلئے عنصر کا لفظ استعمال تو کیا گیا ہے مگر یہ نہیں معلوم ہوا کہ یہ لفظ ان کیلئے کیوں استعمال کیا جاتا ہے اور ان کا نام عناصر کیوں رکھا گیا ہے اسلئے

شارح یہاں سے عُنصر کی لغوی و اصطلاحی تعریف اور وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں۔
عُنصر کے معنی لغتِ عربیہ میں اَصل اور جڑ کے آتے ہیں جیسا کہ لغتِ یونانیہ میں لفظ اُسْطُقُسّ اصل اور جڑ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، یہاں اشکال ہو سکتا ہے کہ عُنصر کو اُسْطُقُس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے عُنصر مُشَبَّہ اور اُسطقس مشبہ بہ ہے اور قاعدہ ہے کہ مشبہ بہ مشبہ سے زیادہ مشہور و معروف ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے زَیدٌ کالقمر یا زَیدٌ کالاسَد ظاہر ہے کہ چاند جو کہ مشبہ بہ ہے وہ حسن و چمک میں زیادہ مشہور و معروف ہے اسی طرح اَسد جو کہ مشبہ بہ ہے وہ شجاعت میں زیادہ مشہور و معروف ہے زید سے، اور یہاں اس کے خلاف ہے اُسطقس کا اصل اور جڑ کے معنی میں ہونا اتنا مشہور و معروف نہیں جتنا کہ عنصر کا لغتِ عربیہ میں بمعنی اصل ہونا پس مشبہ اَعْرَف واوضح اور مشبہ بہ اخفیٰ اور غیر اَعْرَف ہے اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ یہاں دراصل اُسطقس مشبہ اور عنصر مشبہ بہ ہے اور کالاسطقس میں کافِ تشبیہ کَذٰلِکَ کے معنی میں ہے عبارت اس طرح ہے وکذٰلک الاُسْطُقُس الخ کہ اسطقس لغتِ یونانیہ میں اصل کے معنی میں اسی طرح ہے جس طرح کہ عُنصر لغت عربیہ میں اصل کے معنی میں ہے،

وھذہ الاربعۃ الخ۔ یہ اصطلاحی معنی کا بیان ہے کہ حکماء کی اصطلاح میں عُنصر کا اطلاق امورِ اربعہ (آگ ہوا پانی مٹی) میں سے ہر ایک پر ہوتا ہے، ان امورِ اربعہ کو چونکہ متعدد ناموں کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے اسلئے شارح ان کے اسماءِ متعددہ مع وجوہِ تسمیہ بیان کرتے ہیں، ان امورِ اربعہ کے چار نام ذکر کئے ہیں ۱ اُسْطُقُسّات ۲ عناصر ۳ ارکان ۴ اُصول کون وفساد۔

من حیث انہا تترکب الخ۔ ان کو اُسْطُقُسّات تو اس لئے کہتے ہیں کہ اُسطقس کے معنی جیسا کہ ابھی معلوم ہوئے لغتِ یونانیہ میں اصل کے ہیں اور اصل اس چیز کو کہا جاتا ہے جس پر کسی کی بناء رکھی جائے اور اس پر کوئی چیز موقوف ہو گویا مبنیٰ علیہ اور موقوف علیہ کو اصل کہا جاتا ہے اور مرکبات یعنی جمادات، نباتات حیوانات وغیرہ سب ان ہی امورِ اربعہ سے مرکب ہوتے ہیں اور جو چیز جن چیزوں سے مرکب ہوتی ہے وہ ان پر موقوف ہوتی ہے پس تمام مرکبات ان امورِ اربعہ پر موقوف اور مبنی ہیں اس لئے ان کو اُسْطُقُسّات کہا جاتا ہے

ومن حیث انہا تنحل الخ اور عناصر اس لئے کہتے ہیں کہ عُنصر کے معنی لغتِ عربیہ میں اصل کے ہیں اور قاعدہ ہے کل شیئٍ یرجع الیٰ اصلہ کہ ہر شے اپنی اصل کی طرف لوٹتی ہے اور تمام مرکبات کی تحلیل اور ان کے تجزیہ کی انتہاء انہی امورِ اربعہ کی طرف ہوتی ہے یعنی تمام مرکبات تحلیل کے بعد ان ہی کی طرف لوٹتے ہیں اس لئے انکو عناصر کہا جاتا ہے، شارح نے ان دونوں کا وجوہ تسمیہ بیان کرنے میں مُلّا زادہ حرزبانی کی اتباع کی ہے ورنہ تو دوسرے فلاسفہ جیسے شیخ رئیس بوعلی بن سینا اور شارح حکمۃ العین وغیرہ اس کے برعکس بیان کرتے ہیں کہ مرکبات کی ترکیب کی ابتداء کی وجہ سے ان کو عناصر اور تحلیل کی انتہاء کی وجہ سے ان کو اُسْطُقُسّات کہا جاتا ہے، غالباً شارح کو کتب معتبرہ جیسے شیخ رئیس کی کتاب الشفاء وغیرہ کے مطالعہ کا موقعہ میسر نہیں ہوا اس لئے شارح حرزبانی کی اتباع میں ایسا لکھدیا،

ومن حیث انہا یحصل بتضدہا الخ۔ ارکان کہنے کی وجہ یہ ہے کہ رُکن کے معنی جزو کے آتے ہیں، اور شئے کے اجزاء کے تہ بتہ اوپر نیچے جمع ہونے کی وجہ سے شئے کا تحقق ہوتا ہے چونکہ ان امورِ اربعہ کے اوپر نیچے تہ بتہ جمع ہونے کی وجہ سے عالم کون وفساد (عالم عنصریات) کا تحقق ہوتا ہے، سب سے اوپر کرہ ناری اس کے نیچے کرہ ہوائی اس کے نیچے کرہ مائی اس کے نیچے کرہ ارضی، اس طرح ان امورِ اربعہ کے جمع ہونے سے عالم عنصریات کا تحقق ہوا ہے اسلئے ان کو ارکان کہا جاتا ہے کہ یہ عالم عنصریات کے ارکان اور اجزاء ہیں مگر یہ وجہ تسمیہ بھی مخدوش ہے اس لئے کہ ارکان اجزاء کو کہتے ہیں اور کسی شئے کی ترکیب کیلئے اس کے اجزاء کا تہ بتہ اوپر نیچے جمع ہونا ضروری نہیں مطلقاً اجتماع کافی ہے اس لئے وجہ تسمیہ میں تنضد (تہ بتہ جمع ہونا) کا اعتبار کرنا درست نہیں مطلقاً ترکیب کا اعتبار کرتے ہوئے یوں کہنا چاہیئے کہ چونکہ ان امورِ اربعہ سے عالم کون وفساد مرکب ہوتا ہے اس لئے ان کو ارکان کہتے ہیں۔

عالم الکون والفساد۔ عالم عنصریات کو عالم کون وفساد اس لئے کہتے ہیں کہ عناصر میں انقلاب ہوتا رہتا ہے ایک عنصر دوسرے عنصر سے بدل جاتا ہے اور ایک عنصر کی صورت کے زوال اور دوسری صورت کے حدوث کا نام ہی کون وفساد ہے جیسا کہ صـ ۴۳۴ پر گذر چکا ہے

ومن حیث انہا ینقلب کل منہا الخ۔ ان کو اُصولِ کون وفساد اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا دوسرے کی طرف انقلاب ہوتا ہے اور انقلاب کا نام کون وفساد ہے پس یہ امورِ اربعہ اُصول کون وفساد ہوئے

وکل واحد منہا یخالف الآخر الخ۔ احکام خمسہ میں سے حکم ثانی کو بیان کرتے ہیں کہ ان عناصر اربعہ میں سے ہر ایک اپنی صورت طبعیہ میں دوسرے کا مخالف ہے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ صورتِ طبعیہ ہوتی ہے صورتِ طبعیہ صورتِ نوعیہ کو کہا جاتا ہے اسی لئے شارح نے طبعیہ کی تفسیر نوعیہ کے ساتھ کی ہے،

والا لشغل کل واحد منہا الخ۔ صورتِ نوعیہ کے مختلف ہونے کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ صورت نوعیہ کی وجہ سے چونکہ آثار واحیاز کا صدور ہوتا ہے جیسا کہ صـ ۱۸۶ و ۲۲۳ پر صورت نوعیہ کی بحث میں گذر چکا ہے اس لئے اگر عناصر کی صُوَرِ نوعیہ متحد ہو جائیں تو یہ سب عناصر آثار واحیاز میں بھی متحد ہو جائیں گے کسی کے لئے کوئی حیز ومکان یا اثر خاص نہیں رہے گا ہر ایک عنصر بالطبع دوسرے کے حیز میں چلا جائے گا مثلاً آگ پانی کے حیز میں اور پانی آگ کے حیز میں بالطبع چلا جائے گا حالانکہ یہ مشاہدہ کے بالکل خلاف ہے ہر عنصر بالطبع اپنے مخصوص حیز میں جاتا ہے دوسرے کے حیز میں اگر اس کو قسراً اور جبراً پہنچا بھی دیا جائے تو قسر ختم ہوتے ہی فوراً وہ اس حیز سے بھاگتا ہے اور اپنے حیز طبعی کی طرف مائل ہوتا ہے ایسے ہی ہر ایک کا اثر بھی جدا جدا ہے کسی کا برودت کسی کا حرارت وغیرہ۔

المناسب ترک الشکل الخ۔ دلیلِ مذکور پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ کا دعویٰ کل واحد منہا یخالف الآخر موجبہ کلیہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے مخالف ہے اور والا لشغل الخ سے جو دلیل بیان کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہر ایک ان میں سے دوسرے کے مخالف نہ ہو تو ہر ایک دوسرے کے موافق ہوگا حالانکہ

تمام کے مخالف نہ ہونے سے تمام کا موافق ہونا لازم نہیں آتا اگر ان میں سے بعض بھی دوسرے کے موافق ہوجا ئیں تو کہا جا سکتا ہے کہ تمام مخالف نہیں ہیں پس مناسب یہ تھا کہ لفظ کل کو ترک کر کے یوں کہتے والاَّ لَشَغَلَ واحِدٌ منها الخ کہ اگر تمام مخالف نہ ہوں تو کم از کم ان میں سے کوئی ایک دوسرے کے حیز کو بالطبع پُر کر دیتا یعنی دوسرے کے حیز میں بالطبع چلا جاتا حالانکہ ایسا نہیں ہے کوئی عنصر بھی دوسرے کے حیز میں بالطبع نہیں جاتا پس معلوم ہوا کہ تمام عناصر ایک دوسرے کے صورت نوعیہ میں مخالف ہیں۔

والتالی باطلٌ ۔ دلیل مذکور والاَّ لَشَغَلَ كلٌّ واحدٍ منها الخ مقدم اور تالی پر مشتمل ہے وَالَّا کی جو تقدیری عبارت ہے وہ تو مقدم ہے ای وَاِن لَّمْ یَکُنْ کُلٌّ مِنْھا مُخَالِفًا للآخرِ اور تالی لَشَغَلَ کلٌّ واحدٍ منها الخ ہے، تالی باطل ہے یعنی ہر ایک کا بالطبع دوسرے کے حیز میں چلا جانا باطل ہے جب تالی یعنی لازم باطل ہے تو لازم کا بطلان مستلزم ہوتا ہے ملزوم کے یعنی مقدم کے بطلان کو پس مقدم بھی باطل ہوگا یعنی ہر ایک کا دوسرے کے مخالف نہ ہونا بھی باطل ہوگا پس دعوی ثابت ہوگیا کہ ان میں سے ہر ایک صورت نوعیہ میں دوسرے کے مخالف ہے،

اذ کل واحد منها الخ ۔ تالی کے بطلان کی دلیل ہے یعنی ہر ایک کا دوسرے کے حیز میں بالطبع چلا جانا اس لئے باطل ہے کہ مشاہدہ سے یہ بات ثابت ہے کہ ان میں سے ہر ایک بالطبع دوسرے کے حیز سے بھاگتا ہے مٹی یا پانی کو اگر فوراً اوپر ہوا اور آگ کے مکان میں لیجایا جائے اور وہاں سے اس کو قسر ختم کر کے اس کی طبیعت پر چھوڑ دیا جائے تو فوراً اوپر سے بھاگ کر نیچے آجائیں گے اور آگ و ہوا کا معاملہ اسی قیاس پر اس کے برعکس ہے،

فالمقدم مثله ۔ یعنی فَالمقدمُ باطلٌ مثلَ التالی ۔ پس مقدم (ہر ایک کا مخالف ہونا) بھی تالی کیطرح باطل ہے،

وكلُّ واحدٍ منها قابلٌ للكونِ والفسادِ الصُوَرُ المحتملةُ للانقلاباتِ اثناعشرةَ حاصلةٌ من مُقَايَسَةِ كلٍّ من الاربعةِ مع الثلثةِ الباقيةِ فستةٌ منها لا واسطةَ فيها وهي انقلاباتُ احدِ العُنصرَيْنِ المتجاورَينِ الى الآخرِ يعني انقلابَ الارضِ ماءً وبالعكسِ والماءِ هواءً وبالعكسِ والهواءِ نارًا وبالعكسِ وهي التي تعرّضَ المصنّفُ لبيانِها واما الستةُ الباقيةُ فبعضُها لا يحصلُ الّا بواسطةٍ واحدةٍ يعني انقلابَ الارضِ هواءً وبالعكسِ والماءِ نارًا وبالعكسِ وبعضُها لا يحصلُ الّا بواسطتَيْنِ يعني انقلابَ الارضِ نارًا وبالعكسِ هذا ما اشتهرَ بينهم وقال الشيخُ انّ الصاعقةَ تتولّدُ من اجسامٍ ناريةٍ فارقتْها السخونةُ وصارتْ لِاستيلاءِ البرودةِ على جوهرِها متكاثفةً فلو صحَّ ما ذكرنا لكانَ اجزاءُ النارِ منقلبةً الى اجزاءٍ ارضيةٍ صلبةٍ بلا واسطةٍ وايضًا قد صرّحوا بانّ النارَ القويةَ تُحيلُ الاجزاءَ الارضيةَ نارًا

ترجمہ اور ان (بسائط عنصریہ) میں سے ہر ایک کون و فساد کو قبول کرنے والا ہے، وہ صورتیں جو

تبدیلیوں کا احتمال رکھنے والی ہیں بارہ[12] ہیں جو چاروں میں سے ہر ایک کے باقی تین کے ساتھ قیاس کرنے سے حاصل ہوتی ہیں پس چھ (صورتیں) تو ان میں ایسی ہیں کہ ان میں کوئی واسطہ نہیں ہے اور وہ متصل عنصروں میں سے ایک کا دوسرے کی طرف بدلنا ہے یعنی مٹی کا پانی سے بدل جانا اور اس کا برعکس، اور پانی کا ہوا سے (بدلنا) اور اس کا الٹا، اور ہوا کا آگ سے (بدلنا) اور اس کا الٹا، اور یہی وہ صورتیں ہیں جن کے بیان سے مصنف نے تعرض کیا ہے، اور بہرحال باقی چھ (صورتیں) پس ان میں سے بعض تو وہ ہیں جو نہیں حاصل ہوتی ہیں مگر ایک واسطہ سے یعنی مٹی کا ہوا سے تبدیل ہو جانا اور اس کے برعکس، اور پانی کا آگ سے بدل جانا اور اس کا برعکس، اور ان میں سے بعض نہیں حاصل ہوتی ہیں مگر دو واسطوں سے یعنی مٹی کا آگ سے بدل جانا اور اس کا الٹا، یہ وہ بات ہے جو فلاسفہ کے درمیان مشہور ہے اور شیخ نے (اشارات میں) کہا ہے کہ زمین پر گرنے والی بجلی آگ کے ایسے اجسام سے پیدا ہوتی ہے جن سے حرارت جدا ہو جاتی ہے اور اس کی ذات پر برودت کے غالب آجانے کی وجہ سے وہ گاڑھی ہو جاتی ہے پس اگر وہ بات جس کو (شیخ کے حوالہ سے) ہم نے ذکر کیا ہے صحیح ہے تو آگ کے اجزاء سخت مٹی کی طرف بغیر واسطہ کے بدلنے والے ہوں گے اور نیز فلاسفہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ طاقتور آگ مٹی کے اجزاء کو آگ میں تبدیل کر دیتی ہے۔

تشریح — وکل واحد منها الخ۔ احکام خمسہ میں سے حکم ثالث کو بیان کرتے ہیں کہ ان عناصر اربعہ میں سے ہر ایک کون وفساد کو قبول کرنے والا ہے، کون وفساد کی تعریف ص۴۳۶ پر گذر چکی ہے کہ ایک نوعیہ صورت کا زائل ہونا اور دوسری صورت نوعیہ کا پیدا ہونا کون وفساد کہلاتا ہے، بسائط عنصریہ میں ایسا ہوتا ہے کہ عنصر کی ایک صورت زائل ہوتی ہے اور دوسری صورت نوعیہ پیدا ہو جاتی ہے یعنی ایک عنصر دوسرے عنصر سے بدل جاتا ہے مثلاً پانی ہوا بن جاتا ہے اور ہوا پانی بن جاتی ہے اس تبدیل کو انقلاب بھی کہتے ہیں، عناصر میں اس انقلاب کی کتنی صورتیں محتمل ہیں ماتن نے تو صرف چھ[6] صورتیں بیان کی ہیں مگر شارح فرماتے ہیں کہ انقلاب کی کل بارہ[12] صورتیں ہیں۔ اس طرح کہ عناصر کل چار ہیں ان میں سے ہر ایک کو جب باقی تین سے ضرب دیا جائے تو حاصل ضرب بارہ[12] ہوتا ہے ان بارہ[12] صورتوں میں سے چھ صورتوں میں انقلاب بلاواسطہ ہوتا ہے ماتن نے انھیں کو بیان کیا ہے اس لئے کہ یہی اصل ہیں اور چار صورتوں میں بیک واسطہ اور دو[2] صورتوں میں بدو واسطہ انقلاب ہوتا ہے بلاواسطہ انقلاب کی جو چھ صورتیں ہیں وہ عنصرین متجاورین میں سے ایک کے دوسرے سے بدلنے سے متحقق ہوتی ہیں۔ یعنی دو عنصر جو آپس میں ایک دوسرے سے متصل ہیں جیسے مٹی پانی سے متصل ہے پانی مٹی سے۔ پھر پانی ہوا سے متصل ہے ہوا پانی سے، اسی طرح ہوا آگ سے متصل ہے آگ ہوا سے، ان میں سے ایک کا دوسرے کی طرف جب انقلاب ہوتا ہے تو بلاواسطہ اور براہ راست ہوتا ہے۔ جیسے مٹی کا بدلنا پانی سے، اور پانی کا بدلنا مٹی سے اسی طرح پانی کا بدلنا ہوا سے اور ہوا کا بدلنا پانی سے، ایسے ہی ہوا کا بدلنا آگ سے اور آگ کا بدلنا ہوا سے، چار صورتیں بیک واسطہ انقلاب کی یہ ہیں۔ مٹی کا بدلنا ہوا سے، ہوا کا بدلنا مٹی سے، مٹی براہ راست ہوا میں

تبدیل نہیں ہوتی مٹی کو ہوا میں تبدیل ہونے کیلئے پہلے پانی میں تبدیل ہونا ہوگا مٹی پانی بنے گی پھر وہ پانی ہوا بن جائے گا جس کا مطلب یہ ہوگا کہ مٹی ہوا میں تبدیل ہو چکی ہے مگر بواسطہ پانی کے، اسی طرح ہوا کو مٹی میں تبدیل ہونے کیلئے پہلے پانی بننا ہوگا پھر مٹی بنے گی ۳ پانی کا بدلنا آگ سے آور آگ کا بدلنا پانی سے، پانی براہ راست آگ میں تبدیل نہیں ہوتا پانی پہلے ہوا بنے گا پھر وہ ہوا آگ بنے گی، اس طرح وہ پانی آگ میں تبدیل ہو جائے گا بواسطہ ہوا کے، ایسے ہی اس کے برعکس کہ آگ کو پانی میں تبدیل ہونے کیلئے ہوا کا واسطہ ہے، کہ پہلے آگ ہوا بنے گی پھر وہ ہوا پانی بنے گی، ان چاروں صورتوں میں انقلاب بیک واسطہ ہے، انقلاب بدو واسطہ کی دو صورتیں ہیں مٹی کا بدلنا آگ سے اور آگ کا بدلنا مٹی سے، اس کے لئے دو واسطے ہیں مٹی پہلے پانی بنے گی پھر پانی ہوا بنے گا پھر ہوا آگ بنے گی اس طرح مٹی آگ میں تبدیل ہو جائے گی، ایسے ہی اس کے برعکس کہ آگ اولاً ہوا بنے گی پھر وہ پانی پھر وہ مٹی میں تبدیل ہوگا اس طرح آگ مٹی میں تبدیل ہو جائے گی، بیک واسطہ اور بدو واسطہ کی چھ صورتوں میں آپ نے غور کیا کہ دراصل عنصرین متجاورین میں ہی انقلاب ہو رہا ہے ان ہی کے واسطوں سے دوسرے عناصر میں انقلاب پایا جا رہا ہے پس اصل صورتیں بلاواسطہ ہی کی ہوئیں اسی لئے مصنف نے صرف ان ہی کو بیان کیا ہے،

وقال الشیخ ان الصاعقۃ الخ - بدو واسطہ انقلاب کی جو دو صورتیں بیان کی گئی ہیں ان پر اعتراض مقصود ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فلاسفہ کے درمیان تو یہی مشہور ہے کہ انقلاب کی مذکورہ بارہ صورتیں ہیں اور اخیر کی دو صورتوں میں انقلاب بدو واسطہ پایا جاتا ہے مگر شیخ رئیس ابوعلی بن سینا کے کلام سے (جو انھوں نے اپنی کتاب الاشارات میں فرمایا ہے) معلوم ہوتا ہے کہ آگ کا مٹی کی طرف انقلاب بلاواسطہ ہوتا ہے کیونکہ شیخ فرماتے ہیں کہ صاعقہ (گرنے والی بجلی) اجسام ناریہ سے پیدا ہوتی ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ برودت کے غلبہ کی وجہ سے اس کے اجزاءِ ناریہ سے حرارت جدا ہو جاتی ہے جس سے اس کی صورتِ ناریہ فاسد ہو جاتی ہے اب چونکہ اس میں یبوست رہ جاتی ہے اور برودت کا اس پر غلبہ ہوتا ہی ہے تو یبوست اور برودت کی وجہ سے وہ متکاثف ہو کر صورتِ ارضیہ اختیار کر لیتی ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اجزاءِ ناریہ کا اجزاءِ ارضیہ کی طرف انقلاب بلاواسطہ ہوتا ہے ایک واسطہ بھی نہیں ہوتا چہ جائیکہ دو واسطے ہوں۔

فلو صح ما ذکرنا - اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شیخ کا قولِ مذکور صحیح نہیں ہے صحیح شیخ کا دوسرا قول ہے اور وہ یہ ہے کہ صاعقہ دخانات اور بخارات سے پیدا ہوتی ہے جو بادلوں میں محبوس ہو جاتے ہیں چنانچہ امام رازی شرح اشارات میں فرماتے ہیں کہ شیخ کے فرمانے کے مطابق صاعقہ کبھی تو لوہے کے مشابہ ہوتی ہے کبھی تانبے کے اور کبھی پتھر کے مشابہ ہوتی ہے اگر صاعقہ کی حقیقت نار ہوتی تو اس میں یہ اختلاف نہ ہوتا اسی لئے صاعقہ کی حقیقت آگ نہیں ہے بلکہ اس کا مادہ دخانات اور بخارات ہیں۔

وایضا صح ہوا بان النار الخ - انقلاب بدو واسطہ کی دوسری صورت (مٹی کے آگ کی طرف انقلاب)

پر اعتراض ہے کہ فلاسفہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ طاقتور آگ میں اگر مٹی کے ڈھیلے ڈال دئے جائیں تو وہ خالص آگ میں تبدیل ہو جاتے ہیں دیکھو مٹی کا آگ کی طرف انقلاب بلا واسطہ اور براہ راست ہو رہا ہے درمیان میں ہوا اور پانی کا کوئی واسطہ نہیں ہے ان دونوں تحقیقوں کے مطابق یہ دونوں صورتیں بھی بلا واسطہ انقلاب کی ہوگئیں جس سے یہ ثابت ہوا کہ ارض کا انقلاب نار کی طرف اور اس کے برعکس کبھی تو بلا واسطہ ہوتا ہے اور کبھی بدو واسطہ۔

لِاَنَّ الماءَ الصافی ینقلبُ فی زمانٍ قلیلٍ حجرًا یقربُ منہ فی الحجمِ فلا مجالَ لِاَنْ یُتَوَهَّمَ اَنَّ فیها اجزاءً ارضیةً انعقدتْ حجرًا بعدَ ذهابِ الماء بالتبخّرِ او النضوبِ وقیل ذٰلکَ مُعایَنٌ فی عینٍ سِیَهْکُوه وهی قریةٌ من بلدةِ مُراغةَ من بلادِ اذربیجانَ ومَاؤُهٗ ینقلبُ حجرًا مرمرًا والحجرُ ینحلُّ بالحِیَلِ الاکسیریةِ ماءً وذٰلکَ بتصییرهٖ مِلْحًا اِمّا بالاِحْرَاقِ او بالسحقِ مع مَا یجری مجرَی الملحِ کالنوشادرِ ثم اِذابتِهٖ بالماء وقد یقالُ اِنَّ اربابَ الاکسیر یتخذونَ میاهًا حادّةً یُحَلِّلُوْنَ فیها اجسادًا صلبةً حجریةً حتی تصیرَ میاهًا جاریةً وکذا الهواءُ ینقلبُ ماءً کما یُرٰی فی قُلَلِ الجبالِ فانہٗ یَغْلُظُ الهواءُ لشدةِ البرودةِ ویصیرُ ماءً ویتقاطرُ دفعةً من غیر ان ینساقَ الیها سحابٌ من موضعٍ اٰخرَ وینعقدُ من بخارٍ متصاعدٍ والشیخُ حکٰی انہ شاهدَ ذٰلکَ فی جبالِ طبرستانَ وطوسٍ وغیرهما وقد یُشاهِدُ اهلُ المساکنِ الجبلیةِ امثالَ ذٰلکَ کثیرًا والماءُ ایضًا ینقلبُ هواءً بالتبخّرِ کما یُشاهَدُ فی الثیابِ المبلولةِ المطروحةِ فی الشمسِ وعندَ غلیانِ القدرِ وکذا الهواءُ ینقلبُ نارًا کما فی کُورِ الحدادینَ اذا سُدَّتِ المنافذُ التی تدخلُ فیها الهواءُ الجدیدُ واُلِحَّ فی النفخِ والنارُ ایضًا ینقلبُ هواءً کما یشاهَدُ فی المصباحِ فانَّ ما ینفصلُ عن شعلتہٖ لو بقیتْ نارًا لرُئِیَتْ ولَاَحْرَقَتْ سقفَ الخیمةِ فاِذَنْ انقلبتْ هواءً وایضًا النارُ الکائنةُ فی کُورِ الحدادینَ تنطفی وتصیرُ هواءً

ترجمہ اس لئے کہ صاف پانی تھوڑے ہی زمانہ میں پتھر سے بدل جاتا ہے جو مقدار میں اس (پانی) کے قریب ہوتا ہے پس اس بات کے وہم کرنے کی کوئی گنجائش نہیں کہ اس (پانی) میں مٹی کے اجزاء تھے جو جمع ہو کر پتھر بن گئے پانی کے ختم ہو جانے کے بعد بھاپ بننے یا زمین میں اُتر جانے کی وجہ سے، اور کہا گیا کہ اس کا مشاہدہ سیہکوہ کے چشمہ میں ہوتا ہے اور یہ آذربیجان کے شہروں میں سے شہر مُراغہ کا ایک گاؤں ہے، اور اس کا پانی سنگِ مرمر میں تبدیل ہو جاتا ہے، اور پتھر کیمیائی تدبیروں سے پگھل کر پانی بن جاتا ہے اور یہ اس (پانی) کو نمک بنا دینے کے ذریعہ یا تو جلا کر یا اس چیز کے ساتھ پیس کر جو نمک کے قائم مقام ہے جیسے نوشادر

پھر اس کو پانی میں پگھلا دینے کے ذریعہ ۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ کیمیا بنانے والے تیزاب بناتے ہیں ان میں سخت پتھریلے اجسام کو گھول دیتے ہیں یہاں تک کہ وہ (اجسام) جاری پانی بن جاتے ہیں اور ایسے ہی ہوا پانی سے بدل جاتی ہے جیسا کہ پہاڑوں کی چوٹیوں میں دیکھا جاتا ہے اس لئے کہ ہوا برودت کی شدت کی وجہ سے گاڑھی ہو جاتی ہے اور پانی بن جاتی ہے اور ایک دم ٹپکنے لگتی ہے بغیر اس کے کہ ان (پہاڑوں کی چوٹیوں) تک کوئی بادل کسی دوسرے مقام سے چل کر پہنچے یا اوپر چڑھنے والی بھاپ سے جمع ہو، اور شیخ نے نقل کیا ہے کہ انھوں نے اس چیز کا طبرستان اور طوس وغیرہا کے پہاڑوں میں مشاہدہ کیا ہے، اور پہاڑی علاقوں کے رہنے والے ان جیسی چیزوں کا کثرت سے مشاہدہ کرتے رہتے ہیں اور پانی بھی ہوا سے بدل جاتا ہے بھاپ بننے کے ذریعہ جیسا کہ دھوپ میں ڈالے ہوئے گیلے کپڑوں میں اور ہانڈی کے جوش مارنے کے وقت اس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے اور ایسے ہی ہوا آگ سے بدل جاتی ہے جیسا کہ لوہاروں کی بھٹی میں جب کہ وہ تمام سوراخ بند کر دئے جائیں جن میں نئی ہوا داخل ہو اور پھونک مارنے میں مبالغہ کیا جائے، اور آگ بھی ہوا سے بدل جاتی ہے جیسا کہ چراغ میں مشاہدہ ہوتا ہے اس لئے کہ جو شئے اس کے شعلہ سے جدا ہوتی ہے اگر وہ آگ ہی باقی رہتی تو البتہ دکھائی دیتی اور یقیناً خیمہ کی چھت کو جلا ڈالتی پس اسوقت وہ ہوا سے بدل چکی ہے اور نیز وہ آگ جو لوہاروں کی بھٹی میں ہوتی ہے وہ بجھ جاتی ہے اور ہوا بن جاتی ہے،

تشریح لان الماء الصافی الخ انقلاب بلاواسطہ کی صور ستہ میں سے پہلی صورت بیان کرتے ہیں کہ پانی پتھر یعنی مٹی بن جاتا ہے پانی کا پتھر بن جانا ہر جگہ متحقق نہیں ہوتا بلکہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے اپنی قدرت سے زمین کے خاص خاص مقامات ایسے بنائے ہیں کہ ان میں اس طرح کی استعداد ہوتی ہے کہ وہاں صاف شفاف پانی جمع ہوتا ہے اور زمانہ قلیل ہی میں وہ پانی پتھر میں تبدیل ہو جاتا ہے آذربیجان کے علاقہ میں ایک قریہ عین سیہکوہ نام کا ہے اس میں اس انقلاب کا مشاہدہ ہوتا ہے وہاں کا پانی سنگ مرمر میں تبدیل ہو جاتا ہے اس پر کوئی اشکال کر سکتا ہے کہ اس مقام میں جو پانی جمع ہوتا ہے ہو سکتا ہے کہ وہ گدلا پانی ہوتا ہو اور اس میں اجزاء ارضیہ پہلے سے موجود ہوتے ہوں پانی تو حرارت کی وجہ سے بھاپ بن کر اڑ جاتا ہو یا پانی زمین میں جذب ہو جاتا ہو اور اجزاء ارضیہ منجمد ہو کر پتھر بن جاتے ہوں اس لئے یہ پانی کا حجر سے انقلاب نہ ہوا، شارح اس اشکال کو دور کرتے ہیں کہ ایسا ہرگز نہیں کہ وہ گدلا پانی ہوتا ہے بلکہ مشاہدہ کی بات ہے کہ وہ پانی بالکل صاف شفاف ہوتا ہے اس میں اجزاء ارضیہ بالکل نہیں ہوتے اسی لئے شارح نے الماء کو الصافی کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ اگر ایسا ہوتا جیسا کہ آپ کہتے ہیں تو پانی کو خشک ہونے یا جذب ہونے میں کافی زمانہ لگتا ہے تو مدت کثیرہ میں پتھر بننا چاہئے تھا حالانکہ مشاہدہ ہے کہ زمانہ قلیل ہی میں پتھر بن جاتا ہے فی زمان قلیل کہکر اسی طرف اشارہ ہے پھر تیسری بات یہ ہے کہ اگر پانی خشک ہو کر یا جذب ہو کر اجزاء ارضیہ کے انجماد سے پتھر بنتا تو پتھر کی

مقدار پانی کی مقدار سے بہت کم ہوتی حالانکہ مشاہدہ یہ ہے کہ پتھر کی مقدار پانی کے مقدار کے قریب قریب یعنی تقریباً مساوی ہوتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پانی ہی پتھر میں تبدیل ہوا ہے اسی لئے فرمایا یقرُبُ منہ فی الحجم کہ وہ پتھر مقدار میں پانی کے قریب ہوتا ہے ،

فلا مجال لان یتوھم الخ یعنی صافی اور زمان قلیل اور لیقرب منہ فی الحجم ان تینوں قیودات کے بعد اس کا وہم ہی نہیں ہوسکتا ہے کہ پانی حرارت سے خشک ہوگیا ہو یا زمین میں جذب ہوگیا ہو اور اجزاء ارضیہ منجمد ہو کر پتھر بنگئے ہوں بالتبخر ۔ تبخُّر باب تفعّل کا مصدر ہے بخار (بھاپ) بن جانا، پانی جب گرم ہوتا ہے تو بھاپ بن کر اڑتا رہتا ہے اس بھاپ کو بخار کہا جاتا ہے بخار کی مزید تشریح ص۵۳۱ پر آئے گی انشاء اللہ ۔

او النضوب ۔ نضب (ن ۔ ض) نضوبًا الماءُ پانی کا زمین میں اتر جانا یعنی جذب ہو جانا ۔

فی عَیْنِ سِیَہکوہ الخ عَین کے معنی چشمہ، سیہکوہ فارسی لفظ ہے سیاہ کے معنی کالا کوہ کے معنی پہاڑ، اس مقام پر ایک جبلِ اسود (کالا پہاڑ) ہے اسی کے قریب ایک چشمہ ہے اسلئے اس چشمہ کو عین سیہکوہ کہا جاتا ہے پھر جس بستی میں یہ چشمہ ہے اس بستی ہی کا نام عین سیہکوہ رکھدیا گیا جیسا کہ شارح کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک بستی کا نام ہے جو آذربیجان کے شہروں میں سے شہر مراغہ میں واقع ہے ،

والحجر ینحل بالحِیَلِ الاکسیریۃ الخ انقلاب کی دوسری صورت بیان کرتے ہیں کہ مٹی پانی جاتی ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ پتھر کو کیمیائی تدبیروں سے پانی بنایا جاتا ہے جس کی شارح نے دو صورتیں بیان کی ہیں ایک تو یہ کہ پتھر کو اولاً جلا کر یا نمک کے قائم مقام شئے جیسے نوشادر وغیرہ کے ساتھ باریک پیس کر نمک بنالیا جاتا ہے پھر نمک کو جب پانی میں ڈالا جائے یا تری کے مقام پر رکھ دیا جائے تو وہ نمک پگھل کر پانی بن جاتی ہے اس طرح پتھر پانی میں تبدیل ہوجاتا ہے مذکورہ طریقہ سے تمام پتھر تو نمک اور پانی نہیں بنتے البتہ بعض پتھر (جیسے سنگِ لوط) ایسے ہوتے ہیں جو بطریق مذکور نمک پھر پانی بن جاتے ہیں، اور دعوے کو ثابت کرنے کیلئے بعض پتھروں میں انقلاب الی الماء کا پایا جانا کافی ہے تمام احجار میں اس کا تحقق ضروری نہیں ہے ۔

ینحلُّ ۔ انحلال باب انفعال سے ہے بمعنی کھل جانا یہاں انحلال سے مراد بدل جانا ہے کہ پتھر پانی سے بدلجاتا ہے

بالحیل الاکسیریۃ ۔ حِیَل حیلہ کی جمع ہے بمعنی تدبیر، اِکسیر کے معنی وہ شئے جس سے ایک معدنی کو دوسرے معدنی خصوصاً سونے کی طرف تبدیل کرلیا جاتا ہے اِکسیر کو کیمیا بھی کہتے ہیں، یہاں پر اکسیر سے مراد وہ شئے ہے جو اجسام خمسہ (تانبا، لوہا، سیسا، رانگ اور جست) کو سونا یا چاندی بنا دیتی ہے

وذلک بتصییرہ ملحًا الخ سوال یہ ہوتا ہے کہ انقلابُ الارض الی الماء کی دلیل کیلئے پتھر اولاً نمک بنانے کی کیا ضرورت ہے صرف نمک کو پگھلا کر پانی بنا دینا یہ بھی تو انقلاب الارض الی الماء ہے اس لئے کہ نمک احجار و ارضیات ہی میں سے ہے اس کا جواب یہ ہے کہ نمک دراصل خالص مٹی نہیں ہوتا ہے بلکہ اجزاء ارضیہ اجزاء مائیہ کثیرہ کے ساتھ مخلوط ہوتے ہیں اسی لئے اس کو پانی بنانے کیلئے عمل کثیر کی ضرورت

نہیں پڑتی فوراً ہی پانی بن جاتا ہے اس لئے اس میں یہ وہم کیا جاسکتا ہے کہ نمک کے اندر جو پانی کے اجزار کثیرہ تھے وہی پانی کے ساتھ پگھل گئے ہیں اور اجزار ارضیہ علیٰ حالہا باقی ہیں وہ پانی میں تبدیل نہیں ہوئے پس مدعیٰ ثابت نہیں ہوگا اس لئے شارح نے اولاً حجر کو نمک بنانے پھر اس کو پانی بنانے کا تذکرہ کیا ہے جس سے مٹی کے پانی کی طرف انقلاب کا مدعیٰ یقین کے ساتھ ثابت ہوتا ہے،

کالنوشادر ۔ نوشادر مشہور و معروف ہے جو نمک ہی کی طرح کھارا ہوتا ہے،

ثم اذابتہ ۔ اذابتہ کا عطف تصییرہ پر ہے، اذابۃً باب افعال کا مصدر ہے بمعنی پگھلانا۔

وقد یقال ان ارباب الخ پتھر کو پانی میں تبدیل کرنے کی دوسری صورت بیان کرتے ہیں کہ کیمیا بنانے والے نوشادر پھٹکری وغیرہ سے تیز آب تیار کرتے ہیں پھر اس میں سخت پتھریلے اجسام جیسے سونا چاندی تانبا وغیرہ ڈال کر پگھلاتے ہیں یہ اجسام تیزاب میں پگھل کر جاری پانی کی طرح ہو جاتے ہیں، بہرحال ان دونوں صورتوں سے حجر اور ارض کو پانی میں تبدیل کیا جاتا ہے،

میاھًا حادۃً، میاہ ماءٌ کی جمع ہے حادۃ حدت سے ہے بمعنی تیزی میاھًا حادۃً کے معنی تیز پانی جس کو تیزاب کہا جاتا ہے۔

وکذا الھواء ینقلب ماءً ۔ انقلاب بلاواسطہ کی تیسری صورت (انقلابُ الہوا الی الماء) بیان کرتے ہیں کہ پہاڑوں کی چوٹیوں میں اس کا مشاہدہ ہوتا ہے جو نہایت ٹھنڈی ہوتی ہیں وہاں کی ہوا جب ان ٹھنڈی چوٹیوں سے ٹکراتی ہے تو شدتِ برودت کی وجہ سے ہوا غلیظ ہو کر پانی بن جاتی ہے پھر وہ پانی ایک دم بارش کی طرح ٹپکنے اور برسنے لگتا ہے حالانکہ وہاں کسی دوسرے مقام سے بادل نہیں پہنچا یا نیچے سے بخارات نہیں اٹھتے جو اوپر جا کر بادل بن جائیں اور برسنے لگیں بلکہ بغیر بادل ہی کے بارش ہوتی ہے پس وہ بارش دراصل شدتِ برودت کی وجہ سے ہواؤں کے پانی بن جانے کی وجہ سے ہی ہوتی ہے، شیخ ابوعلی سینا نے طبرستان اور طوس کے پہاڑوں میں اس کا مشاہدہ کیا ہے نیز پہاڑی علاقوں کے رہنے والے اس طرح کا کثرت سے مشاہدہ کرتے رہتے ہیں۔ اس کے علاوہ آپ گلاس میں برف کا ٹھنڈا پانی بھر کر دیکھیں کہ گلاس کے چاروں طرف پانی کی چھوٹی چھوٹی بوندیں اکٹھی ہو جاتی ہیں ظاہر ہے کہ یہ گلاس کے اندر سے رِس کر باہر آجانے والا پانی نہیں ہوتا بلکہ گلاس کی چادر چونکہ نہایت ٹھنڈی ہو چکی ہے جب اس چادر سے ہوا ٹکراتی ہے وہ شدتِ برودت کی وجہ سے پانی بن جاتی ہے،

والماء ایضا ینقلب ھواءً انقلاب بلاواسطہ کی چوتھی صورت (انقلابُ الماء الی الھوا) کو بیان کرتے ہیں پانی کا ہوا سے تبدیل ہونا تبخر کے ذریعہ ہوتا ہے تبخر کے معنی پانی کا حرارت کی وجہ سے بخار یعنی بھاپ بن جانا، جب پانی آگ سے یا سورج کی گرمی سے گرم ہوتا ہے تو بخار اور بھاپ بن جاتا ہے بخار کی حقیقت یہ ہے کہ اجزار ہوائیہ جو چھوٹے چھوٹے اجزار مائیہ کے ساتھ مخلوط ہوتے ہیں جو انتہائی لطیف ہوتے ہیں اور انتہائی

چھوٹا چھوٹا ہونے کی وجہ سے ان میں امتیاز بھی نہیں ہو پاتا کہ کونسے اجزاء ہوائیہ ہیں اور کونسے مائیہ ہیں، بخار کے اندر جو اجزاء ہوائیہ ہوتے ہیں دراصل یہ پانی ہی سے بنتے ہیں یعنی حرارت کی وجہ سے پانی کے کچھ اجزاء تو ہوا بن جاتے ہیں اور کچھ اجزاء پانی ہی رہتے ہیں پھر دونوں مل کر اوپر کو اڑتے ہیں۔ بہرحال پانی کے ہوا میں تبدیل ہونے کا مشاہدہ گیلے کپڑوں میں ہوتا ہے جب وہ سکھانے کیلئے دھوپ میں ڈال دئے جاتے ہیں کہ دھوپ کی گرمی کی وجہ سے ان کا پانی ہوا بن کر اڑ جاتا ہے اور کپڑے سوکھ جاتے ہیں۔ اسی طرح چولھے پر جب ہانڈی جوش مارتی ہے تو آگ کی حرارت سے اس کا پانی ہوا (بھاپ) بن کر اڑتا رہتا ہے،

بالتبخر۔ بعض نسخوں میں بالحر واقع ہوا ہے یعنی سورج یا آگ کی حرارت کی وجہ سے،

المبلولۃ۔ بَلَّ یَبُلُّ (ن) بلاً وبلّۃً بمعنی تر کردینا سے اسم مفعول ہے۔ بھیگے ہوئے۔

غلیان۔ غین اور لام کے فتح کے ساتھ مصدر ہے بمعنی جوش مارنا القدر بکسر القاف بمعنی ہانڈی

وکذا الھواء ینقلب ناراً الخ پانچویں صورت (انقلاب الھواء الی النار) کا بیان ہے اس کا مشاہدہ لوہاروں کی بھٹیوں میں ہوتا ہے، کہ جب بھٹی کے تمام سوراخ بند کردئے جائیں جس سے ہوا جدید اندر داخل نہ ہوسکے۔ اور خوب مبالغہ کے ساتھ اس میں پھونک ماری جائے تو بھٹی کے اندر جتنی ہوا ہوتی ہے وہ سب آگ میں تبدیل ہوجاتی ہے سوراخ بند کرنے کی قید اسوجہ سے لگائی ہے کہ اگر سوراخ کھلے رہیں تو اندر کی گرم ہوا نکل جائے گی اور نئی ہوا اس میں داخل ہوجائے گی اس لئے ہوا آگ نہیں بنے گی۔

کور الحدادین۔ کُور کے معنی بھٹی۔ حدادین حداد کی جمع بمعنی لوہار۔

المنافذ۔ منفذ کی جمع بمعنی سوراخ، الح، الحاح باب افعال (بمعنی اصرار کرنا مبالغہ کرنا) سے فعل ماضی مجہول ہے۔ یعنی پھونک مارنے میں مبالغہ کیا جائے

والنار ایضاً ینقلب ھواءً۔ انقلاب کی چھٹی اور آخری صورت (انقلاب النار الی الھواء) بیان کرتے ہیں اس کی ایک دلیل کا مشاہدہ تو چراغ میں ہوتا ہے چنانچہ چراغ کے شعلہ سے جدا ہوکر جو شئے اوپر کی طرف جاتی رہتی ہے وہ اونچی ہوکر غائب ہوتی رہتی ہے نظر نہیں آتی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ چراغ کی آگ کا شعلہ ہوا بن جاتا ہے کیونکہ اگر وہ آگ ہی ہوکر باقی رہتا تو نظر آنا چاہئے تھا کیونکہ آگ نظر آتی ہے البتہ ہوا نظر نہیں آتی پس اس کا نظر نہ آنا ہوا بن جانے کی دلیل ہے نیز اگر وہ آگ ہوتی تو اگر خیمہ اور مکان کی چھت گھاس پھونس یا کپڑے وغیرہ کی ہو تو وہ جل جانی چاہئے حالانکہ چھت نہیں جلتی اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ آگ نہیں بلکہ ہوا بن چکی ہے،

وایضاً النار الکائنۃ الخ انقلاب نار الی الھواء کی دوسری دلیل بیان کرتے ہیں کہ لوہاروں کی بھٹی میں جو آگ ہوتی ہے جب بھٹی کو بند کرکے چھوڑ دیا جاتا ہے تو اس کی آگ ہوا بن جاتی ہے کیونکہ جب بھٹی کا منہ بند کردیا گیا تو اندر کی آگ کا باہر نکلنے کا کوئی سوال ہی نہیں اب ظاہر ہے کہ وہ آگ بجھ کر ہوا میں تبدیل ہوگئی ہے،

ونقول ايضًا الكيفياتُ العنصريةُ زائدةٌ على الصُوَرِ الطبعية لانها تستحيلُ في الكيفيات مثل التسخُّنِ والتبرُّدِ مع بقاءِ الصُوَرِ الطبعيةِ بل وانها ولو كانت الكيفياتُ نفسَ الصُوَرِ الطبعيةِ لاستحالَ ذلك لا يخفىٰ عليك انّ ماذكرهُ غيرُ ظاهرٍ في جميع الكيفياتِ لسائرُ العناصرِ والبسائطُ سواءٌ كانت حقيقيةً او اضافيةً ليشمل الكلامُ المزاجَ الثاني ويكونُ تعريفُ المزاج جامعًا اذا تصغّرت واجتمعت وتماسّت في المركب وفعلَ بعضُها في بعضٍ بقواها اي كيفياتها المتضادّة قيل المرادُ بتضادِّ الكيفيات هٰهنا هو التخالفُ مطلقًا لا التضادُّ الحقيقيُّ المصطلحُ الذي يكون بين الشيئين في غايةِ الخلافِ والّا لم يكن الكلامُ متناولاً للمزاج الثاني كمزاج الذهب الحاصل من امتزاجِ الزيبقِ والكبريتِ لان مزاجَ الزيبق ليس في غايةِ البُعدِ عن مزاجِ الكبريتِ لتشابهِهما ورُدَّ ذلك بانه لاحاجةَ الى حمل الكلامِ على خلافِ المصطلح فان المركباتِ بعضُها حارٌّ وبعضها باردٌ وبعضها رطبٌ وبعضها يابسٌ فكما انّ بين السوادِ و البياضِ على الاطلاقِ تضادًّا وغايةَ الخلاف كذٰلك بين الحرارة والبرودة والرطوبةِ واليبوسةِ ۔

ترجمہ: اور نیز ہم کہتے ہیں کہ کیفیاتِ عنصریہ صُوَرِ نوعیہ پر زائد ہوتی ہیں اس لئے کہ یہ (عناصر) کیفیات میں بدلتے رہتے ہیں جیسے گرم ہونا ٹھنڈا ہونا باوجود صُوَرِ نوعیہ کے اپنی ذاتوں کے ساتھ باقی رہنے کے اور اگر کیفیات بعینہ صُوَرِ نوعیہ ہوتیں تو یہ بات محال ہوتی، تجھ پر یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ جو مصنف نے ذکر کیا ہے وہ تمام عناصر کی تمام کیفیات میں ظاہر نہیں ہے اور بسائط خواہ وہ حقیقیہ ہوں یا اضافیہ، تاکہ کلام دوسرے مزاج کو شامل ہو جائے اور مزاج کی تعریف جامع ہو جائے جب چھوٹے ہوں اور مرکب کے اندر جمع ہو جائیں اور ایک دوسرے کے ساتھ مل جائیں اور ان میں سے بعض بعض میں اپنی قوتوں کی وجہ سے یعنی اپنی متضاد کیفیتوں کی وجہ سے اثر کریں۔ کہا گیا کہ کیفیتوں کے متضاد ہونے سے مراد اس جگہ وہ مطلقاً ایک کا دوسرے کے مخالف ہونا ہے نہ کہ حقیقی واصطلاحی طور پر متضاد ہونا جو کہ دو چیزوں کے درمیان انتہائی مخالفت میں ہوتا ہے ورنہ تو کلام دوسرے مزاج کو شامل نہیں ہوگا جیسا کہ سونے کا مزاج جو پارہ اور گندھک کے ملنے سے حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ پارہ کا مزاج انتہائی دوری میں نہیں ہے گندھک کے مزاج سے، ان دونوں کے آپس میں مشابہ ہونے کی وجہ سے اور اسکا کو اس طرح رَد کر دیا گیا کہ کلام کو اصطلاحی بات کے خلاف پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے
اس لئے کہ مرکبات میں بعض گرم ہیں اور بعض ٹھنڈے اور بعض تر ہیں اور بعض خشک، پس جیسا کہ بیشک مطلق سیاہی اور سفیدی میں تضاد اور انتہائی مخالفت ہے ایسے ہی گرمی اور ٹھنڈک، تری اور خشکی کے درمیان (بھی انتہائی درجہ کی مخالفت ہے)۔

تشریح (قولہ ایضاً الکیفیات الخ) بسائطِ عنصریہ کے متعلق احکامِ خمسہ میں سے حکمِ رابع بیان کرتے ہیں کہ عناصرِ اربعہ کے ساتھ جو کیفیات قائم ہوتی ہیں حرارت، برودت، یبوست، رطوبت یہ عناصر کی صُوَرِ نوعیہ کے مُغایر ہوتی ہیں۔ دونوں میں عَینیت واتحاد نہیں ہے، دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر ان کی صُوَرِ نوعیہ اور کیفیات متحد ہوتیں تو کیفیات کے بدلنے سے صُوَرِ نوعیہ بھی بدل جاتیں حالانکہ ایسا نہیں ہے عناصر کی کیفیات بدلتی رہتی ہیں ایک کیفیت زائل ہوتی ہے دوسری کیفیت پیدا ہوجاتی ہے مثلاً پانی کو گرم کیا جاتا ہے اس کی برودت زائل ہوکر حرارت پیدا ہوجاتی ہے مگر اس کی صورت نوعیہ بدستور باقی رہتی ہے اگر کیفیت صورتِ نوعیہ کا عَین ہوتی تو کیفیت کے تبدّل سے صورتِ نوعیہ کا بدستور باقی رہنا محال ہوتا یہ بھی اس کے ساتھ ساتھ بدل جاتی۔

لا یخفیٰ علیك الخ ماتن کے بیان کردہ حکم پر شارح اعتراض کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ماتن نے تمام عناصر کی تمام کیفیات کے بارے میں مغایر ہونے کا حکم لگایا ہے کیونکہ الکیفیات اور العنصریۃ میں جو الف لام ہے وہ استغراقی ہے، حالانکہ کلی طور پر یہ حکم لگانا درست نہیں ہے کیونکہ بعض عناصر کی بعض کیفیات ایسی بھی ہیں کہ جن کے زوال سے صورتِ نوعیہ کا بھی زوال ہوجاتا ہے جیسے آگ سے اگر حرارت زائل ہوجائے تو اس کی صورت نوعیہ (صورت ناریہ) بھی ختم ہوجاتی ہے، اسی طرح اگر پانی کی رطوبت اور رقت وسیلان زائل ہوجائے تو اس کی صورت نوعیہ بھی زائل ہوجاتی ہے معلوم ہوا کہ بعض کیفیات صورتِ نوعیہ کا عین ہوتی ہیں لہٰذا کلی طور پر مغایرت کا دعویٰ کرنا درست نہیں ہوا۔

والبسائط بسائطِ عنصریہ کے حکمِ خامس کو بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ بسائطِ عنصریہ (آگ، پانی، مٹی، ہوا) جب کسی مرکب کے اندر چھوٹے چھوٹے اجزاء کی شکل میں جمع ہوتے ہیں اور آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ مل جاتے ہیں اور اپنی متضاد قوتوں کے ذریعہ بعض بعض میں اثر کرتے ہیں اور ہر ایک عنصر دوسرے عنصر کی کیفیت کی تیزی کو توڑتا ہے تو اس سے ایک کیفیتِ متوسطہ پیدا ہوتی ہے اس کو مزاج کہتے ہیں مثلاً جب عناصرِ اربعہ چھوٹے چھوٹے ہوکر اکٹھے ہوئے تو آگ کی حرارت نے پانی میں اثر کیا اور اس کی بُرودت کی تیزی کو توڑا اور پانی کی برودت نے آگ کی حرارت کی تیزی کو توڑا اسی طرح مٹی کی یبوست نے ہوا کی رطوبت کی شدت کو توڑا اور ہوا کی رطوبت نے مٹی کی یبوست کی تیزی کو توڑا تو ہر ایک کی شدت اور تیزی ٹوٹنے کے بعد ایک متوسطہ کیفیت پیدا ہوگئی کہ وہ مرکب اب نہ تو مطلق حار ہے نہ مطلق بارد، اسی طرح وہ نہ مطلق یابس ہے نہ مطلق رطب، بلکہ یہ چاروں کیفیتیں اس کے اندر اعتدال اور توسط کے ساتھ موجود ہیں اسی کیفیتِ متوسطہ کو مزاج کہا جاتا ہے، گویا ماتن کا مقصد اس سے مزاج کی حقیقت کو بیان کرنا ہے اور اس کی ضرورت اس لئے ہوئی کہ آئندہ فصلوں میں مرکبات کا بیان ہے بعض مرکبات تو ایسے ہیں جن میں مزاج پایا نہیں جاتا جیسے کائنات الجو، اور بعض مرکبات میں مزاج پایا جاتا ہے جیسے موالیدِ ثلاثہ، جمادات، نباتات، حیوانات، اور ظاہر ہے کہ مزاج والے مرکبات کی معرفت مزاج کی معرفت پر موقوف ہے اس لئے ماتن نے مزاج کی تعریف وحقیقت بیان کردی ہے،

سواء کانت حقیقیۃً او اضافیۃً الخ ایک اشکال کو دور کرتے ہیں اشکال یہ ہے کہ مزاج کی تعریف جامع نہیں ہے اس لئے کہ مزاج کے مختلف مراتب ہیں، مزاجِ اوّل، مزاج ثانی، مزاج ثالث، مزاج رابع وغیرہ آپ نے جو مزاج کی تعریف کی ہے یہ صرف مزاجِ اوّل پر صادق آتی ہے ثانی اور ثالث وغیرہ پر صادق نہیں آتی اس لئے یہ تعریف جامع نہیں ہے تعریف مذکور صرف مزاج اول پر کیسے صادق آتی ہے؟ اس کو سمجھنے سے قبل یہ سمجھئے کہ بسائط عنصریہ کے آپس میں ملنے کی وجہ سے جو مرکب بنتا ہے اور اس میں جو کیفیت متوسط ہوتی ہے اس کو تو مزاج اول کہا جاتا ہے پھر مزاج اول والے چند مرکبات سے مل کر جب دوسرا مرکب تیار ہوتا ہے اس کی کیفیتِ متوسط کو مزاجِ ثانی کہا جاتا ہے پھر مزاجِ ثانی والے چند مرکبات سے مل کر جب تیسرا مرکب تیار ہوتا ہے اس کی کیفیتِ متوسط کو مزاج ثالث کہا جاتا ہے، علیٰ ہذا القیاس مزاجِ رابع وخامس کو سمجھ لیجئے۔ اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مزاجِ ثانی اور مزاجِ ثالث یہ بسائط عنصریہ سے مل کر پیدا نہیں ہوتا بلکہ مرکبات سے مل کر بنتا ہے اب دیکھئے کہ یہاں مزاج کی تعریف میں چونکہ بسائط کی قید ہے اس لئے یہ تعریف مزاجِ اول ہی پر صادق آ رہی ہے پس یہ تعریف جامع نہیں ہے۔ شارح اس اشکال کا جواب دیتے ہیں کہ بسائط کی دو قسمیں ہیں، حقیقیہ اضافیہ، بسائطِ حقیقیہ کہتے ہیں ان کو جو اجزار سے مرکب نہ ہوں اور بسائطِ اضافیہ ان بسائط کو کہا جاتا ہے جن میں دوسرے مرکب کے اعتبار سے اجزار کم ہوں پس بسیط حقیقت کے اعتبار سے تو مرکب ہی ہوتا ہے مگر اس سے زیادہ اجزاء والے مرکب کی طرف اضافت ونسبت کرنے کے اعتبار سے بسیط کہلاتا ہے، اسی لئے اس کو بسیطِ اضافی کہتے ہیں، یہاں مزاج کی تعریف میں بسائط سے مراد عام ہے خواہ حقیقیہ ہوں یا اضافیہ اب یہ تعریف مزاج ثانی اور ثالث وغیرہ بھی صادق آئے گی کیونکہ مزاج ثانی وثالث اگرچہ بسائطِ حقیقیہ سے مل کر نہیں بنتا لیکن بسائطِ اضافیہ سے مل کر بنتا ہے کیونکہ اس کے بسائط میں دوسرے یعنی اوپر والے مرکبات کے اعتبار سے اجزار کم ہوتے ہیں۔ فافہم۔

لیشمل الکلام المزاج الثانی۔ مزاج ثانی سے مراد غیر اوّل ہے اس لئے یہ مزاج ثالث ورابع وغیرہ کو بھی شامل ہے،

اذا تصغرت مزاج کے تحقق کیلئے عناصر کے اجزار کا چھوٹا چھوٹا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اگر اجزار بڑے بڑے ہوں گے تو وہ آپس میں اچھی طرح مل نہیں پائیں گے جب ان کا اتصال نہیں ہوگا تو ایک دوسرے میں مکمل طور پر اثر بھی نہیں کر سکیں گے اور چھوٹے ہونے کی صورت میں اتصال بھی تام ہوگا اور اثر کرنا بھی مکمل طور پر متحقق ہوگا۔ لیکن صاحب شرح قانون فرماتے ہیں کہ اجزار کا چھوٹا ہونا مزاجِ قوی کے پائے جانے کیلئے شرط ہے ورنہ نفس مزاج تو اجزار کبیرہ سے بھی متحقق ہو جائے گا۔

وتماسّت، ان اجزار کا آپس میں ملنا بھی شرط ہے وجہ ظاہر ہے کہ بغیر اتصال وتماس کے ایک دوسرے میں اثر نہیں کرلیگا

ای کیفیاتہا المتضادۃ۔ قویٰ کی تفسیر کیفیات کے ساتھ کرکے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ قوت کا اطلاق ویسے تو صورت طبعیہ یعنی صورت نوعیہ پر ہوتا ہے مگر یہاں صُوَر نوعیہ مراد نہیں ہیں اس لئے کہ اثر کرنے والی

شئے صورت نوعیہ نہیں ہوتی بلکہ کیفیت ہوتی ہے مثلاً آگ کی حرارت کی شدت کو توڑنے والی پانی کی صورت نوعیہ نہیں ہے بلکہ پانی کی کیفیت یعنی برودت ہے۔ برودت ہی سے حرارت کی شدت میں کمی آتی ہے۔ پس قویٰ سے مراد کیفیات ہیں نہ کہ صُوَرِ نوعیہ۔

قیل المراد بتضاد الکیفیات الخ۔ اس قول کے قائل امام رازی ہیں انھوں نے شرح اشارات میں فرمایا ہے کہ یہاں کیفیات کے تضاد سے مراد تضادِ حقیقی اور اصطلاحی نہیں ہے بلکہ مطلق تضاد مراد ہے، تضادِ حقیقی اور اصطلاحی کی تعریف یہ ہے کَوْنُ الشَّیْئَیْنِ الوُجُوْدِیَّیْنِ بِحَیْثُ لَا یُمْکِنُ اِجْتِمَاعُھُمَا فِی مَحَلٍّ وَاحِدٍ فِیْ زَمَانٍ وَاحِدٍ مِنْ جِھَۃٍ وَاحِدَۃٍ وَلَا یَتَوَقَّفُ تَعَقُّلُ اَحَدِھِمَا عَلَی الْاٰخَرِ دو وجودی چیزوں کا اس طور پر ہونا کہ دونوں کا محل واحد میں زمانہ واحد میں جہتِ واحدہ سے اجتماع محال ہو اور ان میں سے کسی ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف نہ ہو۔ جن دو چیزوں میں تضادِ حقیقی ہوتا ہے وہ دونوں ایک دوسری کے انتہائی مخالف ہوتی ہیں ان کے درمیان بالکل بھی مناسبت نہیں ہوتی جیسے سواد و بیاض کہ ان دونوں میں انتہا درجہ کی مخالفت ہے دونوں کا اجتماع محال ہے اور ان میں کوئی مناسبت بھی نہیں ہے، اور مطلق تضاد عام ہے خواہ دونوں میں انتہائی مخالفت ہو یا نہ ہو نیز دونوں میں مناسبت ہو یا نہ ہو۔ بہرحال امام رازی فرماتے ہیں کہ یہاں تضاد سے مراد تضادِ مطلق ہے نہ کہ تضادِ حقیقی، وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر تضادِ حقیقی مراد لیا جائے تو مزاج کی تعریف جامع نہیں رہے گی یعنی صرف مزاج اول پر صادق آئے گی ثانی اور ثالث وغیرہ پر صادق نہیں ہوگی اس لئے کہ تضادِ حقیقی صرف مزاج اول والے مرکب کے بسائط میں پایا جاتا ہے مزاج ثانی والے مرکب کے اجزاء میں مطلق تضاد تو موجود ہوتا ہے تضادِ حقیقی نہیں ہوتا مثلاً ذہب یعنی سونے کے متعلق آپ معدنیات کے بیان میں پڑھیں گے کہ یہ زیبق (پارہ) اور کبریت (گندھک) سے مل کر بنتا ہے زیبق کے اندر حرارت اور رطوبت ہوتی ہے اور کبریت میں حرارت اور یبوست ہوتی ہے زیبق اور کبریت یعنی سے ہر ایک کا مزاج مزاجِ اول ہے پھر ان دونوں سے مل کر جو سونا بنتا ہے اس کا مزاج مزاجِ ثانی ہے، اب دیکھئے کہ ذہب کے جو اجزاء ہیں زیبق اور کبریت ان میں تضادِ حقیقی یعنی انتہائی درجہ کی مخالفت اور بُعد نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں حرارت میں ایک دوسرے کے ساتھ مشترک اور متشابہ ہیں پس تضادِ حقیقی مراد ہونے کی صورت میں سونے کے مزاج پر (جو کہ مزاجِ ثانی ہے) یہ تعریف صادق نہیں آئے گی ہاں اگر مطلق تضاد مراد لیا جائے تو سونے کے اجزاء زیبق اور کبریت میں چونکہ مطلق تضاد موجود ہے کہ رطوبت اور یبوست میں دونوں متضاد ہیں اس لئے اب اس کے مزاج پر یہ تعریف صادق ہو جائے گی۔

وَرُدَّ ذٰلِکَ بِاَنَّہٗ لَاحَاجَۃَ الخ امام رازی نے تضاد کو تضادِ اصطلاحی کے خلاف مطلق تضاد پر جو محمول کیا ہے شارح اس کو رَد کرتے ہیں۔ یہ رَد دراصل صاحب محاکمات نے کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کلام کو خلاف اصطلاح پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے تضادِ اصطلاحی مراد لینے کی صورت میں بھی تعریف مزاج ثانی پر صادق آجائے گی اس طرح کہ اصطلاحِ عرف میں یوں کہا جاتا ہے کہ بعض مرکبات حار ہیں بعض بارد، بعض

رطب ہیں بعض یابس، اور ظاہر ہے کہ حرارت اور برودت کے درمیان اور اسی طرح رطوبت اور یبوست کے درمیان تضاد اصطلاحی اور انتہائی درجہ کی مخالفت موجود ہے پس یوں کہا جائیگا کہ اصطلاح عرف میں زیبق رطب اور کبریت یابس ہے رطب اور یابس ہونے کے لحاظ سے ان دونوں میں تضاد اصطلاحی ہے پس ان دونوں سے مل کر جو سونا بنا ہے اس کے مزاج پر بھی تعریف صادق آگئی فصار التعریف جامعًا۔

وَكَسَرَ كُلٌّ واحدٍ منها سَوْرَةَ كيفيةِ الأخرِ الظاهرُ أنَّ مذهبَهُ ماذهبَ اليه بعضُ المُحققين من أنَّ الفاعلَ الكاسِرَ هو نفسُ الكيفيةِ والمُنفعِلَ المنكسرَ هو سَوْرَةُ الكيفيةِ لانفسُها فانَّ الحرارةَ مثلاً تكسرُ سَوْرَةَ البرودةِ والبرودةُ تكسرُ سَوْرَةَ الحرارةِ و انكسارُ سَوْرَةِ البرودةِ لا يجبُ أنْ يكونَ بسَوْرَةِ الحرارةِ بل يحصل ذٰلك بنفسِ الحرارةِ فانَّ الماءَ الفاترَ اذا امتزج بالماء الشديد البردِ تكسرُ سَوْرَةَ برودتِها وكذلك انكسارُ سَوْرَةِ الحرارةِ ان يكونَ بسَوْرَةِ البرودةِ بل قد يحصل بنفسِ البرودةِ اذِ الماءُ القليلُ البردِ اذا امتزجَ بالماءِ الشديدِ الحرِّ تكسرُ سَوْرَةَ حرارتِها فتحصل كيفيةٌ متوسطةٌ توسُّطًامَّا بين الكيفياتِ المتضادةِ بحيث يُستَسخَنُ بالقياسِ الى البرودةِ ويُستَبرَدُ بالقياسِ الى الحرارةِ وكذا الحالُ فى الرطوبةِ واليبوسةِ متشابهةٌ فى جميعِ اجزائِه يعنى يكون الحاصلُ من تلك الكيفيةِ فى كُلِّ جزءٍ من اجزاءِ المركبِ مُماثلاً للحاصلِ فى جزءٍ اٰخرَ اى يساويه فى الحقيقةِ النوعيةِ من غيرِ تفاوتٍ

إلّا بالمحلِّ وهو المزاجُ

ترجمہ اور ان (کیفیات) میں سے ہر ایک دوسرے کی کیفیت کی تیزی کو توڑے، ظاہر یہ ہے کہ مصنف کا مذہب وہ ہے جس کی طرف بعض محققین (سید شریف) گئے ہیں یعنی یہ کہ اثر کرنے والی یعنی توڑنے والی شے نفس کیفیت ہے اور اثر قبول کرنے والی یعنی ٹوٹنے والی شے وہ کیفیت کی تیزی ہے نہ کہ نفس کیفیت، اس لئے کہ حرارت مثلاً برودت کی تیزی کو توڑتی ہے اور برودت حرارت کی تیزی کو توڑتی ہے اور برودت کی تیزی کا ٹوٹنا ضروری نہیں کہ وہ حرارت کی تیزی سے ہی ہو بلکہ یہ نفس حرارت سے بھی حاصل ہو جاتا ہے اس لئے کہ نیم گرم پانی جب زیادہ ٹھنڈے پانی کے ساتھ مل جائے تو اس کی برودت کی تیزی کو توڑ دیتا ہے اور ایسے ہی حرارت کی تیزی کا ٹوٹنا ضروری نہیں ہے کہ وہ برودت کی تیزی سے ہی ہو بلکہ کبھی نفس برودت سے بھی حاصل ہو جاتا ہے اس لئے کم ٹھنڈا پانی جب سخت گرم پانی سے مل جائے تو اس کی حرارت کی تیزی کو توڑ دیتا ہے پس ایک درمیانی کیفیت حاصل ہو جاتی ہے جو متضاد کیفیتوں کے درمیان کچھ نہ کچھ درمیانہ پن رکھتی ہے اس طور پر کہ وہ گرم ہوتا ہے برودت کی طرف قیاس کرتے ہوئے اور ٹھنڈا ہوتا ہے حرارت کی طرف قیاس کرتے ہوئے اور ایسا ہی حال ہے رطوبت اور یبوست کے بارے میں۔ وہ (کیفیت) اس (مرکب) کے تمام اجزاء میں ایک دوسرے کے مشابہ (برابر) ہوتی ہے یعنی جو چیز اس کیفیت میں سے

مرکب کے اجزا میں سے ہر ایک جزء میں حاصل ہے وہ اس کے مثل ہے جو دوسرے جزء میں حاصل ہے یعنی حقیقتِ نوعیہ میں اس کے برابر ہے بغیر کسی فرق کے مگر محل کے ساتھ اور وہی (کیفیتِ متوسطہ) مزاج ہے۔

تشریح وکسر کل واحدٍ منہا الخ۔ منہا کی ضمیر قوی کی طرف راجع ہے جن سے مراد کیفیات ہیں کہ ان کیفیات میں سے ہر ایک دوسری کی کیفیت کی تیزی کو توڑے، سَوْرَۃ بفتح السین بمعنی تیزی۔

الظاھر ان مذھبہ الخ مصنف نے یہ نہیں فرمایا وکسرت سَوْرَۃُ کلِّ واحدٍ منہا سَوْرَۃَ کیفیۃِ الاٰخر کہ ان میں سے ہر ایک کیفیت کی تیزی دوسرے کی کیفیت کی تیزی کو توڑے گی بلکہ یہ فرمایا کسر کلُّ واحدٍ منہا سَوْرَۃَ کیفیۃِ الاٰخر کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی کیفیت کی تیزی کو توڑے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ توڑنے والی مطلق کیفیت ہے اور ٹوٹنے والی کیفیت کی تیزی ہے، اس میں اختلاف ہے کہ کسی عنصر کی کیفیت کی تیزی کو توڑنے والی نفسِ کیفیت ہوتی ہے یا کیفیت کی تیزی ہوتی ہے فلاسفہ کا مذہب تو یہ ہے کہ کاسر یعنی توڑنے والی کیفیت کی تیزی ہوتی ہے اور اطباء اور بعض محققین جیسے سید شریف رح کا مذہب یہ ہے کہ کاسر نفس کیفیت ہوتی ہے شارح فرماتے ہیں کہ ظاہر عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کا مذہب بھی یہی ہے کہ کاسر نفس کیفیت ہوتی ہے کیونکہ مصنف نے کاسر کی جانب میں سَوْرَۃ کا لفظ استعمال نہیں کیا، تجربہ اور مشاہدہ سے بھی یہی بات ثابت ہے کہ کاسر کا تیز ہونا ضروری نہیں۔ نفسِ حرارت برودت کی تیزی کو اور نفس برودت حرارت کی تیزی کو توڑ دیتی ہے چنانچہ نیم گرم (ہلکا گرم) پانی اگر بہت شدید ٹھنڈے پانی کے ساتھ ملا دیا جائے تو یہ اس کی برودت کی شدت کو توڑ دیتا ہے تو دیکھیے یہاں کاسر نفسِ کیفیت ہے نہ کہ کیفیت کی تیزی۔ اگر کاسر کا تیز اور شدید ہونا ضروری ہوتا تو ماءِ بارد شدید کی شدتِ برودت کو توڑنے کیلئے بہت تیز گرم پانی کو ملانا ضروری ہوتا اسی طرح ہلکا ٹھنڈا پانی اگر سخت گرم پانی میں ملا دیا جائے تو اس کی حرارت کی تیزی کو توڑ دیتا ہے پس نفس برودت ہی حرارت شدیدہ کی شدت کو توڑنے والی ہوئی۔

فتحصل کیفیۃٌ متوسطۃٌ الخ جب ہر کیفیت دوسرے کی تیزی کو توڑ دیگی تو ایک حالتِ متوسطہ پیدا ہو جائے گی کہ وہ مرکب اب نہ تو بہت زیادہ حار اور نہ بہت زیادہ بارد، اسی طرح نہ بہت زیادہ رطب نہ بہت زیادہ یابس۔ بلکہ ان کیفیاتِ متضادہ کے درمیان اعتدال اور توسط ہو جائے گا۔ کہ کچھ حرارت کچھ برودت کچھ رطوبت اور کچھ یبوست۔

متشابھۃ فی جمیع اجزائہ۔ وہ کیفیتِ متوسطہ مرکب کے تمام اجزاء میں ایک دوسرے کے مشابہ اور مساوی ہوگی جس نوع کی کیفیت اِس جزء میں ہے اسی نوع کی کیفیت دوسرے جزء میں ہوگی یعنی اس کی حقیقتِ نوعیہ میں بالکل مساوات ہوگی کوئی فرق نہیں ہوگا اگر کچھ فرق ہوگا تو صرف محل میں ہوگا یعنی جس محل میں حرارت کا باریک سا جزء ہوگا اس محل میں برودت کا جزء نہیں ہو سکتا ورنہ حرارت و برودت کا محل واحد میں اجتماع لازم آئے گا اس لئے ان کیفیتوں کے ہر ہر جزء کا محل تو متفاوت ہوگا لیکن اس اعتبار سے کوئی تفاوت نہ ہوگا

کہ مرکب کے فلاں جز میں حرارت اور قسم کی ہے اور فلاں جز میں حرارت اور قسم کی ہے تمام اجزا میں حرارت وغیرہ ایک ہی نوعیت کی ہوگی فافہم۔

وهی المزاج۔ اسی کیفیت متوسطہ کا نام مزاج ہے پس مزاج کی تعریف یہ ہوئی۔ هو کیفیة متوسطة تحصل من اجتماع البسائط وتماسها وتاثیر بعضها فی بعض بکیفیاتها المتضادة وکسر کل واحد منها سورة کیفیة الاخر کہ مزاج وہ کیفیت متوسطہ ہے جو بسائط عنصریہ کے آپس میں جمع ہونے اور ایک دوسرے کے ساتھ ملنے اور بعض کے بعض میں اپنی کیفیات متضادہ کے ذریعہ اثر کرنے اور ہر ایک کے دوسرے کی کیفیت کی تیزی کو توڑنے سے حاصل ہوتی ہے،

فصل فی کائنات الجو هی ما یحدث من العناصر بلا مزاج ووجه التسمیة ان اکثرها یحدث فی الجو ای ما بین السماء والارض اما السحاب والمطر وما یتعلق بهما فالسبب الاکثری فی ذلک تکاثف اجزاء البخار وهو اجزاء هوائیة تمازجها اجزاء صغار مائیة تلطف بالحرارة لا تمایز بینهما فی الحس لغایة الصغر الصاعد لان ما یجاور الماء من الهواء یستفید کیفیة البرد من الماء قیل هذه المقدمة لیست تعلیلا لما قبلها بل هی مقدمة تفیدنا فی اثناء البحث حیث قال فان کان کثیرا فقد ینعقد سحابا ماطرا اقول یمکن توجیه الکلام بان لا تکون هذه المقدمة مستدرکة ههنا بان یقال قد ذکروا ان الهواء اربع طبقات الاولی ما یمتزج مع النار وهی التی تتلاشی فیها الادخنة المرتفعة عن السفل وتتکون فیها الکواکب ذوات الاذناب والنیازک وما یشبههما۔ الثانیة الهواء الغالب وهی التی تحدث فیها الشهب الثالثة الهواء البارد المختلط بالاجزاء المائیة ولا یصل الیه اثر شعاع الشمس بالانعکاس من وجه الارض وتسمی طبقة زمهریریة وهی منشأ السحاب والرعد والبرق والصاعقة الرابعة الهواء الکثیف الذی یصل الیه اثر شعاع الشمس والطبقتان الاولیان منها مجاورتان للنار والاخریان للماء فحاصل کلامه ان کلا من الطبقتین الاخریین یستفید کیفیة البرد من مخالطة الاجزاء المائیة لکن الطبقة الرابعة لا تبقی علی صرافة برودتها التی اکتسبتها من مخالطة تلک الاجزاء لوصول اثر شعاع الشمس الیها بالانعکاس

ترجمہ یہ فصل ہے فضا میں ہونے والی چیزوں کے بیان میں یہ وہ چیزیں ہیں جو پیدا ہوتی ہیں عناصر سے بغیر مزاج کے اور نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں اکثر فضا کے اندر پیدا ہوتی ہیں یعنی آسمان

و زمین کے درمیان پیدا ہوتی ہیں۔ بہر حال بادل اور بارش اور وہ چیزیں جو ان دونوں سے متعلق ہیں پس اکثری سبب اس سلسلہ میں بخار کے اجزاء کا گاڑھا ہونا ہے اور وہ (بخار) اجزاء ہوائیہ ہیں جن کے ساتھ چھوٹے چھوٹے پانی کے اجزاء مل جاتے ہیں جو حرارت کی وجہ سے باریک ہو جاتے ہیں اس طور پر (مل جاتے ہیں) کہ ان کے انتہائی چھوٹا ہونے کی وجہ سے ان دونوں کے درمیان محسوس کرنے میں کوئی امتیاز نہیں ہو پاتا۔ جو (بخار اوپر کو) چڑھنے والا ہوتا ہے اس لئے کہ وہ ہوا جو پانی کے قریب ہے پانی سے ٹھنڈک کی کیفیت حاصل کر لیتی ہے۔

کہا گیا کہ یہ مقدمہ اپنے ماقبل کی علت نہیں ہے بلکہ یہ ایسا مقدمہ ہے جو ہم کو بحث کے درمیان میں فائدہ دے گا۔ جس جگہ مصنف نے یہ فرمایا کہ "پس اگر وہ (بخار) زیادہ ہے تو کبھی برسنے والا بادل بن کر جمع ہو جاتا ہے" میں کہتا ہوں کلام کی توجیہ اس طور پر کرنا کہ یہ مقدمہ اس جگہ بیکار نہ ہو اس طرح ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ فلاسفہ نے ذکر کیا ہے کہ ہوا کے چار طبقے ہیں پہلا وہ ہے جو آگ کے ساتھ ملا رہتا ہے اور یہ وہ (طبقہ) ہے جس میں نیچے سے اٹھنے والے دھوئیں گم ہو جاتے ہیں اور اس میں دُمدار ستارے اور نیزوں والے ستارے اور ان کے مشابہ پیدا ہوتے ہیں، دوسرا (طبقہ) ہوائے غالب کا ہے اور یہ وہ ہے جس میں ٹوٹنے والے ستارے پیدا ہوتے ہیں، تیسرا (طبقہ) ٹھنڈی ہوا کا ہے جو پانی کے اجزاء کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے اور اس پر زمین کے چہرے سے لوٹ کر سورج کی شعاعوں کا اثر نہیں پہنچتا ہے اور اس کا نام طبقۂ زمہریریہ (بہت زیادہ ٹھنڈا طبقہ) رکھا جاتا ہے، اور یہ بادل، گرج، چمکنے والی بجلی اور گرنے والی بجلی کے پیدا ہونے کی جگہ ہے۔ چوتھا (طبقہ) گاڑھی ہوا کا ہے جس کی طرف سورج کی شعاع کا اثر زمین کے چہرے سے لوٹ کر پہنچتا ہے اور ان میں سے پہلے دو طبقے آگ کے متصل ہیں اور اخیر کے دو طبقے پانی کے (متصل ہیں) پس مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اخیر کے دونوں طبقوں میں سے ہر ایک پانی کے اجزاء کے ساتھ ملنے کی وجہ سے ٹھنڈک کی کیفیت حاصل کر لیتا ہے لیکن چوتھا طبقہ اپنی اس خالص برودت پر باقی نہیں رہتا جو اس نے ان اجزاء مائیہ کے ساتھ ملنے سے حاصل کی ہے سورج کی شعاع کے اثر کے اس تک پہنچنے کی وجہ سے (زمین کے چہرے سے) لوٹ کر۔

تشریح فصل فی کائناتِ الجوّ الخ۔ اس فصل میں فضاء میں پیدا ہونیوالی چیزوں کا بیان ہے جیسے بادل، بارش، اولا، گرج، برق، صاعقہ وغیرہ، الجوّ کے معنی آسمان و زمین کے مابین کا حصہ جو خالی نظر آتا ہے جس کو فضاء بھی کہتے ہیں، کائنات الجو کو آثار علویہ بھی کہا جاتا ہے، ھی ما یحدث من العناصر بلا مزاج۔ کائناتِ جو کی تعریف کرتے ہیں کہ یہ وہ چیزیں ہیں جو عناصر سے بغیر مزاج کے پیدا ہوتی ہیں العناصر میں الف لام جنسی ہے خواہ ایک عنصر سے پیدا ہوں یا دو عنصروں سے چنانچہ کائناتِ جو چاروں عناصر سے مل کر نہیں بنتی ہیں بلکہ ایک عنصر یا دو عنصروں سے مل کر بنتی ہیں اسی لئے فرمایا بلا مزاجٍ کہ ان میں مزاج نہیں ہوتا کیونکہ مزاج عناصر اربعہ سے حاصل ہوتا ہے اور کائناتِ جو

ایک عنصر بادہ عنصروں سے مل کر بننے کی وجہ سے مزاج سے خالی ہوتی ہیں، شارح حزربانی نے بلامزاج کے بجائے بغیر ترکیب کہا ہے مگر اس میں یہ تاویل کی جائے گی کہ بغیر الترکیب التام مراد ہے ورنہ تو اکثر کائنات جو میں ترکیب پائی جاتی ہے البتہ ترکیب تام (یعنی عناصر اربعہ سے ترکیب) نہیں ہوتی بلکہ ترکیب ناقص ہوتی ہے اسی لئے کائنات جو کو مرکبات ناقصہ کہا جاتا ہے اور جمادات نباتات حیوانات کو جو کہ عناصر اربعہ سے مل کر بنتے ہیں مرکبات تامہ کہتے ہیں۔

وجہ التسمیۃ ان اکثرھا الخ۔ کائناتُ الجوّ کے ساتھ نام رکھنے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ چونکہ ان میں سے اکثر چیزیں جو (فضا) میں پیدا ہوتی ہیں اس لئے ان کو کائناتُ الجوّ کہتے ہیں اکثر کی قید اس لئے لگائی ہے کہ بعض ان میں ایسی بھی ہیں جو زمین کے اندر پیدا ہوتی ہیں جیسے زلزلہ اور انفجار العیون، تسمیۃ الکل باسم الاکثر کے اعتبار سے تغلیباً سب کو کائناتُ الجو کہدیا گیا ہے،

ای ما بین السماء والارض۔ یہ جوّ کی تفسیر ہے کہ زمین سے لیکر آسمان تک جو حصہ ہے وہ سب جوّ کہلاتا ہے اس سے شارح حزربانی کے قول کی تردید مقصود ہے ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ جوّ صرف اوپر کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ انھوں نے کہا ہے کہ ان کو کائناتُ الجوّ اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان میں سے اکثر اوپر کے حصہ میں پیدا ہوتے ہیں یا جواہر عالیہ کی تاثیر سے پیدا ہوتے ہیں مگر یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ جوّ کا اطلاق زمین کی سطح سے لیکر فلک قمر کی نیچے کی سطح تک جتنا حصہ ہے سب پر ہوتا ہے اوپر کے حصہ کو جوّ عالی نیچے کے حصہ کو جوّ سافل کہا جاتا ہے

اما السحاب والمطر الخ۔ بادل بارش اور ان کے متعلقات مثلاً اولا، برف، کہر، شبنم، پالا وغیرہ کا سبب بیان کرتے ہیں کہ ان کا سبب اکثری بخار کے اجزاء کا کثیف اور گاڑھا ہو جانا ہے یعنی بخارات کے کثیف اور منجمد ہو جانے سے یہ سب چیزیں وجود میں آتی ہیں جن کی تفصیل عنقریب آرہی ہے،

فالسبب الاکثری۔ سبب کو اکثری کے ساتھ مقید کیا ہے ایک تو اس وجہ سے کہ اس باب میں جو احکام بیان کئے گئے ہیں وہ ایسے قطعی اور یقینی نہیں ہیں کہ ان پر دلائل قطعیہ یقینیہ قائم ہیں ان کے خلاف ممکن ہی نہیں ہے بلکہ تجربہ اور مشاہدہ پر مبنی ہیں ممکن ہے کہ ان اسباب مذکورہ کے بغیر بھی ان کا تحقق ہو سکتا ہو دوسرے اس وجہ سے بھی کہ آگے چل کر ص۵۳۷ پر بیان آئے گا کہ کبھی کبھی بخارات کے بجائے ہوا کے ٹھنڈا ہو جانے کی وجہ سے بھی بادل بن جاتا ہے اور اس سے بارش اولا برف وغیرہ پیدا ہوتے ہیں، اور اس سے قبل بھی ص۵۲۱ پر گذر چکا ہے کہ پہاڑوں کی ٹھنڈی ٹھنڈی چوٹیوں سے جب ہوا ٹکراتی ہے تو وہ بارش بن کر برسنے لگتی ہے حالانکہ وہاں بادل نہیں ہوتا

وھو اجزاء ھوائیۃ الخ بخار کی تعریف کرتے ہیں کہ وہ اجزاء ہوائیہ ہوتے ہیں جن کے ساتھ چھوٹے چھوٹے اجزاء مائیہ مل جاتے ہیں جو حرارت کی وجہ سے لطیف ہوتے ہیں اور یہ دونوں آپس میں اس طرح مل جاتے ہیں کہ دیکھنے میں کوئی امتیاز نہیں ہو پاتا کہ اجزاء مائیہ کونسے ہیں اور اجزاء ہوائیہ کونسے؟ یہ بخارات حرارت سے بنتے ہیں جب سورج یا گرم ستاروں کی شعاعیں پانی پر پڑتی ہیں تو بعض مقامات کا پانی گرم ہو کر ہوا بن جاتا ہے اور اس

ہوا کے باریک باریک اجزاء اجزاءِ مائیہ لطیفہ کے ساتھ مل کر اوپر کو اڑتے ہیں، اسی کو بُخار اور بھاپ کہا جاتا ہے برتن میں پانی بھر کر جب چولہے پر گرم کیا جائے تو اس میں بھی بُخار اور بھاپ کا مشاہدہ ہوتا ہے کہ پانی بخارات بن کر اوپر اڑتا رہتا ہے،

تلطفت بالحرارۃ لطیف اس کو کہتے ہیں جو رویت سے مانع نہ ہو یعنی اس سے اس کے پیچھے کی چیز نظر آئے جیسے ہوا، پانی، آگ، اور کثیف اس کو کہتے ہیں جو رویت سے مانع ہو۔ جیسے مٹی۔

الصاعد۔ بُخار کی صفت ہے یعنی اس بُخار کا کثیف ہو جانا جو اوپر کو چڑھنے والا اور طبقۂ زمہریریہ تک پہنچنے والا ہے

لان مایجاور الماء من الھواء۔ بخار کا کثیف ہو جانا کیونکہ بعید سا معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ تکاثف برودت کی وجہ سے ہوتا ہے اور بُخار میں حرارت ہوتی ہے اس لئے مصنف بخار کے تکاثف کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ دراصل ہوا کا وہ حصہ جو پانی سے قریب ہوتا ہے وہ پانی سے قرب کی وجہ سے برودت کی کیفیت حاصل کر لیتا ہے اور ٹھنڈا ہو جاتا ہے جب بُخار ہوا کے اس طبقہ میں پہنچتا ہے تو برودت کی وجہ سے کثیف ہو جاتا ہے،

قیل ھذہ المقدمۃ لیست تعلیلاً الخ مصنف نے تکاثفِ بخار کی دلیل کا جو مقدمہ لِانَّ مایُجاورُہُ الخ سے بیان کیا ہے شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ اپنے ماقبل یعنی تکاثف اجزاءِ بخار کی علت نہیں ہے اس لئے کہ ہوا کا جو طبقہ پانی سے متصل ہے یعنی سب سے نچلا طبقہ یہ اتنا ٹھنڈا نہیں ہوتا کہ بُخار اس میں پہنچکر متکاثف اور جامد ہو جائے بلکہ اس سے اوپر کا جو طبقۂ ثانیہ ہے جس کو طبقۂ زمہریریہ کہتے ہیں وہ نہایت ٹھنڈا ہوتا ہے اس میں جب بُخار پہنچتا ہے تو وہاں کی شدتِ برودت کی وجہ سے وہ کثیف ہو جاتا ہے اور اکثر و بیشتر بادل، بارش، اولوں وغیرہ کا تحقق اسی طبقہ میں ہوتا ہے البتہ کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ہوا کے سب سے نچلے طبقہ میں بھی برودت کے زیادہ ہو جانے کی وجہ سے بادل جمع ہو جاتا ہے اور بارش برسنے لگتی ہے جیسا کہ مصنف نے درمیانِ بحث میں " فان کان کثیراً فقد ینعقد سحاباً ماطراً " سے بیان کیا ہے اس لئے یہ مقدمہ اس مقام پر تو مفید ہے یعنی اس حکم کی علت تو بن سکتا ہے لیکن یہاں یہ مقدمہ بیکار اور زائد ہے،

اقول یمکن توجیہ الکلام الخ۔ شارح مصنف کے کلام کی توجیہ ایسی کرتے ہیں جس سے یہ مقدمہ یہاں بیکار نہیں ہوگا جس کی تفصیل یہ ہے کہ حکماء نے یوں کہا ہے کہ ہوا کے چار طبقات ہیں، طبقۂ اولیٰ تو کرۂ ناری سے بالکل متصل ہے جس کی وجہ سے وہ نہایت گرم ہوتا ہے جس میں نیچے سے اٹھنے والے دھوئیں پہنچکر گم ہو جاتے ہیں اس طبقہ میں دُمدار ستارے، نیزوں والے ستارے اور ان کے مشابہ دوسرے ستارے پیدا ہوتے ہیں دوسرا طبقہ اس سے نیچے ہے جسمیں ہوا غالب ہوتی ہے آگ کا اثر مغلوب ہوتا ہے یعنی اس میں طبقۂ اولیٰ کی بہ نسبت حرارت کم ہوتی ہے اس میں شہب (ٹوٹنے والے ستارے) پیدا ہوتے ہیں، اس کے نیچے پھر تیسرا طبقہ ہواءِ بارد کا ہے جس کو طبقۂ زمہریریہ کہتے ہیں ہوا کا یہ طبقہ نہایت ٹھنڈا ہوتا ہے، بادل بارش، رعد، برق، صاعقہ وغیرہ یہ سب اسی طبقہ میں پیدا ہوتے ہیں چوتھا طبقہ اس سے نیچے ہواءِ کثیف کا ہے یہ ہوا کا سب سے نیچے کا طبقہ ہے جس میں ہم لوگ

رہتے ہیں یہ طبقہ زیادہ ٹھنڈا نہیں ہوتا اوپر کے دونوں طبقوں کو مجاورتان للنار کہا جاتا ہے اور
نیچے کے دونوں طبقوں کو مجاورتان للماء کہا جاتا ہے اس پر یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ جس طرح اوپر کے دونوں
طبقوں میں سے پہلا طبقہ آگ سے بالکل متصل ہونے کی وجہ سے زیادہ گرم ہے اور دوسرا طبقہ آگ سے کچھ
دور ہونے کی وجہ سے کم گرم ہے اسی طرح نیچے کے دونوں طبقوں میں سے سب کے نیچے کا طبقہ یعنی طبقۂ رابعہ
پانی کے زیادہ متصل ہونے کی وجہ سے زیادہ ٹھنڈا اور اس سے اوپر کا طبقہ یعنی طبقۂ ثالثہ پانی سے کچھ دور ہوجانے
کی وجہ سے کم ٹھنڈا ہونا چاہئے تھا مگر معاملہ اس کے برعکس ہے ایسا کیوں ہے ؟ تو شارح نے درمیان میں
اس کی وجہ بیان کی ہے کہ دراصل سورج کی شعاعیں جب زمین پر پڑتی ہیں جس سے زمین گرم ہوجاتی ہے
تو زمین سے منعکس ہو کر شعاعوں کا اثر اوپر جاتا ہے جس سے طبقۂ رابعہ کی شدتِ برودت ٹوٹ جاتی ہے
اور وہ زیادہ ٹھنڈا نہیں رہتا اور چونکہ شعاعوں کی تاثیر زیادہ اوپر تک یعنی طبقۂ ثالثہ تک نہیں پہنچ پاتی
اس لئے وہ طبقہ خالص برودت پر باقی رہتا ہے اسی لئے اس کو زمہریر یہ کہتے ہیں زمہریر کے معنی برودتِ
شدیدہ کے آتے ہیں۔ اس تفصیل کے بعد اب سمجھئے کہ ماتن نے مقدمۂ مذکورہ میں طبقۂ رابعہ کی کوئی تعیین نہیں
کی ہے بلکہ مَا یُجَاوِرُ الْمَاءَ الخ کہا ہے اس سے مراد نیچے کے دونوں طبقے ہیں کیونکہ ابھی معلوم ہوا کہ ان دونوں
کو مجاورتان للماء کہا جاتا ہے، اب ماتن کے کلام کا حاصل یہ ہوا کہ پانی کے متصل ہوا کے جو دو طبقے ہیں وہ دونوں
پانی سے برودت کی کیفیت حاصل کر لیتے ہیں لیکن طبقۂ رابعہ اپنی خالص برودت پر باقی نہیں رہتا بلکہ وہ زمین
سے منعکس ہونے والی شمسی شعاعوں کی تاثیر سے کچھ گرم ہوجاتا ہے اور اس سے اوپر والا طبقہ تاثیر شعاع کے
اس تک نہ پہنچنے کی وجہ سے خالص برودت پر باقی رہتا ہے، اسی لئے ماتن نے آگے فرمایا ہے ثُمَّ الطَّبَقَةُ
الَّتِي يَنْقَطِعُ عَنْهَا تَأْثِيرُ شُعَاعِ الشَّمْسِ تَبْقَىٰ بَارِدَةً فَإِذَا بَلَغَ الْبُخَارُ فِي صُعُودِهِ إِلَيْهَا تَكَاثَفَ
بِوَاسِطَةِ الْبَرْدِ جس سے صاف ظاہر ہے کہ بخار کے اجزاء جو متکاثف ہوتے ہیں وہ طبقۂ رابعہ میں نہیں
بلکہ طبقۂ ثالثہ زمہریر یہ میں پہنچکر ہوتے ہیں وہیں سے بارشیں وغیرہ ہوتی ہیں، اکثر و بیشتر تو ایسا ہی ہوتا ہے
البتہ کبھی کبھی وقتی طور پر طبقۂ رابعہ میں برودت کچھ زیادہ ہوجاتی ہے اور یہیں پہنچکر بخارات میں تکاثف ہوجاتا
ہے جس سے بادل و بارش وغیرہ کا انعقاد و تحقق ہوجاتا ہے اس طرح ماتن کا ذکر کردہ مقدمہ اپنے مقام پر
بالکل درست ہے بیکار اور زائد نہیں ہے فافهم ولا تكن من الغافلين والمترددين ۔
تتلاشی فیها الادخنة۔ تتلاشی، تلاشی باب تفاعل (بمعنی معدوم ہونا، مضمحل ہونا، گم ہونا)
سے صیغہ مضارع واحد مؤنث ہے، اَدْخِنَة دخان کی جمع ہے بمعنی دھواں۔ اصطلاح فلاسفہ میں دخان
ان اجزاء ناریہ کو کہا جاتا ہے جن کے ساتھ اجزاء ارضیہ مل جاتے ہیں جو حرارت کی وجہ سے لطیف ہوتے
ہیں غایتِ صغر کی وجہ سے دیکھنے میں کوئی امتیاز نہیں ہوتا کہ اجزاء ارضیہ کونسے ہیں اور ناریہ کونسے ہیں۔
الکواکبُ ذواتُ الاذناب۔ دُمدار ستارے۔ اَذناب۔ ذَنَب کی جمع ہے بمعنی دُم، نیازک۔

نَيْزَكٌ کی جمع ہے بمعنی چھوٹا نیزہ، مراد نیزہ والے ستارے (یعنی وہ ستارے جو نیزہ کی صورت پر ہوتے ہیں)۔
وما یشبھھا۔ جیسے ستونوں والے ستارے، یا سینگوں والے حیوان کی صورت کے ستارے وغیرہ ان سب ستاروں
کا بیان ص ۵۵۸ پر آرہا ہے،

الشُّھُب۔ شہاب کی جمع ہے بمعنی ٹوٹنے والا ستارہ یا چمکنے والا ستارہ اس کا بیان بھی ص ۵۵٦ پر آرہا ہے

ثم الطبقة الثالثة التي ينقطع عنها تاثير شعاع الشمس تبقى باردةً فاذا بلغ البخار في صعوده اليها تكاثف بواسطة البرد فان لم يكن البرد قويًا اجتمع ذلك البخار وتقاطر للثقل الحاصل من التكاثف والانجماد فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وان كان البرد قويًا فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب قبل اجتماعها او لا يصل قبل اجتماعها بل يصل بعده فان وصل قبل اجتماعها ينزل السحاب ثلجًا وان لم يصل قبل اجتماعها بل وصل بعده ينزل بَرَدًا بفتح الراء واما اذا لم يصل البخار الى الطبقة الباردة الزمهريرية لقلة الحرارة الموجبة للصعود فان كان كثيرًا فقد ينعقد سحابًا ماطرًا اذا اصابه برد كما حكى الشيخ انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودًا يسيرًا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة وكان هو فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحته من اهل القرية التي كانت هناك يمطرون وقد لا ينعقد ويسمى ضبابًا ويرتفع بادنى حرارة تصل اليه لكثرة لطافته وان كان قليلًا فاذا ضربه البرد اي برد الليل فان لم ينجمد فهو الطل وان انجمد فهو الصقيع ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يتكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل منه الاقسام المذكورة ولذا اتى المصنف السبب فيما سبق بالاكثري

ترجمہ پھر تیسرا طبقہ جس سے سورج کی شعاع کی تاثیر ختم ہوجاتی ہے وہ ٹھنڈا باقی رہتا ہے پس جب بُخار اپنے چڑھنے کی حالت میں اس (طبقہ) تک پہنچتا ہے تو ٹھنڈک کے واسطے سے گاڑھا ہوجاتا ہے پس اگر ٹھنڈک قوی نہیں ہوتی تو وہ بُخار اکٹھا ہوجاتا ہے اور ٹپکنے لگتا ہے اس بوجھ کی وجہ سے جو گاڑھا ہونے اور جم جانے کی وجہ سے حاصل ہوا ہے پس جمع ہوجانے والا تو بادل ہے اور ٹپکنے والی بارش ہے اور اگر ٹھنڈک قوی ہوتی ہے پس یا تو ٹھنڈک بادل کے اجزاء کی طرف ان کے جمع ہونے سے پہلے پہنچتی ہے یا ان کے جمع ہونے سے پہلے نہیں پہنچتی بلکہ اس کے بعد پہنچتی ہے پس اگر ان کے جمع ہونے سے پہلے پہنچتی ہے تو (مادہ یا بادل) برف بن کر گرتا ہے اور اگر ان

کے جمع ہونے سے پہلے نہیں پہنچتی ہے بلکہ اس کے بعد پہنچتی ہے تو وہ بَرَد (راء کے فتح کے ساتھ یعنی اولا) بن کر گرتا ہے
اور بہرحال جب بُخار ٹھنڈے طبقہ تک نہیں پہنچ پاتا اس حرارت کے کم ہوجانے کی وجہ سے جو چڑھنے کو واجب کرنیوالی ہے
پس اگر وہ (بُخار) زیادہ ہوتا ہے تو کبھی برسنے والا بادل بنکر اکٹھا ہوجاتا ہے جب اس کو ٹھنڈک پہنچتی ہے جیسا کہ
شیخ (ابوعلی سینا) نے بیان کیا ہے کہ انھوں نے بُخار کا مشاہدہ کیا کہ وہ بعض پہاڑوں کے نیچے سے آہستہ آہستہ
اوپر چڑھا اور کثیف ہوگیا یہاں تک کہ ایسا ہوگیا جیسے کوئی ڈھکن ہوتا ہے جو پست وہموار زمین پر رکھا ہوا ہو اور
شیخ اس بادل سے اوپر دھوپ میں تھے اور جو لوگ اس بادل کے نیچے تھے اس بستی والوں میں سے جو وہاں تھی ان پر
بارش ہورہی تھی، اور کبھی اکٹھا نہیں ہوتا اس کا نام کُہار رکھا جاتا ہے اور وہ معمولی سی حرارت سے جو اس کی طرف پہنچتی
ہے دور ہوجاتا ہے اس کے زیادہ لطیف ہونے کی وجہ سے اور اگر (بُخار) تھوڑا ہوتا ہے پس جب اس کو ٹھنڈک
یعنی رات کی ٹھنڈک لگتی ہے پس اگر وہ جمتا نہیں ہے تو وہ شبنم ہے اور اگر جم جائے تو وہ پالا ہے اور پالے
کی نسبت شبنم کی طرف ایسی ہے جیسے برف کی نسبت بارش کی طرف ہے، اور کبھی سخت ٹھنڈک کی وجہ سے
بادل پیدا ہوجاتا ہے ہوا کے سکڑجانے کی وجہ سے پس اس وقت اس سے بھی اقسام مذکورہ حاصل ہوجاتے
ہیں اور اسی وجہ سے مصنف نے ماقبل میں سبب کو اکثری کے ساتھ مقید کیا ہے،

تشریح ثم الطبقة الثالثة التي ينقطع عنها الخ طبقۂ ثالثہ سے مراد ہوا کا طبقۂ زمہریریہ ہے
جو نہایت ٹھنڈا ہوتا ہے کیونکہ سورج کی شعاعیں زمین سے لوٹ کر اس تک پہنچ نہیں پاتیں۔
اس کو جو ثالثہ کہا گیا ہے وہ شارح کی ذکر کردہ ترتیب کے لحاظ سے ہے یعنی اعلیٰ سے اسفل کی طرف ترتیب کا لحاظ
کرتے ہوئے اور اگر اسفل سے اعلیٰ کی طرف ترتیب کا لحاظ کیا جائے تو یہ طبقۂ ثانیہ ہوگا۔

فاذا بلغ البخار في صعوده الخ جب سورج وغیرہ کی حرارت سے پانی گرم ہوکر بُخارات بنتے ہیں اور وہ اوپر کی
طرف اڑتے اڑتے طبقۂ زمہریریہ تک پہنچ جاتے ہیں تو وہاں کی برودت کی وجہ سے بُخارات کثیف اور منجمد ہوجاتے
ہیں جس کی وجہ سے بادل بارش اولا وغیرہ کا وجود ہوتا ہے جس کی تفصیل آگے بیان کرتے ہیں۔

فان لم یکن البرد قویًا الخ تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ بُخارات کو جو برودت لاحق ہوتی ہے وہ دو حال سے
خالی نہیں یا تو برودت قوی ہوتی ہے یا ضعیف، اگر ضعیف ہوتی ہے تو بخارات متکاثف (گاڑھے) ہوکر جمع ہو
جاتے ہیں مگر چونکہ برودت ضعیف ہوتی ہے اس لئے وہ پتھر کی طرح جم کر سخت نہیں ہوتے بلکہ دھنی ہوئی روئی
کے مشابہ ہوکر پھیل جاتے ہیں پس یہ جمع ہونے والے اور پھیلنے والے تو بادل کہلاتے ہیں پھر جب دوسری بار ان
کو برودت ضعیفہ لگتی ہے تو ان کا تکاثف بڑھ جاتا ہے اور ان میں ثقل بھی پیدا ہوجاتا ہے جب وہ تکاثف کی وجہ
سے سکڑنے لگتے ہیں ان کے بعض اجزاء بعض اجزاء کی طرف ملنے لگتے ہیں تو ان کے اندر جو اجزاء مائیہ ہوتے ہیں
وہ نیچے کو ٹپکنے لگتے ہیں جیسے دھنی ہوئی روئی کو پانی سے تر کرلیا جائے پھر اس کو ہاتھ سے دبا کر نچوڑا جائے
تو اس میں سے پانی ٹپکنے اور گرنے لگتا ہے اسی طرح یہاں ہوتا ہے پس یہ ٹپکنے والے اجزاء مائیہ بارش کہلاتے ہیں

اور اگر برودت قوی ہوتی ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو یہ برودت بادل کے اجزاء کو ان کے جمع ہونے سے پہلے ہی پہنچ جاتی ہے یا بعد میں اگر قبل الاجتماع پہنچتی ہے تو وہ بادل کا مادہ برف بن کر گرتا ہے کیونکہ اکٹھا ہونے سے پہلے وہ پتھر کی طرح سخت نہیں ہوتے بلکہ دھنی ہوئی روئی کے مشابہ ہوتے ہیں اس لئے روئی کی طرح برف بن کر گرتے ہیں اور اگر برودت اجتماع کے بعد پہنچتی ہے تو پتھر کی طرح سخت ہو جاتے ہیں اور اولا بن کر گرتے ہیں، سخت برف کے ٹکڑے جب گرتے ہیں تو شروع میں وہ مستدیر (گول) نہیں ہوتے البتہ نیچے آتے آتے ہوا کی ٹکر سے ان کے کنارے پگھل جاتے ہیں جس سے وہ مستدیر ہو جاتے ہیں اگر وہ بہت زیادہ اونچائی سے گرتے ہیں تو چھوٹے چھوٹے ہوتے ہیں کیونکہ زیادہ اوپر سے گرنے کی وجہ سے وہ زیادہ پگھل جاتے ہیں اور اگر کم اونچائی سے گرتے ہیں تو بڑے بڑے ہوتے ہیں کیونکہ ان کا پگھلنا قلیل ہوتا ہے،

ینزل السحابُ ثلجاً۔ یہاں پر سحاب سے مراد مادۂ سحاب ہے کیونکہ سحاب تو اجزاء کے اجتماع کے بعد بنتا ہے اور یہاں قبل الاجتماع والی صورت ہے

بَرَدًا۔ بَرْد اگر راء کے سکون کے ساتھ ہو تو اس کے معنی ٹھنڈک اور سردی کے آتے ہیں اور اگر بَرَد راء کے فتح کے ساتھ ہو تو اس کے معنی اُولا، یہاں بفتح الراء ہے بمعنی اولا جس کو فارسی میں ژالہ کہتے ہیں،

واما اذا لم یصل البخار الخ طبقۂ رابعہ میں پیدا ہونیوالی اشیاء کو بیان کرتے ہیں کہ بخارات میں اگر صعود کی علت یعنی حرارت قلیل ہوتی ہے تو وہ زیادہ اوپر یعنی طبقۂ زمہریریہ تک چڑھ نہیں پاتے بلکہ طبقۂ رابعہ میں ہی رہتے ہیں اگر وہ بخارات زیادہ ہوتے ہیں اور طبقہ رابعہ کے بعض حصوں میں بسا اوقات برودت ہوتی ہے تو وہ کبھی بادل بن کر منعقد ہو جاتے ہیں، اور بارش ہونے لگتی ہے یہ بارش طبقۂ رابعہ سے ہی ہوتی ہے، ایسا کبھی کبھی ہوتا ہے چنانچہ شیخ بوعلی سینا نے اس کا مشاہدہ کیا ہے ایک مرتبہ شیخ کسی پہاڑ پر چڑھے ہوئے تھے انھوں نے دیکھا کہ نیچے سے بخارات آہستہ آہستہ اوپر چڑھے اور پہاڑ کی چوٹی سے نیچے ہی برودت کی وجہ سے کثیف ہو کر بادل بن گئے وہاں کی پوری ہموار زمین پر بادل اس طرح چھا گئے جیسے کسی ہموار زمین پر کوئی سرپوش یعنی ایک بہت بڑا ڈھکن رکھا ہوا ہو پھر وہ بادل برسنا شروع ہو گیا وہاں بستی کے باشندوں پر بارش ہو رہی تھی اور شیخ بادلوں سے اوپر پہاڑ پر دھوپ میں کھڑے ہوئے تھے،

فقد ینعقد سحاباً ماطِراً الخ۔ مصنف نے اس صورت میں صرف مطر کا ذکر کیا ہے ثَلج اور بَرَد کا ذکر نہیں کیا کیونکہ تجربہ اور مشاہدہ سے یہ بات ثابت ہے کہ طبقۂ رابعہ سے صرف بارش ہی ہوتی ہے اُولا اور برف کا نزول اس طبقہ سے نہیں ہوتا اور دار ومدار ان چیزوں کا تجربہ اور مشاہدہ ہی پر ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ماطر سے مراد مطلقاً برسانے والا خواہ بارش ہو یا اولا ہو یا برف کہ ان چیزوں کو برسانے والا بادل بن کر منعقد ہو جاتا ہے، گویا تغلیباً ماطر کہہ دیا گیا برف اور اولا بھی اسی میں داخل ہیں۔

مُکبّۃ موضوعۃ علیٰ وَھْدَۃٍ الخ مُکَبَّۃٌ کَبَّ یَکُبُّ (ن) کَبّاً برتن کو اوندھا کر دینا مُکَبَّۃ کے معنی سرپوش یعنی

ڈھکن یا ڈھکنا ۔ وَهْدَة کے معنی پست اور ہموار زمین ۔

وقد لا ینعقد ویسمی ضَبابًا ۔ بخارات کے کثیر ہونے ہی کی صورت میں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ برودت کے قلیل ہونے کی وجہ سے وہ بادل بن کر منعقد نہیں ہوتے بلکہ باریک باریک اجزاء کی شکل میں بغیر انعقاد و انجماد کے فضا میں پھیل جاتے ہیں اس کو ضَباب یعنی کہرا اور دھوند کہا جاتا ہے چنانچہ آپ نے دیکھا ہوگا کہ سردیوں کے موسم میں صبح صبح اور شام کو غروب کے بعد فضاء میں دھویں کی طرح کہرا چھا جاتا ہے یہ چونکہ بہت زیادہ لطیف ہوتا ہے اس لئے معمولی حرارت سے ختم ہوجاتا ہے چنانچہ جب سورج ذرا بلند ہوتا ہے اور اس کو حرارت پہنچتی ہے تو یہ کہرا ہوا بن جاتا ہے اور فضا صاف ہوجاتی ہے

وان کان قلیلاً الخ اور اگر طبقۂ رابعہ میں پہنچنے والے بخارات کم ہوتے ہیں تو جب ان کو رات کی برودت پہنچتی ہے تو اگر برودت کی قلت کی وجہ سے ان میں انجماد نہیں ہو پاتا تو وہ باریک باریک قطروں کی پھوار سی بن کر گرتے رہتے ہیں ان کو طَلّ کہا جاتا ہے فارسی میں اس کو شبنم اور ہندی میں اوس کہتے ہیں اور اگر برودت کی شدت کی وجہ سے انجماد ہو جاتا ہے تو اس کو صقیع یعنی پالا کہتے ہیں فارسی میں اس کو شبنم افسردہ اور بزمک کہا جاتا ہے ،

ونسبتہ الی الطّلّ الخ ۔ شارح یہ فرماتے ہیں کہ صقیع کی نسبت طل کی طرف ایسی ہے جیسی کہ ثلج کی نسبت مطر کی طرف ہے یعنی طل تو مطر کی طرح ہے اور صقیع ثلج کی طرح ہے جس طرح بارش میں پانی کے قطرات اور بوندیں ہوتی ہیں اسی طرح شبنم میں بھی پانی کے قطرات ہوتے ہیں اگرچہ بارش کے قطرات کی بہ نسبت ضعیف ہوتے ہیں جیسے پھوار ہوتی ہے ، اسی لئے شبنم کو اَضْعَفُ المطر بھی کہتے ہیں ، اور جس طرح ثلج میں پانی کے قطرات نہیں ہوتے بلکہ دھنی ہوئی روئی کی طرح گرتا ہے اسی طرح صقیع میں بھی قطرات نہیں ہوتے وہ ثلج کے مشابہ ہوتا ہے اگرچہ ثلج سے ضعیف ہوتا ہے ،

وقد یتکون السحاب الخ ۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ بادل بخارات سے منعقد ہونے کے بجائے ہوا سے منعقد ہوتا ہے کہ برودت کی شدت کی وجہ سے ہوا منقبض ہوجاتی ہے یعنی سکڑ جاتی ہے جس سے اقسام مذکورہ (بادل، بارش، برف، اولا وغیرہ) کا تحقق ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ بخارات اشیاء مذکورہ کا کلی سبب نہیں بلکہ سبب اکثری ہے اسی لئے مصنف نے ما قبل میں سبب کو اکثری کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے

واما الرَّعدُ والبرقُ فسببُهما اَنَّ الدخانَ وهو اجزاءٌ ناریۃ تُخالِطُها اجزاءٌ صغارٌ ارضیۃٌ تلطّفت بالحرارۃِ بحیثُ لا تمایزَ بینهما فی الحِسِّ لغایۃِ الصِغرِ اذا ارتفعَ مع البخارِ مختلطَینِ وانعقدَ السحابُ من البخارِ واحتبسَ الدخانُ فیما بین السحابِ فما صعدَ من الدخانِ الی العُلوِ لبقاءِ حرارتہ او نزلَ الی السفلِ لزوالها مزّقَ السحابَ فی صعودہٖ او نزولہٖ تمزیقًا عنیفًا فیحصل صوتٌ هائلٌ هو الرعدُ بتمزیقہٖ وان اشتعلَ الدخانُ لما فیہ من الدهنیۃ بالحرکۃِ العنیفۃِ المقتضیۃِ للحرارۃ کان برقًا ان کان لطیفًا وینطفی بسرعۃ وصاعقۃً ان کان غلیظًا ولا ینطفی حتی یصلَ الی الارض فاذا وصلَ الیها فربما صار لطیفًا

يَنفذُ فِي المُتَخَلخَلِ ولا يُحرِقُهُ ويُذيبُ الاجسامُ المندمِجَةَ فيُذيبُ الذَّهَبَ والفِضَّةَ فِي الصُّرَّةِ مثلاً ولا يُحرِقُهَا الاّمَا احترقَ من الذَّوب وربَّما كانَ كثيفًا غليظًا جدًا فيُحرِقُ كُلَّ شيءٍ أصابه وكثيرًا مّا يقع على الجبلِ فيَدُكُّهُ دَكًّا

ترجمہ اور بہرحال بادلوں کا گرجنا اور بجلی کا چمکنا پس ان دونوں کا سبب یہ ہے کہ دُھواں اور وہ آگ کے اجزار ہیں جن کے ساتھ چھوٹے چھوٹے مٹی کے اجزار مل جاتے ہیں جو حرارت کی وجہ سے لطیف ہوجاتے ہیں ایسے طور پر (ملتے ہیں) کہ ان کے درمیان محسوس کرنے میں انتہائی چھوٹا ہونے کی وجہ سے امتیاز نہیں ہوپاتا جب یہ (دُھواں) بخار کے ساتھ بلند ہوتا ہے اس حالت میں کہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ ملے ہوئے ہوتے ہیں اور بخار سے بادل منعقد ہوجاتا ہے، اور دُھواں بادلوں کے درمیان محبُوس ہوجاتا ہے تو دُھواں جو اوپر کی طرف چڑھتا ہے اس کی حرارت کے باقی رہنے کی وجہ سے یا نیچے کی طرف اُترتا ہے اس (حرارت) کے زائل ہوجانے کی وجہ سے تو وہ اپنے چڑھنے اور اُترنے میں بادل کو سختی کے ساتھ پھاڑتا ہے پس اس کے پھاڑنے سے ایک خوفناک آواز حاصل ہوتی ہے یہی رَعْد (گرج) ہے اور اگر دُھواں بھڑک جاتا ہے چونکہ اس کے اندر چکناہٹ ہوتی ہے سخت حرکت کی وجہ سے جو حرارت کا تقاضہ کرنے والی ہے تو وہ چمکنے والی بجلی ہوجاتا ہے اگر وہ لطیف ہو اور جلدی سے بُجھ جاتا ہے اور گرنے والی بجلی ہوجاتا ہے اگر وہ (دھواں) گاڑھا ہو، اور وہ بُجھتا نہیں یہاں تک کہ زمین تک پہنچ جاتا ہے اور جب زمین تک پہنچتا ہے تو بسا اوقات تو لطیف ہوجاتا ہے جو سوراخ والی چیز میں سے پار ہوجاتا ہے اور اس کو جلاتا نہیں اور نیچے کو دَبنے والے اجسام کو پگھلا دیتا ہے پس مثال کے طور پر تھیلی میں سونے اور چاندی کو پگھلا دیتا ہے اور اس (تھیلی) کو نہیں جلاتا مگر جو حصہ پگھلنے کی وجہ سے جل جائے اور بسا اوقات بہت زیادہ کثیف اور گاڑھا ہوتا ہے پس ہر ایک شئے کو جلا دیتا ہے جس پر پہنچے۔ اور بجلی زیادہ تر پہاڑ پر گرتی ہے پس اسکو ٹکڑے ٹکڑے کر دیتی ہے

تشریح وَاَمّا الرَّعدُ وَالبرقُ الخ۔ بخار سے پیدا ہونے والی اشیار کے ذکر سے فراغت کے بعد دُخان سے پیدا ہونے والی اشیار کو ذکر کرتے ہیں، رَعْد کے معنی بادلوں کی گرج اور بَرْق کے معنی چمکنے والی بجلی، ان دونوں کا سبب دُخان (دھواں) ہے، فلاسفہ کے نزدیک دُخان کی حقیقت یہ ہے کہ وہ اجزارِ ناریہ ہیں جن کے ساتھ چھوٹے چھوٹے اجزارِ ارضیہ مِل جاتے ہیں جو حرارت کی وجہ سے لطیف ہوجاتے ہیں اور ان دونوں کا اختلاط اس طرح ہوتا ہے کہ نہایت چھوٹا ہونے کی وجہ سے دیکھنے کے لحاظ سے ان دونوں اجزار میں کوئی امتیاز نہیں ہوپاتا کہ اجزارِ ارضیہ کونسے ہیں اور اجزارِ ناریہ کونسے ہیں، دُخان پیدا ہونے کا سبب یہ ہوتا ہے کہ سورج کی شعاعیں جب زمین پر پڑتی ہیں تو زمین میں جو چیزیں قابلِ احتراق ہوتی ہیں وہ جل جاتی ہیں اس سے دُھواں پیدا ہوتا ہے جس میں اجزارِ ناریہ صغیرہ اجزارِ ارضیہ صغیرہ کے ساتھ مخلوط ہوتے ہیں اسی طرح چولہے وغیرہ میں لکڑیاں وغیرہ جلائی جاتی ہیں اس سے بھی دھواں نکلتا ہے، حاشیۂ ہاشمیہ میں ہے کہ دُخان کے اندر اجزارِ ناریہ

وارضیہ کے ساتھ اجزاء ہوائیہ بھی ہوتے ہیں،

اذا ارتفع مع البخار الخ جب دُخان بخارات کے ساتھ مخلوط ہو کر اوپر جاتا ہے اور طبقۂ زمہریریہ میں پہنچکر بخارات سے بادل بن جاتا ہے تو دُخان بادلوں کے درمیان محبوس ہوجاتا ہے مگر وہ زیادہ دیر تک محبوس نہیں رہ سکتا اگر اس میں حرارت کی شدت ہوتی ہے تو وہ بادلوں کو پھاڑ کر اوپر کو چڑھتا ہے اور اگر برودت شدیدہ کی وجہ حرارت زائل ہوجاتی ہے یا کم ہوجاتی ہے تو وہ بادلوں کو پھاڑ کر نیچے کو اترتا ہے تو بادلوں کو پھاڑنے کی وجہ سے خوفناک آواز پیدا ہوتی ہے اس کو رَعْد (گرج) کہتے ہیں اور بادلوں کو پھاڑتے ہوئے جب دُخان بادلوں کے ساتھ شدت سے رگڑ کھاتا ہے اور دھویں کے اندر دُھنیت (روغنیت اور چکناہٹ) ہوتی ہے اور دُھواں اوپر یا نیچے کی طرف حرکت کرتا ہے جو کہ حرارت کا سبب ہے تو اس کے حرکت کرنے اور رگڑ کھانے کی وجہ سے اور اس میں روغنیت ہونے کی وجہ سے وہ مشتعل ہوجاتا ہے یعنی آگ سے بھڑک جاتا ہے اس کے اشتعال کی وجہ سے ایک چمک پیدا ہوتی ہے پھر یہ مشتعل دھواں اگر اجزاء ارضیہ کے کم ہونے کی وجہ سے لطیف ہوتا ہے تو مشتعل ہوتے ہی فضاء کے اندر اس کی آگ فوراً بجھ جاتی ہے اس کو بَرق (چمکنے والی بجلی) کہتے ہیں اور اگر اجزاء ارضیہ کے زیادہ ہونے کی وجہ سے غلیظ اور کثیف ہوتا ہے تو یہ مشتعل ہو کر نیچے گر کر زمین تک پہنچ جاتا ہے اس کو صاعقہ (گرنے والی بجلی) کہتے ہیں، جب یہ بجلی زمین تک پہنچتی ہے تو اس کی مختلف حالتیں ہوتی ہیں کبھی تو زمین تک پہنچ کر یہ لطیف ہوجاتا ہے تو یہ متخلخل اشیاء (سوراخ والی اشیاء) میں سے پار ہو کر نکل جاتا ہے اور اس کو جلاتی نہیں البتہ دبنے والے اور پگھلنے والے اجسام کو پگھلا دیتی ہے، مثلاً کپڑے کی تھیلی میں سونا یا چاندی ہوتا ہے تو کپڑا چونکہ متخلخل ہوتا ہے اس میں باریک باریک سوراخ ہوتے ہیں تو یہ کپڑے کے سوراخوں میں کو داخل ہو کر سونے یا چاندی کو پگھلا دیتی ہے اور تھیلی کو نہیں جلاتی البتہ سونے چاندی کے پگھلنے کی وجہ سے کپڑے کا کچھ حصہ جل جائے تو جل جائے لیکن یہ کپڑا صاعقہ کی وجہ سے نہیں جلتا اور کبھی نہایت کثیف اور غلیظ ہوتی ہے اس صورت میں تو جس چیز پر بھی گرتی ہے اس کو جلا ڈالتی ہے اکثر و بیشتر بجلی پہاڑوں پر گرتی ہے اور ان کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیتی ہے،

لما فیہ من الدُّھنیۃ۔ دُھنیت دُھن سے ہے بمعنی روغن تیل چکناہٹ، دخان کے اندر دُھنیت کی وجہ یہ ہے کہ دخان میں چونکہ اجزاء ارضیہ ہوتے ہیں اور زمین کے بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں تیل ہوتا ہے جو آگ کو بہت جلدی پکڑتا ہے جیسے مٹی کا تیل، پیٹرول وغیرہ ایسے مقامات کی مٹی میں دُھنیت کا اثر ہوتا ہے اگر دخان کے اندر ایسے جگہ کے اجزاء ارضیہ ہوتے ہیں تو دخان میں بھی دُھنیت ہوتی ہے،

کان برقاً۔ برق اور رعد دونوں ایک ہی ساتھ وجود میں آتے ہیں مگر مشاہدہ یہ ہے کہ برق پہلے چمکتی دکھائی دیتی ہے اور رعد کی آواز بعد میں سنائی دیتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ آواز کا کان تک پہنچنا ہوا کی حرکت کے واسطے سے ہوتا ہے اور حرکت کے لئے زمانہ ضروری ہے اس لئے آواز کے کان تک پہنچنے کیلئے کچھ دیر لگتی ہے بخلاف کسی شئی کی رؤیت کے کہ رؤیت کا تحقق بغیر واسطۂ حرکتِ ہوا کے ایک دم براہ راست ہوتا ہے آنکھ

سے نکلنے والی شعاعیں مرئی کے اوپر ایک دم پڑتی ہیں اور وہ فوراً نظر آجاتی ہے دیر نہیں لگتی اس لئے برق کی چمک اور روشنی تو فوراً دکھائی دیتی ہے اور گرج کی آواز کچھ دیر کے بعد سنائی دیتی ہے جیسے آپ نے تجربہ اور مشاہدہ کیا ہوگا کہ لوہار جب آہرن پر ہتھوڑا مارتا ہے تو اگر آپ دور سے دیکھیں تو ہتھوڑے کا آہرن پر لگنا آپ کو پہلے نظر آجاتا ہے اور اس کی چوٹ کی آواز کچھ دیر کے بعد سنائی دیتی ہے فکذا فهمنا ،

الاجسام المُنْدَمِجَة وہ اجسام جو نیچے کو دب جانے والے ہیں جیسے سونا، چاندی کہ یہ چوٹ مارنے سے نیچے کو دب جاتے اور پھیل جاتے ہیں، اِنْدِمَاج سے ماخوذ ہے بمعنی کسی چیز کا نیچے کو گر جانا دب جانا، سکڑ جانا ،

وَاَمَّا الرِّيَاحُ فقد تكونُ بسببِ اَنَّ السحابَ اذا ثَقُلَ لِكثرةِ البردِ اِنْدَفَعَ الى السفلِ فصار لِتسخُّنِهٖ بالحركةِ وتحلُّلِ الاجزاءِ المائيةِ فى اثنائها هواءً متحرِّكًا اى ريحًا وايضًا يتموّجُ الهواءُ بالاندفاعِ المذكورِ فيحصلُ الريحُ وقد تكونُ لاندفاعٍ يَعرِضُ للهواءِ بسببِ تراكُمِ السُّحُبِ وتزاحُمِها اولاختلافِها فى القِوامِ فيدفعُ الكثيفُ الرقيقَ فيصيرُ السحابُ من جانبٍ الى طرفٍ اٰخرَ وقد تكونُ لانبساطِ الهواءِ بالتخلخُلِ فى جهةٍ اى اِزْدِيادِ مقدارِهٖ بدونِ انضمامِ جسمٍ اٰخرَ اليه واندفاعِهٖ من جهةٍ الى جهةٍ اُخرىٰ فيُدافعُ الهواءُ ما يُجاوِرُهٗ وذٰلك المجاورُ ايضًا يُدافِعُ ما يُجاوِرُهٗ فيتموّجُ الهواءُ وتضعُفُ تلك المدافعةُ شيئًا فشيئًا الى غايةٍ مّا فتقِفُ وقد يحدُثُ ايضًا من تكاثُفِ الهواءِ لانّه اذا اصغرَ حجمُهٗ يتحرّكُ الهواءُ المجاوِرُ له الى جهةٍ ضرورةَ امتناعِ الخلاءِ وقد تكونُ لسببِ بَرْدِ الدخانِ المتصعّدِ من الطبقةِ الزمهريريةِ ونزولِهٖ ومن الرِّيَاحِ ما يكونُ سَمُوْمًا اى متكيفًا بكيفيةٍ سَمِّيةٍ محرقًا قد يُرىٰ فيه حُمرةُ شُعَلِ النيرانِ لاحتراقِهٖ فى نفسِهٖ بالاشعةِ وقيل باختلاطِهٖ ببقيةِ مادةِ الشهُبِ اولمرورِها بالارضِ الحارةِ جدًا وقد تحدثُ رياحٌ مختلفةُ الجهةِ دفعةً فتدافِعُ تلك الرِّياحُ الاجزاءَ الارضيةَ فينضغِطُ تلك الاجزاءُ بينها مرتفعةً كانها تلتوى على نفسِها وهى الاِعْصَارُ

ترجمہ اور بہرحال آندھیاں پس وہ اس وجہ سے پیدا ہوتی ہیں کہ بادل جب برودت کی زیادتی کی وجہ سے بھاری ہو جاتا ہے تو وہ نیچے کی طرف کو ہٹتا ہے پس وہ حرکت کے ذریعہ اپنے گرم ہو جانے کی وجہ سے اور اس حرکت کے دوران اجزاء مائیہ کے گھل کر فنا ہو جانے کی وجہ سے حرکت کرنے والی ہوا بن جاتا ہے یعنی آندھی بن جاتا ہے اور نیز ہوا متحرک ہوتی ہے (بادل کے نیچے کی طرف کو) ہٹنے کی وجہ سے جس کا ذکر کیا گیا ہے پس آندھی حاصل ہوتی ہے اور کبھی (آندھیاں) پیدا ہوتی ہیں (بادلوں کے نیچے کی طرف کو) ہٹنے کی وجہ سے جو پیش آتا ہے بادلوں کے تہ بتہ جمع ہونے اور ان کے آپس میں ایک دوسرے کو دھکا دینے کی وجہ سے یا ان کے مقدار میں مختلف ہونے

کی وجہ سے پس گاڑھا بادل پتلے بادل کو دھکا دیتا ہے پس بادل ایک جانب سے دوسری جانب کی طرف (منتقل) ہوجاتا ہے
اور کبھی (آندھیاں) پیدا ہوتی ہیں ہوا کے پھیل جانے کی وجہ سے کسی جانب میں تخلخل پیدا ہوجانے سے یعنی اس کی مقدار
کے زیادہ ہوجانے سے بغیر دوسرے جسم کو اس کی طرف ملائے ہوئے اور اس کے ایک جانب سے دوسری جانب کی طرف
ملنے کی وجہ سے پس ہوا اپنے قریب والی ہوا کو دھکا دیتی ہے اور یہ قریب والی ہوا بھی اپنے قریب والی (دوسری) ہوا
کو دھکا دیتی ہے پس ہوا متحرک ہوجاتی ہے اور یہ آپس میں ایک دوسرے کو دھکا دینا رفتہ رفتہ ایک انتہا تک
کمزور ہوتا چلا جاتا ہے پس یہ رک جاتا ہے، اور کبھی (آندھیاں) ہوا کے سکڑ جانے سے بھی پیدا ہوتی ہیں اس لئے
کہ جب اس ہوا کی مقدار چھوٹی ہوجاتی ہے تو اس سے قریب والی ہوا اس (پہلی ہوا) کی طرف حرکت کرتی ہے خلاء
کے محال ہونے کے ضروری ہونے کی وجہ سے اور کبھی (آندھیاں) پیدا ہوتی ہیں طبقۂ زمہریریہ کی طرف چڑھنے والے دخان
کے ٹھنڈا ہوجانے کی وجہ سے اور اس کے نیچے اترنے کی وجہ سے، اور ہواؤں میں سے وہ بھی ہیں جو نہایت گرم ہوتی
ہیں یعنی زہریلی کیفیت کے ساتھ متصف ہوتی ہیں جلا دینے والی، کبھی اس میں آگ کے شعلوں کی سرخی بھی دکھائی
دیتی ہے اس کے بذات خود شعاعوں سے جل جانے کی وجہ سے اور کہا گیا ہے اس کے مخلوط ہوجانے کی وجہ سے ٹوٹنے
والے ستاروں کے بقیہ مادہ کے ساتھ یا اس کے سخت گرم زمین پر سے گذر جانے کی وجہ سے اور کبھی ایک دم مختلف
جہات کی طرف چلنے والی آندھیاں پیدا ہوتی ہیں پس یہ آندھیاں اجزاء ارضیہ کو دھکا دیتی ہیں پس یہ اجزاءِ ارضیہ
ان آندھیوں کے درمیان پہنچ جاتے ہیں دراں حالیکہ وہ اوپر اٹھنے والے ہوتے ہیں گویا کہ وہ (گھومتے ہوئے) اپنے
اوپر لپیٹ کھا رہے ہیں اور وہ بگولہ ہے،

تشریح واما الریاح الخ۔ ریاح ریح کی جمع ہے بمعنی ہوائے متحرک، ریح اور ہوا میں عموم و
خصوص مطلق کی نسبت ہے، ریح خاص اور ہوا عام ہے، ہوا تو مطلق ہوا کو کہتے ہیں خواہ
وہ ساکن (ٹھہری ہوئی) ہو یا متحرک (چلنے والی) ہو، اور ریح متحرک ہوا کو کہا جاتا ہے، یہاں پر ریاح سے
مراد تیز چلنے والی ہوائیں یعنی آندھیاں ہیں، ماتن نے ریاح کے پیدا ہونے کے چار اسباب بیان کئے ہیں،
(۱) فقد تکون بسبب ان السحاب الخ۔ سبب اول یہ ہے کہ طبقۂ زمہریریہ سے حاصل شدہ کثرت برودت
کے غلبہ کی وجہ سے بادل ثقیل ہوجاتا ہے جس سے وہ نیچے کی طرف کو گرنے لگتا ہے مگر وہ پتھر کی طرح بھاری نہیں ہوتا
کہ سیدھا زمین پر آگرے بلکہ ادھر ادھر کو جھومتا ہوا نیچے کی طرف کو آتا ہے ادھر ادھر کو حرکت کرنے کی وجہ سے
اس میں حرارت پیدا ہوجاتی ہے کیونکہ حرکت بھی حرارت کا ایک سبب ہے حرارت کی وجہ سے اس کے اندر جو اجزاء مائیہ
ہیں وہ بھی ہوا بن جاتے ہیں اور پہلے سے بادل کے اندر بخارات کے اجزاء ہوائیہ موجود تھے ہی، اور اب اجزاءِ
مائیہ بھی ہوا میں تبدیل ہوگئے اس طرح وہ پورا بادل ہوائے متحرک میں تبدیل ہوجاتا ہے اور آندھی چلنے لگتی ہے۔
وتحلل الاجزاء۔ تحلل کے معنی کسی چیز کا پگھل کر فنا ہوجانا یعنی اجزاء مائیہ حرارت کی وجہ سے گھل کر اور فناء
ہوکر ہوا بن جاتے ہیں،
احکا بجا، شارح نے ہوائے متحرک کی تفسیر ریح کے ساتھ کرکے ایک شبہ کو دور کیا ہے شبہ یہ ہوسکتا ہے کہ مقصود تو

ریح کے سبب کو بیان کرنا ہے نہ کہ ہواءِ متحرک کے، اور یہاں ہواءِ متحرک کہا گیا ہے تو شارح نے تفسیر مذکور سے اس شبہ کو دور کر دیا کہ ریح اور ہواءِ متحرک دونوں متحد ہیں جیسا کہ ہم ابھی اوپر بیان کر چکے ہیں،

والیضاً بتموج الهواء الخ۔ ابھی اوپر بیان کیا گیا تھا کہ اِندفاع الی السّفل کی وجہ سے بادل ہوا میں تبدیل ہو جاتا ہے شارح اس پر ترقی کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ اندفاع مذکور کی وجہ سے بادل تو ہوا نہیں بنتا البتہ بادل کے نیچے کی طرف اُترتے ہوئے اِدھر اُدھر کو حرکت کرنے کی وجہ سے فضاء میں ساکن ہوا متحرک ہو جاتی ہے اس سے آندھی پیدا ہو جاتی ہے،

(۲) وقد تكون لاندفاع الخ آندھی کا دوسرا سبب بیان کرتے ہیں کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بہت سے بادل اوپر نیچے تہ بتہ جمع ہو جاتے ہیں اور وہ آپس میں ایک دوسرے کو دھکا دیتے ہیں یا بادلوں کے قِوام میں اختلاف ہوتا ہے بعض بادل کثیف اور بعض رقیق ہوتے ہیں پس کثیف بادل رقیق بادل کو دھکیلتے ہیں جس سے بادل ایک طرف سے دوسری طرف کو منتقل ہوتے رہتے ہیں اور اُن کے اِدھر اُدھر منتقل ہونے سے فضاء کی ساکن ہوا حرکت کرنے لگتی ہے جس سے آندھی پیدا ہو جاتی ہے،

تراکم السحب۔ تراکم باب تفاعُل کا مصدر ہے بمعنی تہ بتہ جمع ہونا، ڈھیر لگ جانا، سُحُب سَحَاب کی جمع بمعنی بادل، تزاحمها۔ تزاحُم باب تفاعل بمعنی بھیڑ لگ جانا ایک کا دوسرے کو دھکیلنا،

فی القِوَام۔ قِوَام کے معنی ما القوم به الشئی جس سے کسی شئے کا قیام ہو یا جس سے کوئی شئے بنتی ہے یعنی اجزاء ترکیبیہ، اس کے معنی بنیاد، سہارا، مقدار وغیرہ کے بھی آتے ہیں سیاق وسباق کے اعتبار سے یہاں مقدار کے معنی زیادہ مناسب ہیں اس لئے ہم نے اس کا ترجمہ مقدار کے ساتھ کیا ہے،

(۳) وقد تكون لانبساط الهواء الخ۔ آندھی کا تیسرا سبب بیان کرتے ہیں کہ کبھی ہوا کی کسی جہت میں سورج کی حرارت سے یا کسی اور وجہ سے تخلخل پیدا ہو جاتا ہے جس سے ہوا پھیل جاتی ہے اور اس کی مقدار میں اضافہ ہو جاتا ہے پس وہ اپنے قریب والی ہوا کو دھکا دیتی ہے پھر وہ اپنے قریب والی ہوا کو دھکا دیتی ہے اس طرح دور تک ہوا میں حرکت آجاتی ہے اور اس سے آندھی چلنے لگتی ہے اس پر اگر کوئی شبہ کرے کہ جب اس طرح ہر ہوا اپنے مجاور ہوا کو دفع کرتی رہیگی تو اس مُدافعت کا سلسلہ تو چلتا ہی رہے گا تو آندھی بند نہ ہونی چاہئے پورے عالم میں آندھی چلتے رہنی چاہئے اس کا جواب شارح اگلی عبارت وتضعف تلك المدافعة الخ سے دیتے ہیں کہ یہ مُدافعت اوّلاً تو قوی ہوتی ہے لیکن پھر رفتہ رفتہ ضعیف ہوتی رہتی ہے یہاں تک کہ ایک انتہاء پر پہنچکر یہ مدافعت موقوف ہو جاتی ہے اور آندھی رُک جاتی اور بند ہو جاتی ہے،

ای ازدیاد مقداره الخ۔ یہ تخلخل کی تفسیر ہے کسی شئے کی مقدار کا زیادہ ہو جانا دوسرے جسم کو اس کی طرف ملائے بغیر، صـ۳۱۳ و ۳۱۸ پر تخلخل کی تحقیق مفصل گذر چکی ہے،

وقد تحدث ایضاً الخ۔ شارح درمیان میں آندھی کا ایک مزید سبب بیان کرتے ہیں کہ جس طرح ہوا میں تخلخل

ہونے سے آندھی پیدا ہوتی ہے اسی طرح ہوا کے تکاثف سے بھی پیدا ہوتی ہے کیونکہ جب کسی جانب میں ہوا کے اندر تکاثف پیدا ہوگا اور اس کی مقدار کم ہوجائے گی تو جتنی جگہ مقدار کے چھوٹا ہو جانے سے خالی ہو جائے گی اس خلاء کو پُر کرنے کے لئے اس کے قریب کی ہوا اس جگہ کی طرف حرکت کرے گی پھر جب قریب والی ہوا ادھر آئے گی تو اس کے قریب والی ہوا بھی ادھر ہی کو آئے گی ورنہ تو وہاں خلاء رہ جائے گی اور خلاء محال ہے اس لئے خلاء کو پُر کرنے کیلئے کافی دور تک ہوا کی حرکت کا سلسلہ چلتا رہے گا جس سے آندھی پیدا ہوگی، یہاں بھی یہی کہا جائیگا کہ یہ حرکت آہستہ آہستہ ضعیف ہوتی جائے گی یہاں تک کہ موقوف ہوجائے گی ورنہ تو حرکت کے دوام سے آندھی کا دوام لازم آئیگا۔

من تکاثف الهواء۔ تکاثف تخلخل کی ضد ہے یعنی کسی شے کی مقدار کا کم ہوجانا بغیر کسی جزء کے اس میں سے نکالے بغیر، تکاثف کی تحقیق بھی ص ۳۱۴ و ۲۱۸ پر گذر چکی ہے،

(۴) وقد تکون بسبب برد الدخان الخ آندھی پیدا ہونے کا چوتھا سبب بیان کرتے ہیں کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دخان طبقۂ زمہریریہ میں پہنچ کر ٹھنڈا ہوجاتا ہے اور ثقل کی وجہ سے نیچے کی طرف اُترتا ہوا ہوا کو دھکا دیتا ہے جس سے ہوا میں حرکت آجاتی ہے اور جس طرف کو بھی وہ دھواں چلتا رہتا ہے اس طرف کی ہوا حرکت کرتی رہتی ہے پس اس طرح آندھی پیدا ہوجاتی ہے،

ومن الریاح ما یکون سموما الخ کبھی کبھی نہایت گرم ہوائیں چلتی ہیں عربی میں گرم ہوا کو سَموم فارسی میں بادِ گرم اور ہندی میں لُو کہتے ہیں، سَموم فَعول کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ ہے سُمّ سے مشتق ہے جس کے معنی زہر کے آتے ہیں سَموم کے معنی وہ شئے جو سُمّیت کے ساتھ متصف ہو جیسے، جَہول اس شخص کو کہتے ہیں جو جہلیت کے ساتھ متصف ہو، شارح نے اس کی تفسیر متکیفا بکیفیۃ سمیۃ کے ساتھ کر کے اس کے معنی اشتقاقی مذکور کی طرف اشارہ کیا ہے کہ سَموم وہ ہوا ہے جو زہریلی کیفیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے چنانچہ بادِ سَموم یعنی لُو بڑی خطرناک ہوا کرتی ہے خصوصاً چھوٹے بچوں کو لُو کا لگ جانا بڑا خطرناک اور مُہلک ہوتا ہے ویسے سَموم کے معنی عُرفی ریحِ حارّہ (گرم ہوا) ہیں

شُعَلِ النیران۔ شُعَل شُعلۃ کی جمع ہے، نیران نار کی جمع ہے کبھی کبھی بادِ سموم میں آگ کے شعلوں کی سرخی نظر آتی ہے اور جس چیز پر یہ ہوا پہنچتی ہے اس کو جلا ڈالتی ہے،

لاحتراقہ فی نفسہ الخ بادِ سموم کا سبب بیان کرتے ہیں کہ یا تو یہ ہوا سورج کی شعاعوں سے جل کر گرم ہوجاتی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ شُہُب ثاقبہ کے بقیہ مادہ کے ساتھ ہوا مخلوط ہو کر گرم ہوجاتی ہے یا موسم گرما میں دھوپ کی شدت سے زمین نہایت گرم ہوتی ہے جب ہوا اس پر سے گذرتی ہے تو گرم ہوجاتی ہے،

بقیۃ مادۃ الشھب۔ جب دُخانات ہوا کے طبقۂ ثانیہ میں پہنچتے ہیں تو ان میں سے بعض اجزاءِ دُخانیہ تو وہاں کی حرارت سے مشتعل ہو کر شہاب بن جاتے ہیں جن کی تفصیل عنقریب ص ۵۵۵ پر آرہی ہے اور باقی اجزاء میں حرارت تو سرایت کرتی ہے مگر وہ مشتعل نہیں ہوتے ان باقی اجزاء کو مادۂ شہب کا بقیہ کہا گیا ہے ان اجزاء کے ساتھ ہوا مخلوط ہو کر گرم ہوجاتی ہے،

وقد تحدث رياح الخ اکثر و بیشتر تو ہوائیں ایک ہی جہت سے چلتی ہیں انھیں جہات کے لحاظ سے ان کے نام رکھے جاتے ہیں جیسے مشرق سے چلنے والی ہوا کو فارسی میں بادِ مشرق، عربی میں صَبا اور ھندی میں پُروا کہتے ہیں اور مغرب سے چلنے والی ہوا کو فارسی میں بادِ مغرب، عربی میں دَبُور اور ہندی میں پچھوا کہتے ہیں، اسی طرح جنوب اور شمال سے چلنے والی ہوا کو بادِ جنوب اور بادِ شمال کہا جاتا ہے، لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جہاتِ مختلفہ یعنی جہاتِ اربعہ سے ایک دَم ہوائیں چلتی ہیں اور اجزاءِ ارضیہ کو اڑاتی ہوئی چاروں ہوائیں ایک مقام پر آکر آپس میں ٹکراتی ہیں اس مدافعت کی وجہ سے کسی کو بھی آگے بڑھنے کا موقعہ نہیں ملتا اس لئے وہ چاروں ہوائیں وہیں پر گھومتی اور لپٹتی ہوئی اوپر کو منارہ کی طرح بلند ہو جاتی ہیں اور ان کے درمیان جو اجزاءِ ارضیہ پھنسے ہوئے اور گھرے ہوئے ہوتے ہیں وہ بھی ان کے ساتھ اوپر کو بلند ہو جاتے ہیں ان مختلفُ الجہات ہواؤں کو تَدریاحِ متناوِحہ کہا جاتا ہے اور جو درمیان میں گھوم کر پیچ کھاتی ہوئی اور لپٹتی ہوئی اوپر کو بلند ہوتی ہے اس ہوا کو عربی میں اِعصار اور فارسی میں گردبار اور ہندی میں بگولہ کہتے ہیں،

وَاَمّا قَوسُ قُزَحَ فهی انّما تحدُث من ارتسامِ ضوءِ النَیّرِ الاکبر ای الشمس فی اجزاءٍ رَشِّیَّةٍ صغیرةٍ صُیُقَلیّةٍ متقاربةٍ غیر متصلةٍ مستدیرةٍ ای واقعةٍ علیٰ هیأةِ الاستدارة وبیانُهٗ انه اذا وُجِدَ فی خلاف جهةِ الشمسِ الاجزاءُ المذکورة علیٰ وضعٍ ینعکسُ الشعاعُ البصریُ عن کلٍّ منها الی الشمس وکان وراءَ تلک الاجزاءِ جسمٌ کثیفٌ اِمّا جبلٌ او سَحَابٌ کَدِرٌ وکانت الشمسُ قریبةً من الافق وَ اَدبَرْنا علی الشمس ونظرنا الی تلک الاجزاءِ والعکسَ شعاعُ البصرِ عنها الی الشمس فیُریٰ فی کُلِّ جُزءٍ من تلک الاجزاء ضوءُها دون شکلِها لانا نعلمُ بالتجربة ان الصیقلَ الذی ینعکس منه شعاعُ البصرِ اذا صغرجدًّا اَدّیٰ الضوءَ واللونَ دون الشکلِ فکانت تلک الاجزاءُ علیٰ هیأةِ قوسٍ مستضیئةٍ اقلّ من نصف الدائرة وبحسب ارتفاع الشمس ینتقصُ هٰذه القوسُ لانتقاص الاجزاء التی تنعکس منها الاشعّةُ البصریةُ الی الشمسِ من الطرفین وانما احتاج حدوثُها الی ان یکون وراء تلک الاجزاء الرّشیة جسمٌ کثیفٌ لِتصیرَ کالمرآةِ فان الشفافَ لا یُریٰ فیه شئٌ اذا کان وراءه شفافٌ اٰخَر واَمّا قیدُ کونِ الشمس قریبةً من الافق فلان الاجزاءَ الرشیةَ الکائنةَ فی الجوِّ لِلطافتِها تنحلُّ سریعًا بادنیٰ سخونةٍ تُصیبُها من ارتفاع الشمسِ فان قلت لو صَحَّ ذلک لَیُریٰ فی الجوِّ احیانًا شئٌ غیرُ مستدیرٍ علیٰ الوان قوسِ قُزَحَ بان یکون اجتماعُ الاجزاءِ الرشیةُ المذکورةُ علیٰ غیر هیأةِ الاستدارة قلتُ لِمَا تقرّرَ فی المناظرِ

أَنَّہ لابُدَّ من تساوی زاویتَیِ الشعاع والانعکاسِ فاذا اجتمعتْ تلک الاجزاءُ علیٰ غیرِ ھیأۃِ الاستدارۃِ لم ینعکس الشعاعُ من کلٍّ منھا الی الشمسِ کما لا یخفیٰ علیٰ مَنْ لہٗ تخییلٌ صحیحٌ

ترجمہ اور بہرحال قوس قزح پس وہ بیشک پیدا ہوتی ہے نیر اکبر یعنی سورج کی روشنی کے نقش ہو جانے سے پانی کی پھُوار کے اجزاء میں جو چھوٹے اور صاف شفاف ہوں قریب قریب ہوں بالکل ملے ہوئے نہ ہوں گول ہوں یعنی گولائی کی ہیئت پر واقع ہوں اور اس کا بیان یہ ہے کہ جب سورج کی جہت کے خلاف میں مذکورہ اجزاء ایسی حالت پر پائے جائیں کہ آنکھوں کی شعاع ان میں سے ہر ایک سے سورج کی طرف لوٹیں اور ان اجزاء کے پیچھے کوئی گاڑھا جسم ہو یا تو پہاڑ ہو یا تاریک بادل ہو اور سورج آسمان کے کنارہ کے قریب ہو اور ہم سورج کی طرف پشت کریں اور ان اجزاء کی طرف دیکھیں اور آنکھوں کی شعاعیں اُن اجزاء سے سورج کی طرف لَوٹیں تو ان اجزاء میں سے ہر جزء میں سورج کی روشنی دکھائی دے گی نہ کہ اس کی شکل، اس لئے کہ ہم تجربہ سے یہ بات جانتے ہیں کہ صاف شفاف چیز جس سے آنکھوں کی شعاعیں منعکس ہوتی ہیں جب وہ بہت چھوٹی ہو تو یہ (نظر تک) روشنی اور رنگ کو پہنچاتی ہیں نہ کہ شکل کو، پس یہ اجزاء ایک روشن کمان کی ہیئت پر ہوتے ہیں۔ جو نصف دائرہ سے کم ہوتا ہے اور سورج کے بلند ہونے کے حساب سے یہ کمان بھی کم ہوتا ہے ان اجزاء کے کم ہو جانے کی وجہ سے جن سے آنکھوں کی شعاعیں سورج کی طرف دونوں طرف سے لَوٹیں۔ اور بیشک اس (قوس وقزح) کا پیدا ہونا اس بات کی طرف محتاج ہے کہ ان پھُواری اجزاء کے پیچھے کوئی گاڑھا جسم ہو تاکہ یہ (اجزاء) آئینہ کی طرح ہو جائیں اس لئے کہ صاف شفّاف چیز میں کوئی شے دکھائی نہیں دیتی جبکہ اس کے پیچھے کوئی دوسری صاف شفاف چیز ہو اور بیشک سورج کے آسمان کے کنارہ کے قریب ہونے کی جو قید لگائی گئی وہ اس وجہ سے کہ پھُواری اجزاء جو فضاء کے اندر ہوتے ہیں وہ اپنی لطافت کی وجہ سے معمولی سی حرارت سے جو ان کو سورج کے بلند ہونے سے پہنچتی ہے بہت جلدی پگھل کر ختم ہو جاتے ہیں پس اگر تو اعتراض کرے کہ اگر یہ بات درست ہے تو فضاء کے اندر کبھی کبھی گول چیز کے علاوہ بھی قوس قزح کے رنگوں پر کوئی چیز دکھائی دینی چاہئے اس وجہ سے کہ مذکورہ پھُواری اجزاء کا اجتماع گولائی کی ہیئت کے علاوہ پر ہو جائے تو میں جواب دوں گا چونکہ علم مناظر میں یہ بات ثابت ہے کہ شعاعوں اور منعکس ہونے دونوں زاویوں کا برابر ہونا ضروری ہے پس یہ اجزاء جب گولائی کی ہیئت کے علاوہ پر جمع ہوں گے تو شعاعیں ان میں سے ہر ایک سے سورج کی طرف لوٹ نہیں پائیں گی جیسا کہ اس شخص پر پوشیدہ نہیں ہے جس کا خیال درست ہو۔

تشریح واما قوس قزح الخ برسات کے موسم میں کبھی کبھی فضاء میں رنگین کمان نظر آتی ہے جس کو عربی میں قوس قزح فارسی میں کمان رستم یا کمان شیطان، اور ہندی میں اس کو دھنش کمان یا رنگین دُھنک کہتے ہیں، دیہاتی زبان میں اس کو بُڑھیا کی جھول یا بُڑھیا کی بیڑ کہدیتے ہیں،

قوس کے معنی کمان اور قُزَح بضم القاف وفتح الزاء اس کے متعدد معانی ہیں ۱ مُتَلَوِّن ومُزَیَّن یعنی رنگین، قَزَحَ یَقْزَحُ (ف) قَزْحًا ہانڈی میں مسالہ ڈالنا، ہانڈی میں مسالہ ڈال کر سالن رنگین ہوجاتا ہے اس لئے اس کے معنی رنگین کے کئے جاتے ہیں۔ قَزَّحَ الحدیثَ بات کو مُزَیَّن کرنا ۲ مرتفع اور بلند چیز قَزَحَ یَقْزَحُ (ف) قَزْحًا بلند ہونا ۳ قزح ایک فرشتہ کا نام ہے جو بادلوں پر مسلط ہے ۴ قزح عجم کے بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ کا نام ہے، ۵ مُزدلفہ میں ایک پہاڑ کا نام ہے ۶ قزح شیطان کا نام ہے شیطان کو قزح اس لئے کہتے ہیں کہ ابھی اوپر معلوم ہوا کہ قزح کے معنی مزیّن کے ہیں شیطان بھی لوگوں کے سامنے معاصی کو مُزیّن کرکے دکھلاتا ہے قال تعالیٰ وَزَیَّنَ لَهُمُ الشَّیْطٰنُ اَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِیْلِ الآیۃ،

قَوْسُ قُزَحَ مرکب اضافی ہے قوس مضاف قزح مضاف الیہ یہ علمیّت اور ترکیب کی وجہ سے غیر منصرف ہے، اگر قزح کے معنی رنگین یا مرتفع کے لئے جائیں تو یہ اضافۃ الموصوف الی الصفۃ کے قبیل سے ہے یعنی قَوْسٌ قُزَحٌ (بمعنی قَوْسٌ مُتَلَوِّنٌ یا قَوْسٌ مُرْتَفِعٌ) تھا موصوف کی اضافت صفت کی طرف کرتے ہوئے قوسُ قُزَحَ پڑھا گیا خود قُزَح بھی عُمَرُ کے وزن پر عدل اور علمیت کی وجہ سے غیر منصرف ہے اسی لئے حالتِ جرّی میں ہونے کی وجہ سے قزحَ منصوب ہے اور اگر قزح فرشتہ یا بادشاہ کا نام ہو تو یہ اضافتِ لامیہ ہوگی، قزح کے معنیٔ اوّل اور ثانی کے اعتبار سے وجہ تسمیہ ظاہر ہے کہ قوس تو اس لئے کہا گیا ہے کہ یہ کمان کے مشابہ ہوتی ہے اور رنگین اور بلند ہونے کی وجہ سے اس کو قزح کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے اور معنی ثالث کے اعتبار سے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ قوس بادلوں میں نظر آتا ہے نیز اجزاءِ ابریہ کے مجموعہ کو بھی سحاب ہی کہا جاتا ہے اس لئے اس کو بادلوں پر مقرر قزح نامی فرشتہ کی طرف منسوب کردیا گیا۔ اور معنیٔ رابع کے لحاظ سے اس لئے کہ عجم کے قزح نامی بادشاہ نے اس کے احکام کا استخراج کیا تھا پس اس کی طرف نسبت کردی گئی اور معنیٔ خامس کے اعتبار سے اس لئے کہ سب سے پہلے قوس قزح مزدلفہ کے قزح پہاڑ پر نظر آئی تھی پس اس پہاڑ کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کا نام قوس قزح رکھدیا گیا اور معنیٔ سادس کے اعتبار سے اس لئے کہ شیطان دیو کی جنس سے ہے اور ہر بڑی چیز کو دیو کی طرف منسوب کیا جاتا ہے چنانچہ لمبے تڑنگے اور بھاری بھرکم شخص کو کہا جاتا ہے "ارے دیو کا دیو" پس اس کو بھی بڑا ہونے کی وجہ سے قزح (شیطان) کی طرف منسوب کرکے قوس قزح کہا جاتا ہے،

فائدہ:۔ قوس قزح اور ہالہ (جس کا بیان عنقریب آرہا ہے) کے بارے میں حکماء کا اختلاف ہے کہ یہ موجود فی الخارج ہیں یا نہیں بعض حکماء جیسے اسکندر وغیرہ اس کے قائل ہیں کہ یہ چیزیں خارج میں موجود ہیں اور جمہور حکماء کا کہنا یہ ہے کہ ان کا کوئی وجود نہیں بلکہ یہ تو امور انعکاسیہ ہیں جیسے آئینہ کے اندر صورت نظر آتی ہے وہ صورت آئینہ کے اندر خارج میں موجود نہیں ہوتی بلکہ رائی کی صورت آئینہ میں منعکس ہوجاتی ہے اگر آئینہ کے اندر صورت خارج میں موجود ہوتی تو اس صورت کا آئینہ میں استقرار ہوتا کہ دیکھنے والے کے منتقل ہونے اور آئینہ کے اسی جگہ پر ساکن ہونے کی حالت میں بھی وہ صورت برقرار رہتی حالانکہ مشاہدہ اس کے خلاف ہے پس معلوم ہوا کہ

آئینہ میں صورت موجود نہیں ہوتی بلکہ انعکاسی ہوتی ہے اسی طرح قوس قزح اور ہالہ ہے، اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ اگر ہم منہ میں پانی لیکر سورج یا روشن چراغ کے سامنے فضار میں پھونک ماریں کہ پانی کے چھوٹے چھوٹے اجزار ہمارے منہ سے نکل کر فضا میں اُڑیں تو وہ اجزار مختلف رنگوں کے ساتھ رنگین نظر آتے ہیں ظاہر ہے کہ پانی کے اجزار میں تو مختلف رنگ نہیں ہوتے پس سورج اور چراغ کی روشنی میں جو مختلف رنگ ہیں وہی شعاعوں کے منعکس ہونیسے ان اجزار میں نظر آنے ہیں اس سے یہ بات صاف واضح ہوتی ہے کہ قوس قزح وغیرہ امورانعکاسیہ ہیں نہ کہ موجود فی الخارج، مصنف نے بھی جمہور کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے قوس قزح اور ہالہ کو امورانعکاسیہ میں شمار کیا ہے،

فھی انما تحدث الخ، ھی ضمیر قوس کی طرف راجع ہے لفظ قوس مؤنث ہے کبھی اس کو مذکر بھی استعمال کیا جاتا ہے، ماتن نے قوس قزح کے پیدا ہونے کا سبب بیان کیا ہے کہ کبھی کبھی فضا میں پانی کے چھوٹے چھوٹے صاف شفّاف اجزار جیسے پانی کی پھوار ہوتی ہے مستدیر ہیئت پر جمع ہوجاتے ہیں ان اجزار میں سورج کی روشنی نقش ہوکر چمکتی ہے جس سے وہ اجزار چمکتے ہوئے نظر آتے ہیں یہی قوس قزح ہوتی ہے،

من ارتسام ضوء النیر الاکبر الخ ارتسام کے معنی نقش ہونا نیّر کے معنی روشن شئے نیّر اکبر سے مراد سورج ہے جیساکہ شارح نے تفسیر سے اشارہ کیا ہے اور چاند کو نیّر اصغر کہا جاتا ہے،

فی اجزاء رشّیۃ۔ شین کی تشدید کے ساتھ رَشَّ یَرُشُّ (ن) رشًّا ورَشَاشًا پانی چھڑکنا، آسمان کا پھوار برسانا۔ الرّشّ بمعنی پھوار، اجزار رشّیہ کے معنی پانی کے چھوٹے چھوٹے اجزاء جو پھوار کی طرح ہوتے ہیں

صغیرۃ۔ یہ قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر پانی کے اجزار بڑے بڑے ہوں گے تو ان میں سورج کی صرف روشنی اور چمک نہیں بلکہ پوری شکل وصورت نظر آئیگی جیسے تالاب اور حوض کے پانی میں سورج اور چاند کی پوری صورت نظر آتی ہے اور چھوٹے چھوٹے اجزار میں صرف ان کی روشنی اور چمک دکھائی دیتی ہے نہ کہ پوری شکل،

صیقلیۃ۔ اکثر نسخوں میں یہ لفظ اسی طرح ہے یعنی قاف سے پہلے یا اور آخیر میں یار نسبتی ہے مگر یہ ناسخین کی تصحیف معلوم ہوتی ہے کیونکہ صَیْقَل کے معنی شَحَّاذُ السُّیُوف (تلواروں کو تیز کرنے والا) ہیں اور یہ معنی یہاں کسی طرح مناسب نہیں ہیں اس لئے صحیح یہاں پر صقلیۃ (بلا تقدیم الیاء علی القاف) ہے بمعنی صاف شفاف صَقِلَ یَصْقَلُ (س) صقلاً صاف شفاف ہونا، اجزار رشیہ کے صاف شفاف ہونیکی قید اس وجہ سے ہے کہ اگر ان اجزار میں کدورت اور گدلاپن ہوگا تو ان میں سورج کی روشنی نقش نہیں ہوپائے گی کیونکہ ارتسام کیلئے صقالت شرط ہے،

متقاربۃ وہ اجزار رشیہ قریب قریب ہوں یہ قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر اجزار بعید بعید ہوں گے درمیان میں فاصلہ ہوگا تو روشنی اور چمک بھی بعید بعید فاصلہ کے ساتھ نظر آئے گی اور مشاہدہ اس کے خلاف ہے،

غیر متصلۃ۔ اس قید سے یہ بتلایا ہے کہ اجزار کے قریب قریب ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تمام اجزار ایک دوسرے

کے ساتھ مل کر حوض یا تالاب وغیرہ کے پانی کی طرح متصل واحد ہو جائیں۔ بلکہ وہ اجزاء قریب قریب ہونے کیساتھ ساتھ متصل واحد نہ ہوں کیونکہ اگر حوض وغیرہ کے پانی کی طرح متصل واحد ہوجائیں گے تو اس میں صرف روشنی اور چمک نہیں بلکہ سورج کی پوری شکل نظر آئے گی جیساکہ ابھی اوپر بیان کیاگیا ہے نیز متصل واحد ہونے کی صورت میں پانی ثقل کی وجہ سے نیچے گرجائے گا فضا میں قائم نہیں رہے گا اس لئے اجزاء کا غیر متصل ہونا ضروری ہے،

مستدیرۃ۔ شارح نے اس کی تفسیر "واقعۃ علی ہیئۃ الاستدارۃ" کے ساتھ کرکے اس طرف اشارہ کیاہے کہ مستدیرۃ سے مراد ان اجزاء کا مستدیر ہونا نہیں ہے کہ ان اجزاء میں سے ہر ہر جزء مستدیر یعنی گروی شکل کا ہو بلکہ مراد یہ ہے کہ ان اجزاء رشیہ کا اجتماع استدارہ کی ہیئت پر ہورہا ہو،

وبیانہ انہ اذا وجد الخ۔ ماتن نے تو قوس وقزح کا سبب اجمالاً بیان کیاہے شارح اس کی تفصیل بیان کرتے ہیں کہ جب سورج کی جہت کی مخالف جہت میں فضاء کے اندر اجزاء رشیہ مذکورہ موجود ہوں یعنی اگر سورج جہت مشرق میں ہے تو اجزاء رشیہ جہت مغرب میں ہوں اور اگر سورج جہت مغرب میں ہے تو اجزاء رشیہ جہت مشرق میں ہوں اور یہ اجزاء ایسی ہیئت پر ہوں کہ دیکھنے والے کی آنکھوں کی شعاعیں ان اجزاء پر پڑرہی ہوں پھر ان سے منعکس ہوکر سورج تک پہنچ رہی ہوں جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ اجزاء رشیہ استدارہ کی ہیئت جمع ہورہے ہوں اس لئے کہ آنکھوں کی شعاعوں کا اجزاء پر واقع ہوکر سورج تک منعکس ہونا اسی وقت ہوسکتاہے جبکہ یہ استدارہ کی ہیئت پر ہوں جیساکہ عنقریب ص ۵۴۹ و ۵۵۰ پر معلوم ہوجائے گا۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ ان اجزاء رشیہ کے پیچھے کوئی جسم کثیف جیسے پہاڑ یا تاریک بادل ہو اور سورج آسمان کے کنارہ کے قریب ہو یعنی صبح کا یا شام کا وقت ہو دوپہر کا وقت نہ ہو کہ اسوقت سورج آسمان کے بیچ میں ہوتاہے، اور ہم سورج کی طرف پشت کرکے ان اجزاء رشیہ کی طرف نظر کریں تو ان اجزاء میں سورج کی روشنی نظر آئے گی جس سے وہ تمام اجزاء رشیہ چمکتے ہوئے کمان کی ہیئت پر دکھائی دیں گے یہی قوس قزح ہے،

الاجزاء المذکورۃ، مذکورہ سے قیودات مذکورہ کی طرف اشارہ ہے یعنی اجزاء رشیہ صغیرہ صیقلہ متقاربہ غیر متصلہ

لانا نعلم بالتجربۃ الخ یہ جو کہا گیا ہے کہ ان اجزاء میں سورج کی روشنی اور چمک نظر آئے گی پوری شکل نظر نہیں آئے گی شارح اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ تجربہ سے یہ بات معلوم ہے کہ صاف شفاف چیز اگر نہایت چھوٹی ہوتی ہے تو اس میں صرف رنگ اور روشنی ہی نظر آتی ہے پوری شکل نظر نہیں آتی مثلاً آئینہ کو لیجئے اگر آئینہ کچھ بڑا ہے تو اس میں سورج کی پوری شکل نظر آتی ہے اور اگر آپ آئینہ کو توڑ کر اس کے چھوٹے چھوٹے باریک باریک اجزاء کردیں تو ان میں سورج کی صرف روشنی اور چمک نظر آئے گی جس سے وہ ٹکڑے چمکتے ہوئے دکھائی دیں گے ان میں سورج کی پوری شکل نظر نہیں آئے گی۔ فکذا ہٰہنا۔

باقل من نصف الدائرۃ۔ اگر زمین درمیان میں حائل نہ ہوتی تو قوس قزح کا پورا دائرہ نظر آتا مگر زمین کے حائل ہونے کی وجہ سے نصف دائرہ سے کم نظر آتاہے،

وبحسب ارتفاع الشمس الخ سورج افق (کنارۂ آسمان) سے جتنا بلند ہوگا کمان کا دائرہ اتنا ہی کم ہوگا

کیونکہ سورج کے بلند ہونے سے ان اجزاء کو حرارت پہنچے گی جس سے یہ اجزاء دونوں طرف سے تحلیل ہو کر کم ہوتے چلے جائیں گے اور جب سورج نیچے کی طرف اُفق کے جتنا قریب ہوگا تو یہ دائرہ اتنا ہی بڑا ہوگا کیونکہ اس حالت میں اجزاء زیادہ ہوں گے ۔

من الطرفین کا تعلق ینتقص یا انتقاص سے ہے یعنی دونوں طرف سے کمان کم ہو جائے گا یا اجزاء کے دونوں طرف سے کم ہو جانے کی وجہ سے ،

وانما احتاج حسن وشبهها الخ ۔ اجزاء رشیہ کے پیچھے جسم کثیف ہونے کی جو شرط ہے اسکی وجہ بیان کرتے ہیں کہ ان اجزاء کی مثال آئینہ کی طرح ہے آئینہ میں دیکھنے والے کی صورت اسی وقت نظر آتی ہے جب کہ اس کے پیچھے کوئی کثیف شئے ہو یعنی مسالہ وغیرہ لگا ہوا ہوتا ہے کیونکہ یہ مسالہ وغیرہ بصری شعاعوں کو آئینہ سے پار ہونے کو روک دیتا ہے شعاعیں آئینہ پر پہنچکر پھر دیکھنے والے کی طرف لوٹ جاتی ہیں جس سے اس کی صورت نظر آتی ہے ، اگر آئینہ بالکل صاف شفاف ہو اس کے پیچھے بھی صاف شفاف شئے ہو کوئی مسالہ وغیرہ لگا ہوا نہ ہو تو اس میں صورت دکھائی نہیں دیتی کیونکہ اس وقت شعاع بصری آئینہ سے پار ہو کر آگے پہنچ جاتی ہیں دیکھنے والے کی طرف منعکس نہیں ہوتیں پس اگر ان اجزاء رشیہ کے پیچھے جسم کثیف نہ ہو بالکل صاف شفاف ہو تو شعاع بصری ان سے منعکس ہو کر سورج کی طرف نہیں پہنچیں گی اور سورج کی روشنی ان میں نظر نہیں آئے گی ۔

والنما قید کون الشمس قریبۃ الخ سورج کے اُفق کے قریب ہونے کی جو شرط لگائی گئی ہے اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ یہ اجزاء رشیہ بڑے لطیف ہوتے ہیں معمولی سی حرارت سے تحلیل ہو کر ہوا میں تبدیل ہو جاتے ہیں اس لئے سورج اگر زیادہ بلند ہو تو اس صورت میں چونکہ سورج میں حرارت زیادہ ہوتی ہے اس کی حرارت سے یہ تحلیل ہو جائیں گے اور قوس قزح نظر نہیں آئے گی ۔

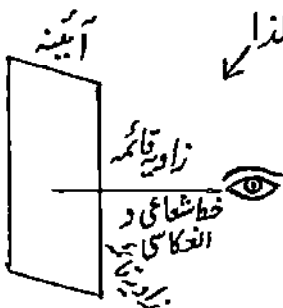
فان قلت لو صح ذلك الخ شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کرتے ہیں ، اعتراض یہ ہے کہ اگر آپ کی یہ بات صحیح ہے کہ قوس قزح اجزاء رشیہ میں سورج کی روشنی کے ارتسام سے پیدا ہوتی ہے تو پھر اجزاء رشیہ جس ہیئت کے ساتھ بھی جمع ہوں اسی ہیئت پر وہ چمکتے ہوئے نظر آنے چاہئیں اگر ہیئت مستدیرہ کے علاوہ مثلاً ہیئت مستقیمہ پر اجزاء رشیہ فضا میں جمع ہو جائیں تو اسی مستقیم وضع پر وہ قوس قزح کے الوان پر چمکتے ہوئے دکھائی دینے چاہئیں حالانکہ مشاہدہ یہ ہے کہ قوس قزح ہمیشہ مستدیر ہی نظر آتی ہے کبھی اس کے خلاف ہیئت پر دیکھی نہیں گئی آخر ایسا کیوں ہے ؟

قلت لما تقرر الخ اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں کہ علم مناظر میں یہ بات ثابت ہے کہ آئینہ وغیرہ سے کسی شئے کی رویت کیلئے زاویۂ شعاعیہ اور زاویۂ انعکاسیہ ان دونوں کا برابر ہونا ضروری ہے ، زاویہ شعاعیہ تو وہ ہے جو بصر سے نکلنے والے خط شعاعی سے بنتا ہے اور زاویۂ انعکاسیہ وہ ہے جو آئینہ سے مرئی تک منعکس ہونے والے خط انعکاسی سے پیدا ہوتا ہے اس کو اس طرح سمجھئے کہ جب کوئی شخص آئینہ کی طرف دیکھتا ہے تو

اس کی آنکھوں سے شعاع نکل کر آئینہ تک پہنچتی ہے پھر آئینہ سے منعکس ہو کر مرئی تک پہنچتی ہے اور مرئی شئے کی صورت آئینہ میں نظر آجاتی ہے اب اگر کوئی شخص آئینہ کو بالکل سیدھا اپنے چہرے کے بالکل محاذات میں رکھتا ہے تو اس کی نگاہ سے بالکل سیدھی خط مستقیم کی صورت میں شعاع نکل کر آئینہ تک پہنچے گی پھر اسی خط مستقیم پر شعاع منعکس ہو کر اس کے چہرے پر پڑے گی اور اس کا چہرہ آئینہ میں نظر آئے گا اس صورت میں خطِ شعاعی اور خطِ انعکاسی جُدا جُدا نہیں ہوں گے بالکل دونوں متحد ہوں گے اور اس سے دو زاویہ قائمہ پیدا ہوں گے جو دونوں ایک دوسرے کے مساوی ہوں گے خط سے اوپر کا زاویہ انعکاسیہ اور نیچے کا زاویہ شعاعیہ ہوگا نکلذا

آئینہ

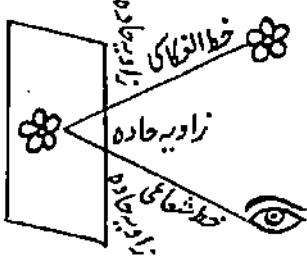
زاویہ قائمہ

خط شعاعی و انعکاسی

نیچے

اور اگر آئینہ کو اپنے چہرے کی محاذات سے کچھ اوپر کر لیا جائے یا اس کو ٹیڑھا کر لیا جائے تو اب آنکھوں سے خطِ شعاعی نکل کر آئینہ پر پہنچے گا پھر آئینہ سے خط انعکاسی اسی خط شعاعی پر نہیں گذرے گا اور چہرے تک نہیں لوٹے گا بلکہ اس سے علیحدہ ہو کر فاصلہ کے ساتھ اوپر کسی شئے مثلاً کسی پھول وغیرہ پر پہنچے گا اور وہ اوپر کی شئے (پھول وغیرہ) آئینہ میں نظر آئے گی اس صورت میں تین زاویے حادّہ پیدا ہوں گے ایک زاویۂ شعاعیہ خطِ شعاعی کے نیچے دوسرا زاویۂ انعکاسیہ خطِ انعکاسی کے اوپر اور تیسرا زاویہ جو اُن دونوں کے بیچ میں ہوگا وہ زاویۂ متوسطہ ہوگا، زاویۂ شعاعیہ اور زاویۂ انعکاسیہ دونوں ایک دوسرے کے بالکل مساوی ہوں گے نکلذا

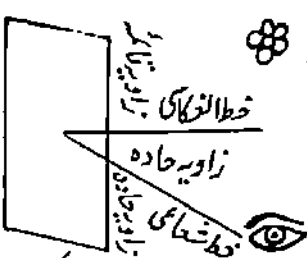
خط انعکاسی

زاویہ حادہ

خط شعاعی

دیکھو پھول کے نظر آنے کیلئے زاویۂ انعکاسیہ اور زاویۂ شعاعیہ دونوں کا برابر ہونا ضروری ہے اگر ان دونوں میں مساوات نہ ہو مثلاً زاویۂ انعکاسیہ زاویۂ شعاعیہ سے بڑا ہو جائے تو خط انعکاسی پھول پر نہیں پہنچے گا اور وہ نظر نہیں آئے گا فرض کیجئے کہ زاویوں کی ہیئت اس طرح ہو کہ زاویہ شعاعیہ تو حادّہ ہو اور زاویہ انعکاسیہ قائمہ ہو تو اس وقت خطِ انعکاسی پھول تک نہیں پہنچے گا اس لئے پھول نظر نہیں آئیگا نکلذا

خط انعکاسی

زاویہ حادہ

خط شعاعی

بہرحال اس تفصیل سے آپ کے سامنے یہ بخوبی واضح ہوگیا کہ زاویۂ شعاعیہ اور زاویۂ انعکاسیہ ان دونوں کا مساوی ہونا ضروری ہے ورنہ وہ شئے جس کو دیکھنا مقصود ہے نظر نہیں آتی۔

اب یہ سمجھئے کہ جب دیکھنے والے کی آنکھوں کی پتلیوں سے شعاعیں نکل کر اجزاء رشیہ پر پڑیں گی تو اگر وہ اجزاء رشیہ حدقہ (پُتلی) کی وضع پر ہیئتِ استدارہ کے ساتھ جمع ہوں گے تو یہ شعاعیں ان اجزاء سے منعکس ہو کر سورج تک پہنچیں گی اور زاویۂ انعکاسیہ اور زاویۂ شعاعیہ دونوں برابر ہوں گے اس لئے ان میں سورج کی روشنی نظر آئے گی اور اگر ہیئت استدارہ کے علاوہ کسی اور ہیئت پر جمع ہوں گے تو دونوں زاویے برابر نہیں ہو پائیں گے اور سورج تک شعاعیں منعکس نہیں ہوں گی پس ان اجزاء میں سورج کی روشنی و چمک نظر نہیں آئے گی اس لئے قوس قزح مستدیر ہی نظر آتی ہے غیر مستدیر دکھائی نہیں دیتی کما لایخفی علیٰ من لہ تخیل صحیح۔

فی علمِ المَناظر علم مَناظر علمِ ریاضی کے اقسام میں سے ایک علم ہے جسمیں رُویت (دیکھنے) کے اُصول سے بحث کیجاتی ہے

واختلافُ الوانِہا بسببِ اختلاطِ ضوءِ النَّیّرِ والوانِ الغمامِ المختلفۃِ وقد یُقال اِنَّ الناحیۃَ العُلیا منہا لَمّا قَرُبَتْ من الشمسِ قَوِیَ فیہا الاشراقُ فتُرٰی الاحمرُ الناصعُ واَمّا الناحیۃُ السُّفلیٰ فلمّا بَعُدتْ عنہا کانتْ اقلَّ اشراقًا فیُرٰی فیہا حُمرۃٌ الی السَّوادِ وھو الاُرجوانی واَمّا ما یتوسّط بینہما فان لونَہ یتولّدُ من ذَیْنِکَ اللونَین وھو الکُراثی ورُدَّ ھٰذا بانَّ الکراثی لا یناسِبُ ھٰذین اللّونین بل ھو متولّدٌ من الصفرۃِ والسّوادِ وبِاَنّ سبب اختلافِ الوانِہا لو کان اختلافَ اجزائِہا بالقُربِ والبُعدِ مقیسًا الی النَّیّرِ کان الانتقالُ مِن اَحَدِ اللونَین الی آخرَ علیٰ سبیلِ التدریجِ فلم تکُنِ الالوانُ الثلٰثۃُ متشابھۃَ الاجزاءِ عندَ الحِسّ وقال الشیخُ لستُ اُحَصِّلُہٗ

ترجمہ اور اس (قوس قزح) کے رنگوں کا مختلف ہونا سورج کی روشنی اور بادلوں کے مختلف رنگوں کے آپس میں مخلوط ہونے کی وجہ سے ہے اور کبھی کہا جاتا ہے کہ اس کی اوپر کی جانب جب سورج سے قریب ہے تو اس میں چمک قوی ہوتی ہے تو وہ خالص سُرخ دکھائی دیتا ہے اور بہرحال نیچے کی جانب پس جب وہ سورج سے دور ہے تو وہ کم چمکنے والی ہوتی ہے پس اس میں سُرخی سیاہی کی طرف (مائل) دکھائی دیتی ہے اور وہ اُرجوانی (بینگنی رنگ) ہے اور بہرحال وہ جو اُن دونوں (جانبوں) کے درمیان ہے پس بیشک اُس کا رنگ ان دونوں رنگوں (خالص سُرخ اور اُرجوانی) سے پیدا ہوتا ہے اور وہ کُراثی (سبز رنگ) ہے اور اس کو رَد کر دیا گیا اس طور پر کہ کُراثی (رنگ) ان دونوں رنگوں (سُرخ و اُرجوانی) کے مناسب نہیں ہے بلکہ یہ تو زردی اور سیاہی سے پیدا ہوتا ہے اور اس طور پر (بھی رَد کر دیا گیا) کہ اس کے رنگوں کے اختلاف کا سبب اگر اس کے اجزاء کے سورج کی طرف قیاس کرتے ہوئے قرب اور بُعد کے ساتھ مختلف ہونا ہوتا تو دونوں رنگوں (سرخ و ارجوانی) میں سے ایک سے دوسرے کی طرف انتقال آہستگی کے طریقہ پر ہوتا پس تینوں رنگ محسوس کرنے کے وقت اجزاء کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مشابہ نہ ہوتے اور شیخ (ابوعلی سینا) نے کہا ہے کہ میں اِس (وجہِ اختلافِ الوان) کو حاصل نہیں کر سکا۔

تشریح واختلاف الوانہا الخ قوس قزح میں تین رنگ ہوتے ہیں اوپر کا حصہ خالص سرخ نیچے کا حصہ بینگنی رنگ کا اور بیچ کا حصہ سبز رنگ کا ہوتا ہے، ان مختلف رنگوں کا سبب کیا ہے اس کو یہاں سے بیان کرتے ہیں ماتن نے جو سبب بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ قوسِ قزح کے پیچھے جو بادل ہوتے ہیں ان کے مختلف رنگوں کے ساتھ سورج کی روشنی کا اختلاط ہوتا ہے اس سے یہ مختلف رنگ پیدا ہوتے ہیں اس کو سمجھنے کیلئے آپ تمہیداً یہ سمجھیں کہ اصلی رنگ دو ہیں سواد، بیاض، باقی رنگ ان ہی دو کی باہمی ترکیب و ترمیم سے پیدا ہوتے ہیں اگر بیاض سواد پر غالب ہو تو حُمرۃ پیدا ہوتی ہے اور اگر سواد بیاض پر غالب ہو تو اُرجوانی (بینگنی) رنگ بنتا ہے

اور اگر دونوں متوسط ہوں کوئی غالب و مغلوب نہ ہو تو کُراثی (سبز رنگ) پیدا ہوتا ہے اب اس کے بعد سمجھئے کہ قوس قزح کے پیچھے جو سیاہ بادل ہوتا ہے وہ پورا کا پورا ایک ہی نوعیت کے ساتھ سیاہ نہیں ہوتا بلکہ اس کے اجزاء سیاہی کی شدت و ضعف میں مختلف ہوتے ہیں بادل کا اوپر کا حصہ اسود ضعیف ہوتا ہے جب سورج کی سفیدی اور چمک اس کے ساتھ ملتی ہے تو بیاض غالب اور سواد مغلوب ہوتا ہے اس لئے وہ حصہ سُرخ نظر آتا ہے اور نیچے کے حصہ میں سواد شدید ہوتا ہے تو جب سورج کی سفیدی اس کے ساتھ مخلوط ہوتی ہے تو سواد غالب اور بیاض مغلوب ہو جاتا ہے اس لئے وہ حصہ اُرجوانی نظر آتا ہے اور بیچ کے حصہ میں سیاہی متوسط ہوتی ہے اس کے ساتھ سورج کی سفیدی ملنے سے کُراثی رنگ پیدا ہوتا ہے مگر یہ وجہ نہایت بعید ہے ایک تو اس وجہ سے کہ یہ کیا ضروری ہے کہ قوس قزح کے پیچھے بادل میں سیاہی کا شدت و ضعف ہمیشہ اسی ترتیب سے ہوتا ہو اس کے خلاف کبھی ہوتا ہی نہ ہو۔ دوسرے اس وجہ سے کہ سورج کی روشنی میں تو حُمرت ہوتی ہے نہ کہ بیاض۔

وقد یُقال اِنَّ النّاحیۃَ العُلیا الخ اختلافِ الوان کا ایک دوسرا سبب بیان کرتے ہیں کہ اس کا سبب دراصل قوس قزح کے اجزاء کا سورج سے قریب اور بعید ہونا ہے، اوپر کا حصہ چونکہ سورج سے زیادہ قریب ہے بہ نسبت دوسرے حصوں کے۔ اس لئے اس میں سورج کی روشنی کی چمک زیادہ قوی ہوتی ہے اس لئے وہ خالص سُرخ نظر آتا ہے اور نیچے کا حصہ چونکہ سورج سے بعید ہوتا ہے اس لئے اس میں چمک ضعیف ہوتی ہے پس سورج کی روشنی سیاہی کی طرف مائل ہو جاتی ہے اور سُرخ مائل بسیاہ اُرجوانی رنگ، ہوتا ہے اس لئے وہ حصہ اُرجوانی نظر آتا ہے اور درمیان کے حصہ پر اوپر اور نیچے کے دونوں رنگوں کا اثر پڑتا ہے اور سُرخ اور اُرجوانی رنگ سے مل کر کُراثی (سبز رنگ) پیدا ہوتا ہے اس لئے وہ حصہ کُراثی دکھائی دیتا ہے،

الاحمرُ النّاصع۔ ناصع بمعنی خالص و صاف، نصَع ینصَع (ف) نصوعًا و نصاعۃً خالص ہونا واضح ہونا۔

وھو الاُرجُوانی ۔ اُرجُوان کی طرف منسوب ہے جو اُرغُوَان کا معرب ہے اُرغُوان ایک درخت کا نام ہے جو بلاد فارس میں اُگتا ہے جس کا پھول نہایت گہرے سُرخ رنگ کا ہوتا ہے اور جب سُرخ رنگ زیادہ گہرا ہوتا ہے وہ سیاہی کی طرف مائل ہوتا ہے جیسا کہ بینگن کا رنگ ہوتا ہے اس لئے اُرجوانی کا ترجمہ بینگنی رنگ کے ساتھ کیا گیا ہے،

وھو الکُراثی ، کُرّاثی ، کَرّاث اور کُرّاث کی طرف منسوب ہے یہ ایک مشہور و معروف سبزی ہے جو اکثر علاقوں میں پائی جاتی ہے جس کی بعض قسمیں پیاز اور بعض لہسن کے مشابہ ہوتی ہیں فارسی میں اس کو گندنا کہتے ہیں اس کا رنگ سبز ہوتا ہے اس لئے کراثی کے معنی سبز رنگ کے کئے گئے ہیں،

ورُدَّ ھذا بان الکراثی الخ ۔ اختلافِ الوان کی وجہ مذکور جو قیل یُقال الخ سے بیان کی گئی شیخ رئیس بوعلی سینا نے شفاء کے اندر اس کو رَدّ کیا ہے شارح اس کو نقل کرتے ہیں کہ یہ توجیہ دو وجہ سے مردود ہے ایک تو اس وجہ سے کہ کراثی رنگ اَحمر خالص اور اُرجوانی سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ یہ تو صُفرۃ اور سواد (زرد اور سیاہ رنگ) سے مل کر بنتا ہے اس لئے قائل کا واَمّا ما یتوسّط بینھما فاتّ لونہٗ متولّدٌ من ذینِکَ اللونَین کہنا درست نہیں، دوسرے اس

وجہ سے کہ اگر یہ اختلافِ الوان سورج سے قرب و بُعد کی وجہ سے ہوتا تو جتنا حصہ خالص سرخ نظر آتا ہے وہ پورا خالص سرخ نظر نہ آتا کیونکہ اگر اتنے حصہ کے مثلاً تین اجزاء کئے جائیں تو اُوپر کا حصہ سورج سے زیادہ قریب دوسرا کچھ بعید اور تیسرا حصہ زیادہ بعید ہے پس اوپر کے اس حصہ میں ہی تین رنگ بالترتیب ہونے چاہئیں سب سے اوپر کا خالص سرخ پھر کراثی پھر ارجوانی پس ان رنگوں میں سے ایک سے دوسرے کی طرف انتقال اوپر ہی سے علی سبیل التدریج ہونا چاہیے یہ پورا حصہ متشابہ الاجزاء نہیں ہونا چاہئے کہ پورے حصہ کے تمام اجزاء خالص سُرخ ہونے میں ایک دوسرے کے مشابہ ہو رہے ہیں اسی طرح دوسرے اور تیسرے حصہ میں بھی انتقالِ الوان علی التدریج ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ تینوں حصے متشابہۃ الاجزاء نظر آتے ہیں اوپر کا حصہ اول سے آخر تک خالص سرخ دوسرا حصہ اوّل سے آخر تک خالص کراثی اور تیسرا حصہ اول سے آخر تک خالص اُرجوانی دکھائی دیتا ہے اس لئے یہ وجہ درست نہیں ہے

قال الشیخ لستُ احصّلہٗ، اختلافِ الوان کے دو سبب بیان کئے گئے دونوں مخدوش و مردود ہیں اسی لئے شیخ رئیس ابو علی بن سینا نے خداوند قدوس کی قدرت کے کرشمہ کے سامنے اپنے عقلی ہتھیار ڈالتے ہوئے فرمایا ہے لَسْتُ اُحَصِّلُہٗ کہ میں اختلافِ الوان کا سبب حاصل نہیں کرسکا میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کے رنگ مختلف کیوں ہوتے ہیں، دراصل بات یہ ہے کہ قوسِ قزح کا ظہور اور اس کے الوان کا اختلاف یہ سب خداوند قدوس کی قدرت کی نشانیوں میں سے ایک نشانی اور اس کی صنعت اور کاریگری کا ایک کرشمہ ہے، اس کی حقیقت اور راز کی معرفت تک عقل کی رسائی نہیں ہوسکتی، اِنَّ فِی ذٰلِکَ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ۔

وامّا الهالةُ فايضًا انما يحدُثُ من ارتسامِ ضوءِ النيّرِ فی اجزاءٍ رشّيّةٍ صغيرةٍ صيقليةٍ متقاربةٍ غيرِ متصلةٍ مستديرةٍ حولَ النيّرِ وبيانُهٗ اذا وُجِدَ بين الناظرِ والنيّرِ الاجزاءُ المذكورةُ علٰى وضعٍ ينعكسُ الشعاعُ البصرىُ من كلٍّ منها الى النيّرِ ونُظِرَ فی تلكَ الاجزاءِ فيُرٰى فی كلٍّ منها ضوءُ النيّرِ دونَ شكلهٖ لِمَا سَبَقَ وكانَ مجموعها علٰى هيأةِ دائرةٍ تامةٍ او ناقصةٍ وهى الهالةُ وتدلُّ علٰى حدوثِ المطرِ لدلالتِها علٰى رطوبةِ الهواءِ واذا اتفقَ ان يُوجَدَ سحابتانِ علی الصفةِ المذكورةِ احدُهما تحتَ الاخرٰى حدثتْ هناك هالةٌ تحتَ هالةٍ وتكونُ التحتانيةُ اعظمَ لانها اقربُ الينا وزعمَ بعضُهم انه رأى سبعَ هالاتٍ معًا واعلمْ انّ هالةَ الشمسِ وتسمّى الطُّفاوةَ بضمِّ الطاءِ نادرةٌ جدًّا لانّ الشمسَ تُحَلِّلُ السُّحُبَ الرقيقةَ وقد حكى الشيخُ فی الشفاءِ انه رأى حولَها تارةً الهالةَ التامةَ وتارةً الهالةَ الناقصةَ علٰى الوانِ قوسِ قزح

ترجمہ اور بہر حال ہالہ پس یہ بھی روشن چیز کی روشنی کے نقش ہونے سے پیدا ہوتا ہے پانی کی پھوار کے

اجزار میں جو چھوٹے چھوٹے صاف شفاف قریب قریب غیر متصل گولائی کے ساتھ روشن چیز کے اردگرد ہوتے ہیں اور اس کا بیان یہ ہے کہ جب دیکھنے والے اور روشن چیز کے درمیان اجزار مذکورہ ایسی ہیئت پر موجود ہوں کہ ان میں ہر ایک سے آنکھوں کی شعاع روشن چیز کی طرف لوٹے اور ان اجزار میں نظر کی جائے تو ان میں سے ہر ایک میں روشن چیز کی روشنی دکھائی دے گی نہ کہ اس کی شکل اسی وجہ سے جو گذر چکی اور ان (اجزار) کا مجموعہ مکمل دائرے یا ناقص دائرے کی ہیئت پر ہوگا اور وہ ھالہ ہے اور وہ بارش کے پیدا ہونے پر دلالت کرتا ہے اس کے دلالت کرنے کی وجہ سے ہوا کے تر ہونے پر اور جب اتفاقاً ایسا ہو کہ دو بدلیاں مذکورہ صفت پر موجود ہوں ان میں سے ایک دوسری کے نیچے ہو تو اس جگہ ایک ھالہ دوسرے ھالہ کے نیچے پیدا ہوگا اور نیچے والا زیادہ بڑا ہوگا اس لئے کہ وہ ہم سے زیادہ قریب ہے اور بعض حکمار نے یہ گمان کیا ہے کہ انھوں نے ایک ہی ساتھ سات ہالے دیکھے ہیں اور یہ جان لے کہ سورج کا ھالہ اور اس کا نام طُفاوَہ طار کے ضمہ کے ساتھ رکھا جاتا ہے وہ نہایت کمیاب ہے اس لئے کہ سورج پتلی بدلیوں کو پگھلا دیتا ہے اور شیخ نے شفار میں بیان کیا ہے کہ انھوں نے سورج کے اردگرد کبھی تو مکمل ھالہ اور کبھی ناقص ھالہ قوس قزح کے رنگوں پر دیکھا ہے،

تشریح واما الھالۃ الخ۔ چاند کے اردگرد کبھی سفید چمکتا ہوا گول دائرہ نظر آتا ہے اس کو ہالہ کہتے ہیں عوام کی زبان میں اس کو چاند کا کنڈل کہتے ہیں، ہالہ کا سبب بھی قوس قزح کے مثل ہے کہ چاند کے اردگرد مستدیر ہیئت پر اجزار رشیہ مذکورہ جمع ہو جاتے ہیں جن میں چاند کی روشنی نقش ہو کر چمکتی ہے یہاں بھی اجزار رشیہ میں وہی قیودات ہیں کہ صغیرہ صیقلیہ متقاربہ غیر متصلہ ہوں جن کی وجوہات قوس قزح کے بیان میں گذر چکی ہیں۔

ضوء النیّر۔ نَیّر کے معنی لغت میں روشن چیز، اور اصطلاح میں سورج کو نیّر اکبر اور چاند کو نیّر اصغر کہا جاتا ہے جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے۔ یہاں پر اغلب کے اعتبار سے نیّر اصغر یعنی چاند مراد ہے اس لئے کہ اکثر و بیشتر ھالہ چاند پر نظر آتا ہے مگر مصنف نے اصغر کی قید نہیں لگائی تاکہ سورج کے ھالہ کو بھی شامل ہو جائے کیونکہ کبھی کبھی شاذ و نادر طریقہ پر سورج کے اردگرد بھی ھالہ نظر آتا ہے جس کو طُفاوَہ کہتے ہیں جیسا کہ شارح عنقریب بیان کریں گے بلکہ بعض حکمار تو یہ فرماتے ہیں کہ دیگر کواکب پر بھی ھالات نظر آتے ہیں اب نیّر سے مراد اس کے معنی لغوی یعنی مطلق روشن چیز کے ہونگے خواہ وہ شمس ہو یا قمر یا دیگر کواکب، اسی لئے ہم نے اس کا ترجمہ روشن چیز کے ساتھ کیا ہے،

وبیانہ انہ اذا وجد الخ شارح تفصیل بیان کرتے ہیں کہ جب دیکھنے والے اور چاند کے درمیان اجزار رشیہ مذکورہ جمع ہو جائیں اس طرح کہ ان میں سے ہر ایک سے شعاع بصری منعکس ہو کر چاند کی طرف پہنچتی ہو تو جب ان اجزار کی طرف نظر کی جائے گی تو ان میں چاند کی صرف روشنی اور چمک نظر آئے گی پوری شکل دکھائی نہیں دے گی البتہ اس دائرہ کے بیچ میں چاند نظر آئے گا اور وہ اجزار سفید چمکتے ہوئے دکھائی دیں گے اسی کو ھالہ کہتے ہیں اور یہ ھالہ کبھی تو مکمل دائرہ کی شکل میں اور کبھی دائرہ ناقصہ کی شکل میں دکھائی دیتا ہے،

دون شکلہ لما سبق الخ۔ ان اجزار میں چاند کی پوری شکل نظر نہیں آتی جسکی وجہ وہی ہے جو قوس قزح کے بیان میں

لانالعلم بالتجربة کے تحت صفحہ ۵۴۸ پر گذر چکی ہے فیلاحظ ثمہ۔

وتدل علی حدوث المطر۔ چاند کے اوپر ہالہ کا موجود ہونا بارش کے آنے کی علامت ہوتی ہے کیونکہ ہالہ اس بات کی دلیل ہے کہ ہوا مرطوب ہورہی ہے تبھی تو اجزاءِ رشیہ جمع ہوگئے ہیں اور ہوا کا مرطوب ہونا یہ بارش کا مقدمہ ہے اور جب ہالہ مضمحل ہوجاتا ہے تو یہ اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ اب آسمان صاف ہوجائے گا اور بارش نہیں ہوگی کیونکہ اب رطوبت ختم ہوکر فضاء میں یبوست آگئی ہے کہ بارش کا مادّہ بننے والے اجزاء کا پایا جانا تو بہت دور کی بات ہے اب تو اجزاءِ رشیہ بھی موجود نہیں رہے،

واذا اتفق ان یوجد سحابتان الخ جب اتفاقاً اجزاءِ رشیہ اوپر نیچے دوجگہ جمع ہوجاتے ہیں تو اوپر نیچے دو ہالے نظر آتے ہیں دونوں جگہ کے اجزاءِ رشیہ میں چاند کی روشنی چمکتی ہے، سحابتان سحابۃٌ کی تثنیہ ہے بمعنی بدلی مراد اس سے اجزاءِ رشیہ ہی ہیں ان کے مجموعہ کو سحابۃ (بدلی) سے تعبیر کردیتے ہیں۔ ان دونوں ہالوں کی مقدار اگرچہ فی الواقع تو برابر ہوتی ہے لیکن دیکھنے میں نیچے کا ہالہ بڑا معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ وہ ہم سے زیادہ قریب ہوتا ہے اور اوپر کا ہالہ بعید ہونے کی وجہ سے چھوٹا دکھائی دیتا ہے کیونکہ مشاہدہ ہے کہ قریب والی شئے بڑی اور بعید والی شئے چھوٹی دکھائی دیتی ہے بعض حکماء کا کہنا یہ ہے کہ انھوں نے چاند کے اردگرد ایک ساتھ اوپر نیچے سات ہالے دیکھے ہیں اتفاقاً اجزاءِ رشیہ اوپر نیچے سات مقامات پر جمع ہوگئے ہوں گے اس لئے سات ہالے نظر آئے۔

مولانا محمد بن حسن علمی محشی ہدایۃ الحکمۃ فرماتے ہیں کہ میں نے چاند کے دو ہالے اور تین ہالے تو بار بار دیکھے ہیں،

واعلم ان ہالۃ الشمس الخ۔ جب اجزاءِ رشیہ مذکورہ سورج کے اردگرد جمع ہوجاتے ہیں تو سورج پر بھی ہالہ نظر آتا ہے جس کو طُفاوہ کہا جاتا ہے مگر اس کا وجود شاذونادر ہے اس لئے کہ سورج کی حرارت کی وجہ سے اس کے اردگرد اجزاءِ رشیہ اکثر جمع نہیں ہو پاتے حرارت ان کو تحلیل کردیتی ہے وہ گھُل کر ہوا بن جاتے ہیں اگر سورج پر ہالہ نظر آئے تو یہ بارش کی اور زیادہ قوی دلیل ہوتی ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فضاء کے اندر ہوا میں اس قدر رطوبت ہے کہ سورج کی حرارت بھی اس کو تحلیل کرنے سے عاجز ہے،

السحب الرقیقۃ۔ سُحُب سحاب کی جمع ہے سحاب رقیق پتلا بادل، مراد اس سے وہی اجزاءِ رشیہ ہیں جن سے ہالہ پیدا ہوتا ہے

وحکی الشیخ فی الشفاء الخ۔ شیخ ابو علی سینا نے شفاء کے اندر بیان کیا ہے کہ انھوں نے سورج کے اردگرد ہالہ دیکھا ہے، کبھی تو ہالۂ تامہ اور کبھی ہالۂ ناقصہ اور اس ہالہ میں انھوں نے قوس قزح کی طرح مختلف رنگ دیکھے ہیں

مولانا محمد بن حسن علمی فرماتے ہیں کہ میں نے موسم ربیع میں اپنے ایک سفر میں سورج کے اردگرد ایک ہی دن میں تین مرتبہ سفید ہالہ دیکھا ہے کہ ہر مرتبہ سورج پر ہالہ پیدا ہوتا ہے پھر سیاہ بادل آجاتا ہے جس سے وہ ہالہ غائب ہوجاتا ہے اور بارش برسنے لگتی ہے بارش اور بادل ختم ہونے کے بعد پھر ہالہ پیدا ہوجاتا ہے اسی طرح تین مرتبہ ہوا۔

وَامّا الشُّهُبُ فسببها انَّ الدُّخانَ اذا بلغ حیّزَ النارِ وکان لطیفاً غیرَ متصلٍ بالارض اشتعل فیه النار فانقلب الی الناریّةِ ویلتهبُ لیس عنه حتی یُرٰی کالمنطفی

بیانہ علی ما ذکرہ المحقق فی شرح الاشارات انہ یشتعل طرفہ العالی اولا ثم ینتھی الاشتعال الی اخرہ فیری الاشتعال ممتدا علی سمت الدخان الی طرفہ الاخر وھو المسمی بالشھاب فاذا استحال الاجزاء الارضیۃ نارا صرفۃ صارت غیر مرئیۃ فظن انھا طفئت ولیس ذلک بطفوء وان کان الدخان غلیظا لا ینطفی النار ایاما وشھورا لبقاء غلظہ وتکون علی صورۃ ذی ذوابۃ او ذنب او رمح او حیوان لہ قرون وحکی ان بعد المسیح علیہ السلام بزمان کثیر ظھرت فی السماء نار مضطرمۃ فی ناحیۃ القطب الشمالی بقیت السنۃ کلھا وکانت الظلمۃ تغشی العالم من تسع ساعات من النھار الی اللیل حتی لم یکن احد یبصر شیئا وکان ینزل من الجو شبیہ الھشیم والرماد وان کان اتصل الدخان بالارض یشتعل النار فیہ نازلۃ الی الارض ویسمی الحریق

ترجمہ اور بہر حال ٹوٹنے والے ستارے پس ان کا سبب یہ ہے کہ دھواں جب آگ کے مکان میں پہنچ جاتا ہے اور لطیف ہوتا ہے زمین سے متصل نہیں ہوتا تو اس میں آگ بھڑک جاتی ہے پس وہ آگ کی طرف تبدیل ہو جاتا ہے اور تیزی کے ساتھ بھڑکتا ہے یہاں تک کہ بجھنے والی شئے کی طرح دکھائی دیتا ہے۔ اس کا بیان اس طریقہ پر جس کو محقق (نصیر الدین طوسی) نے شرح اشارات میں ذکر کیا ہے یہ ہے کہ پہلے اس دھوئیں کا اوپر کا کنارہ بھڑکتا ہے۔ پھر بھڑکنا اس میں اس کے آخر تک چلتا ہے پس بھڑکنا دھوئیں کے راستہ پر تیزی کے ساتھ اس کے آخری کنارہ تک دراز دکھائی دیتا ہے اور یہی وہ چیز ہے جس کا نام شہاب رکھا گیا ہے پس جب مٹی کے اجزاء خالص آگ سے تبدیل ہو جاتے ہیں تو وہ نہ دکھائی دینے والے ہو جاتے ہیں پس گمان یہ ہوتا ہے کہ وہ بجھ گئے ہیں حالانکہ یہ بجھنا نہیں ہوتا اور اگر دھواں گاڑھا ہوتا ہے تو آگ دھوئیں کے گاڑھا ہونے کے بقدر کئی دنوں اور مہینوں تک نہیں بجھتی اور وہ گیسو والے یا دُمدار کی صورت پر ہو جاتا ہے یا نیزہ (کی صورت پر) یا ایسے حیوان (کی صورت پر) جس کے سینگ ہوتے ہیں۔ اور نقل کیا گیا ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام کے کافی زمانہ بعد آسمان میں بھڑکنے والی آگ قطب شمالی کی جانب میں ظاہر ہوئی اور پورے سال باقی رہی اور دن کے نو بجے سے رات تک عالم کو تاریکی ڈھانکے رہتی تھی یہاں تک کہ کوئی شخص کسی چیز کو دیکھ نہیں پاتا تھا اور فضاء سے سوکھی گھاس کے ریزے اور راکھ کے مشابہ چیز گرتی رہتی تھی اور اگر دھواں زمین سے متصل ہوتا ہے تو اس میں آگ بھڑکتی ہے دراں حالیکہ وہ زمین تک گرنے والی ہوتی ہے اور اس کا نام حریق رکھا جاتا ہے،

تشریح واما الشھب الخ۔ شھب شہاب کی جمع ہے یعنی آگ کا شعلہ، ٹوٹا ہوا ستارہ، اس کو شہاب ثاقب بھی کہتے ہیں ثاقب کے معنی روشن اور چمکدار کے آتے ہیں۔

شہاب ثاقب کی حقیقت کے بارے میں اہل اسلام اور فلاسفہ کے درمیان اختلاف ہے اہل اسلام تو یہ کہتے ہیں کہ

جب شیاطین چوری چھپے فرشتوں کا کلام سننے کیلئے آسمانوں پر جانا چاہتے ہیں تو شہاب ثاقب کے ذریعہ ان کو دفع کیا جاتا ہے اس طرح کہ حق تعالیٰ کوئی ستارہ توڑ کر یا ستارہ سے ایک شعلہ نکال کر شیاطین کے مارتے ہیں جس سے وہ ہلاک یا پاگل ہوجاتے ہیں قرآن پاک میں متعدد جگہ اس کی تصریح موجود ہے وَحَفِظْنٰهَا مِنْ كُلِّ شَيْطٰنٍ رَّجِيْمٍ اِلَّا مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَاَتْبَعَهٗ شِهَابٌ مُّبِيْنٌ (پارہ ۱۴ رکوع ۲ سورۂ حجر) اور ہم نے آسمان کو ہر شیطان مردود سے محفوظ فرمایا ہاں مگر کوئی بات چوری چھپے سن بھاگے تو اس کے پیچھے ایک روشن شعلہ ہو لیتا ہے (بیان القرآن) دوسری جگہ ارشاد باری ہے اِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَاَتْبَعَهٗ شِهَابٌ ثَاقِبٌ (پارہ ۲۳ رکوع ۵ سورہ والصّٰفّٰت) مگر جو شیطان کچھ خبر ہی لے بھاگے تو ایک دہکتا ہوا شعلہ اس کے پیچھے لگ لیتا ہے (بیان القرآن) ایک اور جگہ ارشاد ہے فَمَنْ يَّسْتَمِعِ الْاٰنَ يَجِدْ لَهٗ شِهَابًا رَّصَدًا (پ ۲۹ رکوع ۱۱ سورہ الجن) پس جو کوئی اب سننا چاہتا ہے تو اپنے لئے ایک تیار شعلہ پاتا ہے (بیان القرآن).
اور فلاسفہ کے نزدیک اس کی حقیقت وہ ہے جو ماتن و شارح نے بیان کی ہے، والحقُّ ما فی القرآن الکریم

فسببها ان الدخان اذا بلغ الخ. شہاب کا سبب بیان کرتے ہیں کہ زمین سے دُخان اٹھ کر جب ہوا کے طبقۂ ثانیہ میں پہنچتا ہے جہاں کی ہوا گرم ہے تو اگر یہ دُخان لطیف ہوتا ہے اور زمین تک متصل نہیں ہوتا بلکہ او پر فضا ہی میں ہوتا ہے تو وہاں کی حرارت سے وہ دھواں جل جاتا ہے اور اس میں آگ مشتعل ہوجاتی ہے جس سے وہ دھواں خالص شفاف آگ میں تبدیل ہوجاتا ہے اور وہ آگ اس قدر لطیف و شفاف ہوتی ہے کہ دکھائی نہیں دیتی ایسا معلوم ہوکر کہ آگ بجھ گئی ہے پس یہ دھواں جو آگ سے مشتعل ہوکر چمکتا ہوا پھر بجھتا ہوا دکھائی دیتا ہے یہی شہاب ہے،

حَيِّزُ النَّار سے مراد کرۂ ناری نہیں ہے بلکہ ہوا کا طبقۂ ثانیہ مراد ہے اس لئے کہ شہاب ہوا کے طبقۂ ثانیہ ہی میں پیدا ہوتے ہیں نہ کہ کرۂ ناریہ میں جیساکہ شارح اس سے قبل بیان کرچکے ہیں صـ ۵۳۲ پر ملاحظہ ہو۔
ہوا کے طبقۂ ثانیہ کو حیز النار سے اس لئے تعبیر کردیا گیا کہ کرۂ ناری سے اتصال کی وجہ سے ہوا کے اوپر کے دونوں طبقے گرم ہوتے ہیں ان میں آگ کا اثر ہوتا ہے طبقۂ اولیٰ میں زیادہ اور طبقۂ ثانیہ میں اس سے کچھ کم. پس حیز النار کا مطلب مکان تحقق فیہ اثر النار ہے، ہوا کے چاروں طبقوں کی تفصیل صـ ۵۳۲ پر گذرچکی ہے، یہاں یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ بخارات تو ہوا کے طبقۂ ثالثہ تک ہی پہنچ پاتے ہیں اور دُخان اس سے بھی اوپر طبقۂ ثانیہ بلکہ اولیٰ تک پہنچ جاتا ہے. حالانکہ دُخان میں اجزاء ارضیہ ہوتے ہیں اور ارض میں ثقل ہے تو ثقل کی وجہ سے دُخانات بخارات سے نیچے رہنے چاہئیں اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل اوپر چڑھنے کا جو سبب ہے وہ حرارت ہے بخارات میں چونکہ اجزاء مائیہ ہوتے ہیں وہ اپنی رطوبت و برودت کی وجہ سے حرارت کو محفوظ نہیں رکھتے اور دُخانات میں اجزاء ارضیہ ہوتے ہیں یہ اپنی یبوست کی وجہ سے حرارت کی حفاظت کرتے ہیں پس حرارت کے محفوظ رہنے کی وجہ سے ان کا صعود طبقۂ ثانیہ اور اولیٰ تک ہوجاتا ہے فافہم

غیر متصل بالارض ۔ یہ قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر دھواں زمین تک پہنچا ہوا ہوتا ہے تو اس میں مشتعل ہوئی آگ زمین تک پہنچ جاتی ہے جس کو حریق کہتے ہیں جس کا بیان عنقریب آرہا ہے،

وبیانہ علیٰ ماذکرہ الخ۔ شہاب کے پیدا ہونے کی مزید تفصیل بیان کرتے ہیں جو محقق نصیر الدین طوسی نے شرح اشارات میں ذکر کی ہے کہ دھویں کے مشتعل ہونے کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ فضا میں پھیلے ہوئے دھویں کا اولاً اوپر کا کنارہ مشتعل ہوتا ہے اور جہاں جہاں کو دھواں پھیلا ہوا ہوتا ہے وہاں وہاں کو اشتعال تیزی کے ساتھ چل کر دراز ہوتا ہوا دھویں کے آخری کنارہ تک پہنچ جاتا ہے، جس کی وجہ سے اوپر سے نیچے کی طرف یا مثلاً دائیں سے بائیں یا بائیں سے دائیں کی طرف حرکت کرتا ہوا شعلہ ایک چمکتے ہوئے خط اور لکیر کی طرح نظر آتا ہے اسی کو شہاب کہتے ہیں یہ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی ستارہ ٹوٹ کر گرا ہو اس لئے اس کو ٹوٹا ہوا ستارہ بھی کہہ دیتے ہیں،

فاذا استحال الاجزاء الارضیۃ۔ دُخان کے اندر جو اجزاء ارضیہ ہوتے ہیں جب وہ خالص اور صاف شفاف آگ میں تبدیل ہو جاتے ہیں تو لطافت اور شفافیت کی وجہ سے نظر نہیں آتے گمان یہ ہوتا ہے کہ وہ آگ بجھ گئی ہے حالانکہ وہ بجھتی نہیں ہے،

وان کان الدخان غلیظاً الخ۔ یہاں سے دُمدار ستاروں، نیزہ والے ستاروں اور ان کے مُشابہ کا سبب بیان کرتے ہیں جو ہوا کے طبقۂ اولیٰ میں (جو کرۂ ناری سے بالکل متصل ہے) پیدا ہوتے ہیں اگر حیزِ نار میں پہنچا ہوا دخان غلیظ ہوتا ہے تو جب یہ آگ سے مُشتعل ہوتا ہے تو اس کا اشتعال شہاب کی طرح ایک دم ختم نہیں ہوتا کیونکہ شہاب تو دخانِ لطیف سے پیدا ہوا تھا اور اُس کو طبقۂ ثانیہ میں ہونے کی وجہ سے حرارت بھی قلیل پہنچی تھی اور یہ دخان غلیظ ہے پھر ہوا کے طبقۂ اولیٰ میں ہونے کی وجہ سے اس کو حرارت بھی زیادہ پہنچی ہے اس لئے اس کا اشتعال دیر تک باقی رہتا، چنانچہ دُخان جس قدر غلیظ ہوتا ہے اسی قدر دیر تک اشتعال کا بقا رہتا ہے کئی دنوں تک بلکہ کئی کئی مہینوں تک وہ دُھواں مشتعل اور روشن نظر آتا رہتا ہے اور اس مشتعل دھویں کی مختلف صورتیں اور شکلیں بن جاتی ہیں دراصل جس ہیئت کے ساتھ اشتعال سے قبل دُھواں فضا میں پھیلا ہوا ہوتا ہے اسی ہیئت پر اشتعال نظر آتا ہے کبھی تو ایسا لگتا ہے کہ ایک شعلہ ہے اور دور تک اس کی دُم دراز ہو رہی ہے جس کو دُمدار ستارہ کہتے ہیں اور کبھی نیزہ کی شکل کا یا کبھی بکھرے ہوئے گیسو والے یا کبھی سینگوں والے جانور کی شکل کا دکھائی دیتا ہے، یہ سب اشتعال سے قبل دھویں کی شکلیں ہوتی ہیں انھیں شکلوں کے ساتھ ان کے نام رکھدئے گئے ہیں، ذی ذَنَب، ذی ذُوابۃ، ذی رُمح، ذی صورۃ حیوان لہٗ قرونٌ۔ لیکن مذکورہ چار صورتوں کی تخصیص نہیں ہے ان کا ذکر تو تمثیل کے طور پر ہے ان کے علاوہ دیگر صورتوں اور شکلوں پر بھی یہ دخان مشتعل نظر آتا ہے کیونکہ اس کی شکلوں کا مدار دُخان کی اجتماعی ہیئت پر ہے

وحکی ان بعد المسیح علیہ السلام الخ اوپر جو کہا گیا تھا کہ یہ دخانِ مشتعل کئی کئی مہینوں تک باقی رہتا ہے اس کی تائید کیلئے ایک حکایت نقل کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک سال تک بھی باقی رہتا ہے چنانچہ منقول ہے کہ حضرت سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کے آسمانوں پر چلے جانے کے کافی زمانہ کے بعد قطبِ شمالی کی طرف آسمان میں مشتعل آگ ظاہر ہوئی تھی جو پورے سال باقی رہی اور اس کا منظر بھی عجیب وغریب تھا کہ دن کے نو بجے سے لیکر رات تک پورے عالم پر تاریکی چھائی رہتی تھی حتیٰ کہ کسی کو کچھ بھی نظر نہیں آتا تھا اور سوکھی جلی ہوئی گھاس کے چھوٹے چھوٹے ریزے

اور راکھ کے مشابہ چیز فضاء سے نیچے گرتی رہتی تھی،

مضطرمة۔ اضطرام (باب افتعال) سے ماخوذ ہے جس کے معنی اشتعال اور بھڑکنے کے آتے ہیں۔

کانت الظلمة تغشی العالم الخ اس کی وجہ غالباً یہ ہوسکتی ہے کہ جب دخان زیادہ غلیظ ہوتا ہے اور اس میں لزوجت و دُھنیت (روغنیت اور چکناہٹ) زیادہ ہوتی ہے تو جب وہ مشتعل ہوتا ہے تو اس سے اجزاءِ دُخانیہ جدا ہو جاتے ہیں، اور جہاں اده ہوتا ہے اس پوری جگہ کو بھر دیتے ہیں اگر ان کی حرارت باقی رہتی ہے تو وہ اوپر کی طرف چڑھتے ہیں اور اگر حرارت منتفی ہو جاتی ہے تو ثقل کی وجہ سے نیچے کی طرف گرتے ہیں۔ تو جو دُھواں قطب شمالی کی جانب سے مشتعل ہوا تھا وہ بہت زیادہ غلیظ اور زیادہ لزوجت و دُھنیت والا ہوگا جب وہ مشتعل ہوا تو کثرتِ غلظت کی وجہ سے تو وہ ایک سال تک باقی رہا۔ اور اس سے کالے کالے اجزاءِ دُخانیہ جدا ہو کر سورج اور لوگوں کے درمیان فضاء میں چھا گئے ہوں گے جس کی وجہ سے سورج کی دھوپ زمین پر نہیں پڑتی تھی بلکہ اُن کالے کالے اجزاءِ دخانیہ کثیرہ کی تاریکی پوری زمین پر چھائی ہوئی تھی اور جن اجزاء کی حرارت ختم ہو جاتی ہوگی وہ جلی ہوئی گھاس اور راکھ کی صورت میں نیچے کو گرتے ہوں گے، اور رہی یہ بات کہ دن کے نو بجے سے رات تک تاریکی رہتی تھی اس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ وہ اجزاءِ دخانیہ حرکت کرتے ہوں گے نو بجے سے رات تک آسمان کے افق کے اوپر رہتے ہوں گے اور رات کے وقت افق کے نیچے غروب ہو جاتے ہوں گے واللہ اعلم بالصواب،

الھشیم۔ ٹوٹی ہوئی خشک گھاس۔ هَشَمَ يَهْشِمُ (ض) هشمًا توڑنا چورا چورا کر دینا۔

وان کان اتصل الدخان الخ۔ اور اگر دُھواں زمین سے متصل ہوتا ہے یعنی اس کا اوپر کا کنارہ ہوا کے طبقہ ثانیہ یا اولیٰ میں ہوتا ہے اور نیچے کا کنارہ زمین سے ملا ہوا ہوتا ہے تو جب اوپر کا کنارہ مشتعل ہوتا ہے تو یہ اشتعال آخری کنارہ تک یعنی زمین تک پہنچ جاتا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اوپر سے آگ زمین پر گر رہی ہے اس کا نام حریق رکھا جاتا ہے اس لئے کہ اس کے مقامِ نزول پر جو چیزیں ہوتی ہیں یہ آگ ان سب کو جلا ڈالتی ہے،، اس کے اوپر سے نیچے تک مشتعل ہونے کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی چراغ بُجھایا جائے اور اس کی بتی سے دھواں اوپر کو اٹھ رہا ہو اب ایک روشن چراغ کی لَو اس دُھویں کے اوپر والے کنارے پر لگائی جائے تو وہ کنارہ مشتعل ہوگا اور نیچے رکھے ہوئے غیر روشن چراغ تک دھویں کے متصل ہونے کی وجہ سے یہ اشتعال اس چراغ کی بتی تک پہنچ جائے گا اور اس سے وہ بُجھا ہوا چراغ بھی روشن ہو جائے گا۔

(واما الزَّلْزَلةُ وانفجارُ العيونِ فاعلمْ أنّ البخارَ اذا احتبسَ فی الارضِ يميلُ الى جهةٍ ويتبرّدُ بها اى بالارضِ فينقلبُ مياهًا مختلطةً باجزاءٍ بخاريةٍ اخا قلّ فاذا كثُرَ بحيثُ لا يسعهُ الارضُ اوجبَ انشقاقَ الارضِ وانفجرَ منه العيونُ قال ابو البركات فی المعتبرِ انّ السببَ فی العيونِ والقنواتِ وما يجری مجراها هو ما يسيلُ من الثلوجِ ومياهِ الامطارِ لانا نجدُها تزيدُ بزيادتها وتنقصُ بنقصانها وانّ استحالةَ الاهويةِ

والاَبْخِرَةِ المنحصِرَةِ فی الارض لامَدخلَ لهافی ذلک واحتج بان باطنَ الارض فی الصیف اشدُّ بردًا منہ فی الشتاءِ فلوکان سببُ ھذہ استحالتَھا لوَجَبَ ان یکون العیونُ والقنوات ومیاہ الآبار فی الصَّیفِ ازیَدَ وفی الشتآءِ انقصَ مع انَّ الامرَ بخلافِ ذٰلک علیٰ ما دَلَّتْ علیہ التجربۃُ والحقُّ ان السببَ الذی ذکرہٗ صاحبُ المعتبرِ مُعْتَبَرٌ لامحالۃَ اِلّآ انہ غیرمانِعٍ من اعتبار السَّببِ الذی ذکرہُ المصنفُ واحتجاجُہٗ فی المنع انمایدُلُّ علیٰ انہ لا یجوزان ذلک ھوالسببَ التامَّ لاعلیٰ انہ لا یجوزُ اَنْ یکون ذلک سببًا فی الجملۃ واذا غلظ البخارُ بحیث لا ینفذُ فی مجاری الارض اوکانت الارض کثیفۃً عدیمۃَ المسام اجتمع طالبًا للخروج ولم یمکنہ النفوذ فزلزلت الارضُ وکذا الریحُ والدخانُ وربما قویتِ المادۃُ علی شقِّ الارضِ فیحدُثُ صَوْتٌ ھائلٌ وقد یخرج نارٌ لشدّۃِ الحرکۃِ المقتضیۃِ لاشتعالِ البخارِ والدُّخانِ الممتزجَینِ علیٰ طبیعۃِ الدُّھن

ترجمہ اور بہرحال زلزلہ اور چشموں کا جاری ہونا پس توجان کہ بُخار جب زمین کے اندر محبوس ہوجاتا ہے تو ایک جانب مائل ہوجاتا ہے پس وہ اس کی یعنی زمین کی وجہ سے ٹھنڈا ہوجاتا ہے پس وہ ایسے پانیوں میں تبدیل ہوجاتا ہے جو اجزاءِ بُخاریہ کے ساتھ مخلوط ہوتے ہیں پس جب یہ (بُخار) اتنا زیادہ ہوجاتا ہے کہ زمین اس کی گنجائش نہیں رکھتی تو یہ زمین کے پھٹنے کو واجب کرتا ہے اور اس سے چشمے جاری ہوتے ہیں، ابوالبرکات نے (اپنی کتاب) المعتبر میں فرمایا ہے کہ چشموں اور کھودی ہوئی نالیوں اور ان کے قائم مقام اشیاء میں سبب وہ برفوں اور بارشوں کے پانیوں کا بہنا ہے اس لئے کہ ہم ان چیزوں (چشموں نالیوں وغیرہ) کو پاتے ہیں کہ وہ زیادہ ہوتی ہیں ان (برفوں اور بارشوں کے پانیوں) کے زیادہ ہونے کی وجہ سے اور کم ہوتی ہیں ان کے کم ہونے کی وجہ سے اور بیشک زمین کے اندر محبوس ہواؤں اور بُخارات کا بدلنا اس کو اس سلسلہ میں کوئی دخل نہیں اور استدلال اس بات سے کیا ہے کہ زمین کا اندرونی حصہ گرمی کے زمانہ میں زیادہ ٹھنڈا ہوتا ہے بہ نسبت سردی کے زمانہ کے پس اگر ان (چشموں وغیرہ) کا سبب ان (بخارات وہواؤں) کا بدلنا ہوتا تو یہ بات ضروری تھی کہ چشموں نالیوں اور کنوؤں کے پانی گرمی میں زیادہ ہوتے اور سردیوں میں کم ہوتے باوجودیکہ معاملہ اس کے برخلاف ہے اس بنا پر کہ تجربہ اسی پر دلالت کرتا ہے اور حق بات یہ ہے کہ وہ سبب جس کو صاحبِ معتبر نے ذکر کیا ہے (وہ بھی) یقینًا معتبر ہے مگر یہ اس سبب کو معتبر ماننے سے مانع نہیں ہے جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے اور ان کا منع کرنے پر استدلال کرنا وہ بیشک اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس چیز کا (جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے) مکمل (ومستقل) سبب ہونا جائز نہیں ہے نہ کہ اس بات پر کہ اس کا بالکل سبب ہونا جائز نہیں ہے، اور جب بُخار گاڑھا ہوتا ہے اس طرح کہ زمین کے مسامات میں کو پار نہیں ہو پاتا یا زمین ہی ایسی غلیظ ہوتی ہے کہ اس میں مسامات نہیں ہوتے تو بخار اکٹھا ہوجاتا ہے دراں حالیکہ وہ نکلنے کو طلب کرنے والا ہوتا ہے اور نکل کر پار ہونا اس کو ممکن نہیں ہوتا تو زمین حرکت کرنے لگتی ہے اور ایسے ہی ہوا اور دھواں۔ اور بسا اوقات (بخارات وغیرہ) کا مادہ زمین کو پھاڑنے پر قوی

ہوتا ہے تو خوفناک آواز پیدا ہوتی ہے اور کبھی آگ نکلتی ہے اس حرکت کی شدت کی وجہ سے جو بُخارات اور دُخان کے مشتمل ہونے کا تقاضا کرنے والی ہے جو دونوں (بُخارات اور دخان) چکنا ہٹ کی طبیعت پر ملے ہوئے ہوتے ہیں،

تشریح واما الزلزلة الخ۔ بخارات اور دُخانات سے پیدا ہونے والی زمین کے اوپر کی فضائی کائنات کے بیان سے فراغت کے بعد زمین کے اندر کی کائنات کو بیان کرتے ہیں جیسے زمین میں زلزلہ کا آنا اور زمین سے چشموں کا بہنا، زلزلہ کے معنی لغت میں حرکت دینا ہیں اور اصطلاحی تعریف یہ ہے ھی حرکۃ تعرض الارض بسبب تحرک الابخرۃ والادخنۃ فیھا، زلزلہ وہ حرکت ہے جو زمین کو لاحق ہوتی ہے بُخارات اور دُخانات کے حرکت کرنے کی وجہ سے، انفجار کے معنی بہنا، نکلنا، عُیُون عَیْن کی جمع ہے بمعنی پانی کا چشمہ،

فاعلم ان البخار الخ۔ یہاں سے ان دونوں (زلزلہ اور انفجار عیون) کے اسباب بیان کرتے ہیں ماتن نے عنوان میں تو زلزلہ کو مقدم کیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ زلزلہ کی تاثیر زمین کے اندر زیادہ ہے بہ نسبت انفجار عیون کے اور سبب کے بیان کرنے کے وقت انفجار عیون کو مقدم کیا ہے زلزلہ پر۔ اس لئے کہ انفجار عیون کے منافع زیادہ ہیں زلزلہ سے۔ انفجار عیون کا سبب یہ ہے کہ زمین کے بعض مواقع پانی کی مجاورت کی وجہ سے متخلخل اور نرم ہو جاتے ہیں جس سے زمین میں سوراخ پھٹن اور دراڑیں ہو جاتی ہیں ان کے راستہ سے بُخارات اور ہوائیں زمین کے اندر داخل ہو کر محبوس ہو جاتے ہیں اور زمین کے اندر ہی اندر کسی ایسی جہت میں چلے جاتے ہیں جہاں سے نکلنے کا راستہ مسدود ہوتا ہے۔ اب اگر یہ بُخارات لطیف ہوتے ہیں تو زمین کی برودت کی وجہ سے یہ پانی میں تبدیل ہو جاتے ہیں اور کچھ باقی ماندہ اجزاء بخاریہ بھی پانی کے ساتھ مخلوط ہوتے ہیں جب یہ اس قدر کثیر ہو جاتے ہیں کہ زمین میں ان کے سمانے کی گنجائش نہیں رہتی تو یہ زمین کے پھٹ جانے کا باعث بنتے ہیں چنانچہ زمین پھٹتی ہے اور اس سے پانی کے چشمے نکل کر بہنے لگتے ہیں۔

قال ابوالبرکات فی المعتبر الخ۔ ابوالبرکات بغدادی نے اپنی کتاب المُعْتَبَر میں بیان کیا ہے کہ چشموں، ندیوں، اور نہروں کا جو پانی بہتا ہے یہ پانی ان بُخارات سے بنا ہوا نہیں ہوتا جو زمین میں محبوس ہوتے ہیں بلکہ یہ تو برف سے پگھلا ہوا پانی اور بارشوں کا پانی ہوتا ہے جو زمین کے مسامات اور سوراخوں کے ذریعہ زمین کے اندر داخل ہو جاتا ہے پھر زمین سے نکلتا ہے جس سے چشمے وغیرہ بہتے ہیں، اس کی دلیل وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ جب بارشیں زیادہ ہوتی ہیں اور برف زیادہ پڑتی ہے تو ان چشموں وغیرہ کا پانی بھی زیادہ ہوتا ہے اور بارشوں اور برف کے کم ہونے کی صورت میں یہ پانی بھی کم ہو جاتا ہے،

والقنوات وما یجری مجریها۔ قَنَوَات قَنَاۃ کی جمع ہے جس کے معنی کھودی ہوئی نالی، کاشتکار اور باغبان لوگ زمین کے اندر کچھ اس طریقہ سے نالیاں کھودتے ہیں کہ ان کا پانی زمین کے اوپر جاری ہو جاتا ہے نیز قریب قریب دو چار کنویں بناتے ہیں اور ان کنوؤں کے اندر نالیاں بنا دیتے ہیں جس کی وجہ سے پانی زیادہ ہو جاتا ہے ان نالیوں کو قنوات کہا جاتا ہے، ما یجری مجریها سے مراد نہریں اور کنویں ہیں،

وان استحالة الاهویة والابخرة الخ - استحالہ باب استفعال کا مصدر ہے بمعنی حالت کا بدل جانا۔ اَھْوِیَۃ ھواءٌ کی جمع ہے اور اَبْخِرَۃ بُخَارٌ کی جمع ہے منحصرۃ کے معنی محبوس ہوجانے والے، ابوالبرکات بغدادی فرماتے ہیں کہ ہواؤں اور بخارات کے پانی میں تبدیل ہونے کو انفجارِ عیون میں کوئی دخل نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر ان کا دخل ہوتا تو گرمیوں کے زمانہ میں زمین کا باطنی حصّہ زیادہ ٹھنڈا ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ حرارت کی وجہ سے زمین کے مسامات وسیع ہوجاتے ہیں جس سے اندر کے کچھ بخارات جو حرارت کا سبب ہوتے ہیں وہ باہر نکل جاتے ہیں اس لئے زمین کا باطنی حصہ ٹھنڈا رہتا ہے اور بخارات برودت کی وجہ سے ہی پانی میں تبدیل ہوتے ہیں اب جو بخارات باقی رہ گئے ہیں وہ برودت کی وجہ سے پانی بنیں گے تو گرمیوں کے زمانہ میں چشموں کنوؤں وغیرہ کا پانی زیادہ ہونا چاہئے اور سردیوں میں زمین کا باطنی حصہ گرم رہتا ہے کیونکہ سردی کی وجہ سے زمین کے مسامات تنگ ہوجاتے ہیں اس لئے بخارات جو حرارت کا سبب ہیں وہ اندر ہی رہتے ہیں جس کی وجہ سے زمین کا باطنی حصہ سردیوں میں زیادہ گرم ہوتا ہے[عٰ] اور گرم ہونے کی وجہ سے چونکہ بخارات پانی میں تبدیل نہیں ہوتے اس لئے سردی کے زمانہ میں چشموں اور کنوؤں کا پانی کم ہونا چاہئے حالانکہ مشاہدہ اس کے خلاف ہے کہ گرمیوں میں چشموں اور کنوؤں کا پانی کم ہوجاتا ہے اور سردیوں میں زیادہ ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ بخارات سے پانی بننے کو انفجارِ عیون میں کوئی دخل نہیں

والحق ان السبب الذی ذکرہ الخ - ابوالبرکات بغدادی پر اعتراض کرتے ہیں کہ انھوں نے مصنف کے بیان کردہ سبب کا جو بالکل انکار کردیا ہے اور کہدیا ہے کہ اس کو انفجار عیون میں کوئی دخل نہیں ہے یہ درست نہیں ہے بلکہ حق بات یہ ہے کہ صاحب معتبر کا بیان کردہ سبب بھی معتبر ہے اور مصنف کا ذکر کردہ سبب بھی قابل اعتبار ہے البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مصنف کا بیان کردہ سبب سبب تام نہیں ہے یہ نہیں کہ اس میں سبب بننے کی بالکل صلاحیت ہی نہیں ہے۔ اب یہ کہا جائے گا کہ زمین کے اندر بخارات کا پانی میں تبدیل ہونا یہ محض زمین کی برودت کی وجہ سے نہیں ہوتا جس سے کہ گرمیوں میں انفجارِ عیون کا کثیر ہونا لازم آئے بلکہ زمین کی برودت اور بارشوں وغیرہ کے پانیوں ان دونوں کی معاونت سے بخارات پانی بنتے ہیں اور دونوں کی معاونت سے ان کو برودت چونکہ زیادہ پہنچتی ہے اس لئے بخارات کثرت سے پانی بنتے ہیں جس کی وجہ سے سردیوں اور بارشوں کے زمانہ میں انفجار عیون اور کنوؤں کے پانیوں کی کثرت ہوتی ہے اور گرمی اور خشکی کے زمانہ میں قلت ہوتی ہے، فافہم،

واذا غلظ البخار بحیث لاینفذ الخ بخارات کی وجہ سے انفجارِ عیون تو اس وقت ہوتا ہے جبکہ وہ لطیف

عٰ جس کا تجربہ اس سے بھی ہوتا ہے کہ گرمیوں کے زمانہ میں نل (ہینڈ پمپ) وغیرہ سے جب پانی خوب نکالا جاتا ہے تو نیچے سے پانی ٹھنڈا نکلتا ہے اور سردیوں میں اگر زیادہ پانی نکالا جائے تو نیچے سے گرم نکلتا ہے، اسی طرح انسان کے بدن میں بھی اس کا مشاہدہ ہے کہ سردیوں کے زمانہ میں بدن کا باطن گرم ہونے کی وجہ سے اندر کے بخارات پانی میں تبدیل نہیں ہوتے بلکہ منہ اور ناک وغیرہ کے راستہ سے بخارات اور بھاپ ہی کی صورت میں نکلتے رہتے ہیں اور گرمیوں میں بدن کا باطن ٹھنڈا ہونے کی وجہ سے اندر کے بخارات کا پانی بن جاتا ہے جو بدن کے مسامات کے راستہ سے پسینہ بن کر نکلتا رہتا ہے، ۱۲-

ہوتے ہیں کامرّ۔ اور اگر بخارات غلیظ ہوتے ہیں اس قدر کہ غلظت کی وجہ سے زمین کے مسامات سے پار نہیں ہو پاتے تو وہ زمین کے اندر اکٹھے ہو کر باہر نکلنا چاہتے ہیں مگر چونکہ ان کا باہر نکلنا غلیظ ہونے کی وجہ سے ناممکن ہوتا ہے اس لئے ان کے اندر ہی اندر زور لگانے اور حرکت کرنے کی وجہ سے زمین ہلنے لگتی ہے جسکو زلزلہ کہتے ہیں۔

او کانتِ الارض کثیفۃً عدیمۃَ المسام الخ۔ بخارات کے زمین کے اندر جمع ہو کر محبوس رہنے اور باہر نہ نکلنے کی دو وجہ ہیں ایک تو ان کا زیادہ غلیظ ہونا دوسرے زمین کا کثیف اور بغیر مسامات والی ہونا ماتن نے ان دونوں وجہوں میں سے صرف وجہ اول کو بیان کیا ہے اس لئے شارح عبارت ہٰذا سے دوسری وجہ کا اضافہ کرتے ہیں کہ بسا اوقات بخارات تو زیادہ غلیظ نہیں ہوتے وہ زمین کے مسامات سے پار ہو سکتے ہیں مگر زمین ہی اس قدر کثیف ہوتی ہے کہ اس میں مسامات نہیں ہوتے اس لئے بخارات کیلئے پار ہونا ممکن نہیں ہوتا پس زلزلہ آجاتا ہے یہی وجہ ہے کہ جن علاقوں کی زمینیں نرم ہوتی ہیں وہاں زلزلے کم آتے ہیں نیز کثرت سے زلزلہ آنے والے علاقوں میں اگر بڑے بڑے کنویں کھود دئے جائیں جن سے زمین کے اندر کے بخارات باہر آجائیں تو وہاں زلزلے کم ہو جاتے ہیں۔

وکذا الریحُ والدخان۔ یعنی جس طرح بخارات کے محبوس ہونے کی وجہ سے زلزلہ آتا ہے اسی طرح ہوا اور دخان بھی جو زمین میں محبوس ہو جاتے ہیں اور ان کے خود غلیظ ہونے کی وجہ سے یا زمین کے کثیف شدید ہونے کی وجہ سے باہر نہ نکلنے کی وجہ سے زمین میں زلزلہ آجاتا ہے،

و ربما قویتِ المادۃ علی شق الارض الخ۔ بسا اوقات بخارات یا ریح اور دخان کا مادہ بڑا طاقتور ہوتا ہے جس کی وجہ سے زلزلہ اور حرکت پر ہی اکتفا نہیں ہوتا بلکہ زمین بڑی شدت کے ساتھ پھٹ جاتی ہے اور اس سے خوفناک آواز پیدا ہوتی ہے اور کبھی زمین کے پھٹنے کے بعد اس سے (معاذاللہ) آگ بھی نکلتی ہے جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بعض دخانات میں چونکہ دُھنیت (روغنیت) کی صفت ہوتی ہے جو مٹی کے تیل یا پیٹرول کی طرح بڑی جلدی آگ کو پکڑ لیتا ہے تو زمین کی شدتِ حرکت کی وجہ سے بخار اور دخان دونوں مل کر آگ سے مشتعل ہو جاتے ہیں جب زمین پھٹتی ہے تو اس سے آگ نکلتی ہے جس کو کوہِ آتش فشاں بھی کہا جاتا ہے،

زلزلہ کے سبب مذکور کے علاوہ فلاسفہ نے اور بھی اسباب بیان کئے ہیں چنانچہ علامہ صدرالدین شیرازی اپنی کتاب "صدرا" میں فرماتے ہیں کہ بسا اوقات زمین کے گڑھوں کے اوپر کے اطراف نیچے زمین کے اندر گر جاتے ہیں جس سے زمین کے اندر کی محبوس ہوا متحرک ہو جاتی ہے اس سے زمین میں زلزلہ آجاتا ہے اور کبھی پہاڑوں کی چوٹیوں کے زمین پر گر جانے کی وجہ سے زلزلہ آجاتا ہے اس کے بعد یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ ان اسباب مذکورہ میں انحصار نہیں ہے یہ تو فلاسفہ کے اپنے تتبع اور تلاش اور تجربوں و تخمینوں پر مبنی ہیں ان کے علاوہ اور بھی دیگر اسباب ہو سکتے ہیں جن کے ادراک سے عقولِ بشریہ قاصر ہیں ان کا احاطہ تو وہی ذات کر سکتی ہے جو علیم بکل شئی عالم الغیب والشہادۃ علیم بذات الصدور ہے،

فصل فی المعادنِ المرکبُ التامُ وھو الذی لہٗ صورۃٌ نوعیۃٌ تحفظُ ترکیبہ اِمّا

ان یکونَ لہٗ نَشْؤٌ ونَماء اَوْلاً فالثانی ھو المعدنی والاولُ اِمّا ان یکونَ لہٗ حِسٌّ وحرکۃٌ ارادیۃٌ اَوْلاً فالثانی ھو النباتُ والاول ھو الحیوانُ وقد یقالُ لَمْ یَنْتَھِضْ دلیلٌ علیٰ ان المعدنیَ والنباتَ لیس لھما حِسٌّ وحرکۃ ارادیۃٌ واَنَّ المعدنی لیس لہٗ تغذٍّ ونُمُوّ وغایتہٗ عدمُ الواجدان وانہ لایدُلُّ علی العَدمِ ولھذا قال شارح التلویحاتِ المرکبُ اِنْ تحقَّقَ کونُہٗ ذا حِسٍّ وارادۃٍ فھو الحیوان والّا فانْ تحقَّقَ کونہ ذانماءٍ فھو النباتُ والّا فھو المعدنی وقد یُتمسَّکُ بشعور النباتِ و اختیارہ فی الحرکۃ بما یُشاھَدُ من میلانِہٖ عن سَمْتِ الاستقامۃِ فی الصُّعود اذا کانَ ھناک مانعٌ فانہ قبلَ اَنْ یَصِلَ الیٰ ذلک المانع یَعْوَجُّ ثم اذا جاوَزَہٗ عادَ الیٰ تلک الاستقامۃ وفی شجرۃ النخلِ والیقطینِ اماراتٌ شاھدۃٌ بذلک وقد یُتمسَّکُ ایضًا لاغتذاءِ المعدنی بما ظھرَ فی المَرْجانِ من ھَیْأۃِ النَّماءِ

ترجمہ یہ فصل معادن کے بیان میں ہے، مرکب تام اور یہ وہ (جسم مرکب ہے) جس کیلئے ایک صورتِ نوعیہ ہوتی ہے جو اس کی ترکیب کی حفاظت کرتی ہے یا تو اس (مرکب تام) کیلئے نشو ونما، (بڑھنا) ہوتا ہے یا نہیں پس دوسری چیز وہ معدنی ہے اور اوّل یا تو اس کیلئے احساس اور حرکتِ ارادیہ ہوتی ہے یا نہیں پس دوسری چیز نبات ہے، اور اوّل شئے حیوان ہے۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ کوئی دلیل اس بات پر قائم نہیں ہوئی کہ معدنی اور نبات کیلئے احساس اور حرکت ارادیہ نہیں ہے اور اس بات پر کہ معدنی کیلئے نشو ونما نہیں ہے اور زیادہ سے زیادہ نہ پایا جانا (دلیل بن سکتا ہے) اور بیشک یہ (عدمِ وجدان) نہ ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے اور اسی لئے شارح تلویحات نے کہا ہے کہ مرکب کا اگر احساس وارادہ والا ہونا محقق ہو جائے تو وہ حیوان ہے ورنہ پس اگر اس کا نمو والا ہونا محقق ہو جائے تو وہ نبات ہے ورنہ پس وہ معدنی ہے، اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے نبات کے اندر شعور ہونے پر اور حرکت میں اس کے اختیار (وارادہ) ہونے پر اس چیز سے جس کا مشاہدہ ہوتا ہے اس کے چڑھنے میں لیعنی سیدھے پن کے راستہ سے اس کا ہٹ جانا جب اس جگہ کوئی روکنے والی شئے ہوتی ہے اس لئے کہ وہ اس مانع تک پہنچنے سے پہلے ہی ٹیڑھی ہو جاتی ہے پھر جب اس مانع سے آگے بڑھ جاتی ہے تو اسی سیدھے پن کی طرف لوٹ جاتی ہے اور کھجور اور کدّو کے درخت میں اس چیز کی گواہی دینے والی علامات موجود ہیں اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے معدنی کے غذا حاصل کرنے کیلئے اس چیز سے جو مونگا میں ظاہر ہے یعنی بڑھنے کی ہیئت۔

تشریح فصل فی المعادن - مرکب کی دو قسمیں ہیں مرکب تام، مرکب ناقص، مرکب ناقص وہ ہے جو چاروں عناصر سے مرکب نہ ہو جیسے کائناتِ جو - کہ صرف بخار یا صرف دخان سے مل کر بنتے ہیں، بخار دو عنصر (ہوا، پانی) سے مرکب ہوتا ہے اور دخان بھی دو عنصر (ارض، نار) سے مرکب ہوتا ہے، اور مرکب تام وہ ہے جو چاروں عناصر سے مرکب ہو جیسے معادن (جمادات) نباتات اور حیوانات یہ تینوں عناصر اربعہ سے مل کر بنتے ہیں

مصنف مرکبِ ناقص کے بیان سے فارغ ہو کر مرکبِ تام کو بیان کرتے ہیں سب سے پہلے معادن (جمادات) کو بیان کیا ہے
پھر نباتات پھر حیوانات کو۔ اس لئے کہ معادن بہ نسبت نباتات کے بسیط ہیں اور نباتات بہ نسبت حیوانات کے بسیط
ہیں کیونکہ معادن میں نباتات کے اعتبار سے ایک جُزء کم ہوتا ہے اور نباتات میں حیوانات کے اعتبار سے ایک جزء کم ہوتا
ہے اور بسیط مقدم ہوتا ہے مرکب پر اس لئے اس ترتیب سے ان کو ذکر کیا ہے اور ان تینوں کو علیحدہ علیحدہ فصلوں میں
بیان فرمایا ہے۔ فصلِ ہٰذا معادن کے بیان میں ہے، مصنف نے معادن کو تو صیغۂ جمع کے ساتھ ذکر کیا ہے نبات
اور حیوان کو مفرد ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ معادن کے تو انواع واقسام کو بھی بیان کیا ہے کیونکہ یہ محدود و معدود
ہیں اور حیوان ونبات کی صرف تعریف وتحقیق بیان کی ہے ان کے انواع واقسام کو ذکر نہیں کیا کیونکہ ان کے انواع بیشمار
ہیں جن کا احاطہ دشوار ہے اس لئے عنوانات میں معادن کو صیغۂ جمع اور حیوان ونبات کو مفرد کے ساتھ ذکر فرمایا۔
ان تینوں کو موالیدِ ثلاثہ بھی کہا جاتا ہے افلاک کو ان کے آباء اور عناصر کو ان کی امہات کہتے ہیں۔
مَعادن۔ مَعْدِن کی جمع ہے بمعنی ہر شئے کا وہ مکان جس میں اس کا اصل ومرکز ہو سونے چاندی وغیرہ کی کان کو بھی معدن
کہتے ہیں عَدَنَ یَعْدُنُ (ن ض) عَدْنًا عدونًا۔ اقامت اختیار کرنا معدن کی اصطلاحی تعریف عنقریب آرہی ہے
۲ المرکب التام الخ چونکہ معدن، نبات اور حیوان کے احوال کی معرفت ان کی تعریفات پر موقوف ہے اور ان اقسام
ثلٰثہ کی معرفت ان کے مقسم کی تعریف پر موقوف ہے اس لئے شارح نے اولاً مقسم یعنی مرکب تام کی تعریف بیان کرتے
ہوئے اقسامِ ثلٰثہ کی طرف اس کی تقسیم کی ہے اور اقسامِ ثلٰثہ میں سے ہر ایک کی تعریف بیان کی ہے،
وھو الذی لہٗ صورۃ نوعیۃ الخ یہ مرکبِ تام کی تعریف ہے کہ مرکب تام وہ ہے جس کیلئے ایک صورتِ نوعیہ ہوتی ہے
جو اس کی ترکیب کو محفوظ رکھتی ہے ترکیب کو محفوظ رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے اجزاء کو اجتماع پر مجبور کرتی ہے
اور انفکاک وافتراق سے روکتی ہے جس کی توضیح یہ ہے کہ مرکب تام کے اندر چونکہ عناصر اربعہ ہوتے ہیں اور ہر عنصر کی علیحدہ
علیحدہ ایک صورت نوعیہ ہوتی ہے جو علیحدہ علیحدہ حیز اور مکان کا تقاضا کرتی ہے، اس کا وہ جُزء جو مٹی ہے اس کی
صورتِ نوعیہ کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ وہ سب سے اسفل مکان میں جائے اور پانی والے جُزء کا تقاضا اس سے اوپر رہنے
کا اور ہوا اور آگ والے جزء کا تقاضا ان سے اوپر جانے کا ہوتا ہے ان کے تقاضوں سے یہ لازم آتا ہے کہ موالیدِ ثلٰثہ
کے اجزاء مجتمع ہی نہ ہو پائیں بلکہ متفرق اور منتشر رہیں اس لئے جب مرکب تام کے اندر یہ عناصر اربعہ آپس میں ملتے ہیں
اور ان کے ملنے سے ان کو مزاج حاصل ہوتا ہے (علی ما مر تفصیلہ علی صفحہ ۵۲۴) تو مبدأ فیاض کی طرف سے ان کو ایک صورتِ
نوعیہ حاصل ہوتی ہے جو ایک معتد بہ زمانہ تک ان کی ترکیب کی حفاظت کرتی رہتی ہے کہ ان کو اجتماع پر مجبور کرتی ہے
اور افتراق وانتشار سے روکتی ہے، اس تعریف میں اَلَّذِی سے مراد مطلقاً جسم مرکب ہے جو بمنزلۂ جنس ہے یہ مرکب تام
مرکب ناقص مرکب صناعی (کسی انسان کا بنایا ہوا کوئی جسم مرکب جیسے بڑھئی وغیرہ کا تیار کیا ہوا تخت) سب کو شامل ہے
لہٗ صورۃ نوعیۃ کی قید فصل اول ہے جس سے مرکب صناعی نکل جاتا ہے کیونکہ اس کیلئے کوئی صورت نوعیہ نہیں ہوتی اور
تحفظ ترکیبہ فصل ثانی ہے جس سے مرکب ناقص (کائناتِ جو) سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ کائناتِ جو کیلئے اگرچہ صورتِ نوعیہ

ہوتی ہے مگر وہ معتدبہ زمانہ تک اس کی ترکیب کی حفاظت نہیں کرتی بلکہ وہ جمع ہو کر جلدی ہی متفرق و منتشر اور مضمحل ہو جاتے ہیں جیسے بادل بارش شہب وغیرہ کی آپ تفصیل پڑھ چکے ہیں۔ اس پر کوئی یہ اشکال کر سکتا ہے کہ دُمدار اور نیزہ والے ستاروں وغیرہ کے بارے میں تو اس سے قبل یہ بتلایا گیا ہے کہ وہ لبا اوقات کئی کئی مہینوں تک بلکہ سال تک باقی رہتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ وہ باقی تو رہتے ہیں مگر ان کے بقاء اور حفاظت ترکیب کی کوئی امید نہیں ہوتی ہر لمحہ ان کی ترکیب کے زوال کا اندیشہ رہتا ہے بخلاف مَوالید ثلثہ کے کہ معتدبہ زمانہ تک ان کی ترکیب کی حفاظت اور بقاء کی امید رہتی ہے فافہم۔

اما ان یکون لہٗ نشوٌ ونماء ۔ مرکب تام کی تین قسمیں (معدنی نباتؔ ،حیوان) دلیل حصر کے ساتھ بیان کرتے ہیں جس سے ان تینوں کی تعریف بھی سمجھ میں آجاتی ہے، دلیلِ حصر اس طرح ہے کہ مرکب تام دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کیلئے نشو ونما (بڑھنا) ہوگا یا نہیں اگر نہیں ہے تو وہ معدنی ہے اور اگر نشو ونما ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کیلئے احساس اور حرکت ارادیہ ہوگی یا نہیں اگر نہیں ہے تو وہ نبات ہے اور اگر ہے تو وہ حیوان ہے اس سے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تعریف اس طرح سمجھ میں آتی ہے کہ معدنی اس مرکب تام کو کہتے ہیں جس میں نہ تو نشو ونما ہوتا ہے اور نہ حِس اور حرکت ارادیہ ہوتی ہے، جیسے پتھر کہ یہ نہ تو بڑھتے ہیں بلکہ ان کی مقدار جوں کی توں رہتی ہے اور نہ ان میں احساس ہوتا ہے اور نہ یہ بالارادہ حرکت کرتے ہیں۔ اور نباتؔ وہ مرکب تام ہے جس میں نشو ونما ہوتا ہے مگر حِس اور حرکت ارادیہ نہیں ہوتی جیسے درخت کہ ان کی مقدار ایک حد تک بڑھتی رہتی ہے البتہ ان میں احساس اور حرکتِ ارادیہ نہیں ہوتی اور حیوانؔ وہ مرکبِ تام ہے جس میں نشو ونما بھی ہوتا ہے اور حِس وحرکتِ ارادیہ بھی، جیسے حیوان کہ ان کی مقدار بھی ایک حد تک بڑھتی رہتی ہے اور یہ بالارادہ و بالاختیار حرکت بھی کرتے ہیں اور ان کو احساس بھی ہوتا ہے،

وقد یقال لم ینتہض دلیل الخ ۔ تقسیم مذکور پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ معدنی کے اندر نشو ونما اور حِس وحرکتِ ارادیہ نہیں ہوتی اور نبات میں حرکتِ ارادیہ اور حِس نہیں ہوتی اس پر کوئی دلیل قائم نہیں کی ہے زیادہ سے زیادہ آپ دلیل کیلئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہماری تتبع اور تلاش میں کوئی معدنی ہم کو ایسا نہیں ملا جس میں نشو ونما ہو اور کوئی نبات ایسا نہیں ملا جس میں حِس اور حرکت ارادیہ ہو مگر یہ کوئی دلیل نہیں ہے اس لئے کہ عدمِ وجدان عدمِ وُجود پر دلالت نہیں کرتا۔ ہو سکتا ہے کہ ایسے معدنی اور نبات کا وجود ہو مگر آپکی تلاش میں نہ آیا ہو،

ولذا قال شارح التلویحات الخ ۔ تلویحات ایک کتاب کا نام ہے جو شیخ شہاب الدین مقتول سہروردی کی تالیف ہے اس کے شارح علامہ ابن مکمونہ ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ دلیل قائم نہ ہونے ہی کی وجہ سے شارح تلویحات علامہ ابن مکمونہ نے تقسیم میں کچھ تغیر کیا ہے اِمّا اَنْ یکونَ الخ کے بجائے اِمّا اَنْ یتحقَّقَ الخ کہا ہے تحقق سے مراد ثبوت بالدلیل ہے اب تقسیم کا حاصل یہ ہوگا کہ مرکبِ تام دو حال سے خالی نہیں اگر اس کے بارے میں دلیل سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ اس میں حِس اور ارادہ ہے تو وہ حیوان ہے اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اس میں

حس اور ارادہ نہیں ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں اگر دلیل سے یہ ثابت ہو جائے کہ اس میں نشو ونما ہے تو وہ نبات ہے اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ نشو ونما نہیں ہے تو وہ معدنی ہے، شارح تلویحات کے کلام کے لحاظ سے اگر کسی پتھر میں مشاہدہ وغیرہ دلیل قطعی سے نشو ونما ثابت ہو جائے تو اس کا شمار نباتات میں ہوگا اور اگر کسی نبات میں دلیل سے حس وحرکت ارادیہ ثابت ہو جائے تو اس کا شمار حیوانات میں ہوگا۔ چنانچہ بعض نباتات میں شعور وارادہ اور بعض معدنیات میں نشو ونما کا مشاہدہ ہوتا ہے جیسا کہ شارح رحمۃ اللہ علیہ آگے بیان کرتے ہیں چنانچہ فرمایا۔

وقد یتمسك لشعور النبات الخ۔ بعض نباتات کے اندر شعور واختیار، حس وارادہ کا مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ جیسے انگور وغیرہ کی بیلیں ہوتی ہیں کہ جس جس طرف کو رسّی بندھی ہوئی ہوتی ہے اسی طرف کو رسّی کے اوپر وہ چلتی رہتی اور پھیلتی رہتی ہیں جب سیدھے چلتے چلتے آگے کوئی مانع چیز جیسے دیوار وغیرہ آجاتی ہے تو وہ اس تک پہنچنے سے پہلے ہی مڑکر گھوم جاتی ہیں اور پھر رسّی کی سمت کے مطابق سیدھی چلتی اور پھیلنی شروع ہو جاتی ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ استقامت کے ساتھ رسّی کی سمت کے مطابق چلتے رہنا اور مانع آجانے سے قبل ہی ٹیڑھا ہو جانا اور گھوم جانا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان میں شعور وارادہ ہے آپ نے ایک چھوٹا سا درخت دیکھا ہوگا کہ اگر اس کو ہاتھ لگایا جائے تو فوڑا سکڑ جاتا اور مرجھا جاتا ہے تھوڑی دیر کے بعد پھر اپنی پہلی حالت پر آجاتا ہے اسی لئے اس کو عوام چھوئی موئی کا درخت کہتے ہیں کہ چھویا اور مرجھایا، اسی طرح سورج مکھی کے پھول کو دیکھئے کہ اس کا رخ سورج کی طرف رہتا ہے جس جانب کو سورج چلتا رہتا ہے وہ پھول بھی اپنا رخ اسی جانب کو پھراتا رہتا ہے اسی لئے اس کو سورج مکھی کہتے ہیں۔ ان مشاہدات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں شعور اور حس وارادہ ہے،

وفی شجرۃ النخل والیقطین الخ۔ کھجور اور کدو کے درخت میں بھی اس طرح کی علامات موجود ہیں کھجور کے درختوں میں مؤنث ومذکر (نر اور مادہ) دونوں طرح کے ہوتے ہیں کھجوروں کے باغ میں اس کا مشاہدہ ہوتا ہے کہ مؤنث درخت کا مذکر درخت کی طرف ایسا عاشقانہ میلان ہوتا ہے کہ وہ اسی کی طرف کو جھکتا اور حرکت کرتا ہے اور کدو کی بیل پانی کی طرف مائل ہوتی ہے جدھر پانی ہوتا ہے ادھر ہی کی طرف حرکت کرتی اور پھیلتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں شعور وارادہ موجود ہے،

وقد یتمسك ایضا الخ۔ بعض معدنی چیزیں نباتات کی طرح غذا حاصل کرتی ہیں اور ان میں نشو ونما ہوتا ہے جیسے مرجان پتھر جسکو ہندی زبان میں مونگا کہتے ہیں یہ غذا حاصل کرتا ہے اور بڑھتا رہتا ہے،

الابخرۃ والادخنۃ المحتبسۃ فی الارض اذا کثرت یتولد عنہا ما مر واذا لم تکن کثیرۃ اختلطت علی ضروب من الاختلاطات المختلفۃ فی الکم والکیف فتکون منہا الاجسام المعدنیۃ فان غلب البخار علی الدخان یتولد الیشم والبلور والزیبق والزرنیخ والرصاص وھو اما ابیض وھو القلعی او اسود وھو الاسرب واذا اطلق الرصاص ارید بہ الابیض وغیرھا من الجواھر المشفۃ قیل فی عدۃ

الزِّيبَقِ وَالرَّصَاصِ مِن هٰذَا القِسمِ نَظَرٌ اَمَّا الرَّصَاصُ فَلِاَنَّهٗ مِنَ الاَجسَادِ السَّبعَةِ الَّتِي تَتَولَّدُ مِن اِمتِزَاجِ الزِّيبَقِ وَالكِبرِيتِ وَلِاَنَّهٗ لَا شَفِيفَ فِيهِ وَاَمَّا الزِّيبَقُ فَلِاَنَّهٗ لَا شَفِيفَ فِيهِ اَيضًا وَلِمَا تَقَرَّرَ عِندَهُم اَنَّهٗ يَتَوَلَّدُ مِن جِسمٍ مَائِيٍّ خَالَطَتهُ اَجزَاءٌ كِبرِيتِيَّةٌ فِي غَايَةِ اللَّطَافَةِ مُخَالَطَةً شَدِيدَةً بِحَيثُ لَا يُوجَدُ لَهٗ سَطحٌ اِلَّا وَهُوَ مُغَشًّى بِغِلَافٍ مِنَ الاَجزَاءِ الكِبرِيتِيَّةِ كَالقَطَرَاتِ المَرشُوشَةِ عَلٰى تُرَابٍ هَبَائِيٍّ مَسحُوقٍ غَايَةَ السَّحقِ بِحَيثُ يَصِيرُ كُلُّ قَطرَةٍ مِنهَا مُغَشَّاةً بِغِلَافٍ تُرَابِيٍّ يَحفَظُهَا وَاِن غَلَبَ الدُّخَانُ يَتَولَّدُ المِلحُ وَالزَّاجُ وَالكِبرِيتُ وَالنُّوشَادِرُ ثُمَّ مِنِ اختِلَاطِ بَعضِ هٰذِهٖ اَيِ الزِّيبَقِ مَعَ بَعضٍ اَيِ الكِبرِيتِ تَتَوَلَّدُ الاَجسَامُ الاَرضِيَّةُ اَيِ الاَجسَادُ السَّبعَةُ المُنطَرِقَةُ وَهِيَ القَابِلَةُ لِضَربِ المِطرَقَةِ بِحَيثُ لَا تَنكَسِرُ وَلَا تَتَفَرَّقُ بَل تَلِينُ وَتَندَفِعُ اِلٰى عُمقِهَا فَتَنبَسِطُ مِثلُ الذَّهَبِ وَالفِضَّةِ وَالنُّحَاسِ وَالحَدِيدِ وَالخَارِصِينِيِّ وَالاُسرُبِّ وَالقَلعِيِّ

ترجمہ وہ بخارات اور دخانات جو زمین کے اندر محبوس ہیں جب زیادہ ہوتے ہیں تو ان سے وہ چیزیں پیدا ہوتی ہیں جو گذر چکی اور جب زیادہ نہیں ہوتے تو آمیزشوں کی قسموں پر مخلوط ہو جاتے ہیں جو مقدار اور کیفیت میں مختلف ہوتی ہیں پس ان سے معدنی اجسام پیدا ہوتے ہیں پس اگر بخار دخان پر غالب ہوتا ہے . تو ریشم ، بلور ، پارہ ، ہڑتال اور رانگ پیدا ہوتے ہیں اور وہ (رانگ) یا تو سفید ہوتی ہے اور وہ قلعی ہے یا . سیاہ ہوتی ہے اور وہ سیسا ہے پس جب مطلق رصاص بولا جاتا ہے تو سفید ہی مراد ہوتا ہے اور ان کے علاوہ صاف . شفاف جواہر (پیدا ہوتے ہیں) کہا گیا کہ پارہ اور رانگ کو اس قسم میں شمار کرنے میں اشکال ہے بہر حال رانگ پس . اس لئے کہ وہ تو ان سات اجسام میں سے ہے جو پارہ اور گندھک کے ملنے سے پیدا ہوتے ہیں اور اس وجہ سے کہ رانگ میں . کوئی صاف شفاف نہیں ہوتا اور بہر حال پارہ پس اس لئے کہ اس میں بھی کوئی صاف شفاف نہیں ہوتا اور اس وجہ سے کہ حکماء کے نزدیک ثابت ہے کہ یہ (پارہ) پانی کے جسم سے پیدا ہوتا ہے جس کے ساتھ گندھک کے نہایت باریک اجزاء نہایت شدت کے ساتھ مخلوط ہو جاتے ہیں اس طور پر کہ پانی کی کوئی سطح نہیں پائی جاتی مگر وہ گندھک کے اجزاء کے غلاف سے ڈھکی ہوئی ہوتی ہے جیسے (پانی کے) قطرات انتہائی باریک پسی ہوئی غباری مٹی پر چھڑک دئے جائیں بایں طور کہ ان میں سے ہر قطرہ مٹی کے غلاف کے ساتھ ڈھکا ہوا ہو جائے جو ان (قطرات) کی حفاظت کرے ، اور اگر دخان غالب ہو تو نمک ، پھٹکری ، گندھک اور نوشادر پیدا ہوتے ہیں پھر ان میں سے بعض کے یعنی پارہ کے بعض یعنی گندھک کے ساتھ ملنے سے اجسام ارضیہ پیدا ہوتے ہیں یعنی وہ سات اجسام جو منطرقہ ہوتے ہیں اور یہ وہ (اجسام) ہیں جو ہتھوڑے کی چوٹ کو قبول کرنے والے ہیں اس طور پر کہ وہ ٹوٹتے نہیں اور جدا نہیں ہوتے بلکہ نرم ہو جاتے ہیں اور اپنی گہرائی کی طرف دب جاتے ہیں پس پھیل جاتے ہیں۔ جیسے سونا ، چاندی ، تانبا ، لوہا ، جست ، سیسا اور رانگ ،

تشریح الاَبْخِرَةُ والاَدْخِنَةُ الخ زمین کے اندر معدنیات کے پیدا ہونے کے اسباب بیان کرتے ہیں ان کے اسباب زمین کے اندر محبوس شدہ دخانات اور بخارات کا آپس میں مختلف طریقوں پر مخلوط ہونا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ دُخانات و بخارات کثیر مقدار میں ہوتے ہیں تو وہ چیزیں پیدا ہوتی ہیں جن کا بیان گذر چکا یعنی زلزلہ اور انفجارِ عیون وغیرہ۔ اور اگر یہ قلیل مقدار میں ہوتے ہیں تو قلت کی وجہ سے ان میں انفجارِ عیون اور زلزلہ کا سبب بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی تو یہ آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ مخلوط ہوجاتے ہیں اور ان کا یہ اختلاط کمیت اور کیفیت کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، اختلاف فی الکمیۃ کا مطلب تو یہ ہے کہ ان میں سے بعض مقدار کے اعتبار سے قلیل اور بعض کثیر ہوتے ہیں اور اختلاف فی الکیف کا مطلب یہ ہے کہ بعض کی حرارت شدیدہ اور بعض کی خفیفہ ایسے ہی بعض کی برودت شدیدہ اور بعض کی خفیفہ ہوتی ہے، ان کے آپس میں اس طرح اختلاطات کے بعد اجسامِ معدنیہ پیدا ہوتے ہیں جن کی قدرے تفصیل ماتن بیان کرتے ہیں کہ اگر بُخار غالب اور دخان مغلوب ہو تو یَشَم، بلّور، زیبق، زرنیخ، رصاص، اور ان کے علاوہ ان ہی طرح کے صاف شفاف جواہر پیدا ہوتے ہیں۔ الیَشَم، یا اور شین کے فتح کے ساتھ یَشَب کا معرّب ہے سبز رنگ کی طرف مائل ایک قیمتی پتھر ہوتا ہے جو خفقان (دل کا دھڑکنا) کی بیماری میں مفید ہوتا ہے البلّور۔ باء کے کسرہ لام کی تشدید اور فتح کے ساتھ سِنَّور کے وزن پر یا بَلُّور بار کے فتح لام کی تشدید اور ضمہ کے ساتھ تَنُّور کے وزن پر ایک قسم کا شیشہ یا ایک قسم کا سفید صاف شفاف پتھر، الزِّیبَق پارہ جس کو فارسی میں سیماب کہتے ہیں الزرنیخ فار کے کسرہ کے ساتھ ہندی میں اس کو ہڑتال کہتے ہیں، الرَّصاص اس کے بارے میں شارح فرماتے ہیں کہ یہ دو قسم کی ہوتی ہے سفید اور سیاہ، سفید کو قلعی کہتے ہیں جس کو ہندی میں رانگ یا رانگا کہا جاتا ہے جس سے تانبے وغیرہ کے برتنوں پر پالش کی جاتی ہے اور سیاہ کو اُسْرُب (سیسا) کہتے ہیں ماتن کے کلام میں رصاص سے مراد قلعی ہے کیونکہ جب رصاص مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے سفید یعنی قلعی مراد ہوتی ہے،

من الجواهر المشفة۔ دیگر صاف شفاف جواہر مثلاً لعل (ایک قیمتی پتھر) اَلْماس (ہیرا) زبرجد (ایک قیمتی پتھر)

قیل فی عَدِّ الزیبق والرصاص الخ۔ مصنف نے بخار کے غالب اور دخان کے مغلوب ہونے والی قسم میں جو زیبق اور رصاص کو شمار کیا ہے ملازادہ حرزبانی اس پر اعتراض کرتے ہیں جس کو شارح نقل فرماتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ زیبق اور رصاص کو اس قسم میں شمار کرنا درست نہیں، رصاص کو شمار کرنا ایک تو اس وجہ سے درست نہیں ہے کہ رصاص کے اجزاءِ اولیہ بخارات اور دُخانات نہیں ہیں بلکہ زیبق اور کبریت ہیں یعنی پارہ اور گندھک، ان دونوں کے اختلاط سے جو سات اجسام پیدا ہوتے ہیں جن کا بیان عنقریب آرہا ہے رصاص بھی انھیں سات اجسام میں سے ہے لہذا اس کو یہاں اس قسم میں شمار کرنا غلط ہے دوسرے اس وجہ سے کہ مصنف نے یہاں جواہرِ مشفہ کی قید لگائی ہے اور رصاص صاف شفاف نہیں ہوتا صاف شفاف وہ شئے کہلاتی ہے جس سے اس کے پیچھے کا نظر آئے اور رصاص ایسا نہیں ہوتا مگر اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ مصنف کے قول "وغیرہا من الجواہر المشفۃ" کا مطلب یہ ہے کہ ان مذکورہ اجسام کے علاوہ جو جواہر پیدا ہوتے ہیں وہ صاف شفاف ہوتے ہیں مذکورہ اجسام کا شفاف ہونا ضروری نہیں۔

وأما الزيبق الخ زیبق (پارہ) کو بھی قسم مذکور میں شمار کرنا ایک تو اس وجہ سے درست نہیں ہے کہ یہ صاف شفاف نہیں ہوتا اس کا جواب وہی ہوگا جو ابھی رصاص کے بارے میں گذرا ہے، اور دوسرے اس وجہ سے کہ حکماء کے نزدیک یہ بات **محقق** اور طے شدہ ہے کہ زیبق کے اجزاء اولیہ بخارات اور دخانات نہیں ہوتے بلکہ اجزاء مائیہ اور اجزاء کبریتیہ ہوتے ہیں۔ اجزاء مائیہ کے ساتھ نہایت لطیف اجزاء کبریتیہ ایسی شدت کے ساتھ مخلوط ہو جاتے ہیں کہ اجزاء مائیہ کی سطح کے اوپر اجزاء کبریتیہ کا غلاف چڑھ جاتا ہے، اجزاء کبریتیہ سے ڈھکے ہوئے اجزاء مائیہ کو زیبق (پارہ) کہتے ہیں۔ اس کی **مثال ایسی** ہے کہ جیسے نہایت باریک پسی ہوئی غباری مٹی کے اوپر جب پانی کے قطرات چھڑک دئے جائیں تو تم نے دیکھا ہوگا کہ پانی کے قطرات کے اوپر غباری مٹی کا غلاف اس طرح چڑھ جاتا ہے کہ پانی کا ہر قطرہ غباری مٹی سے ڈھکا ہوا ہوتا ہے اور اجزاء غباریہ پانی کے قطرہ کا چاروں طرف سے احاطہ کر کے گویا اس کی حفاظت کرتے ہیں

وان غلب الدخان يتولد الخ ۔ اور اگر صورت اولیٰ کے برعکس یعنی دخان غالب اور بخار مغلوب ہوتا ہے تو دخان میں چونکہ کثافت اور شدت ہوتی ہے تو کثافت اور شدت و تیزی والی چیزیں پیدا ہوتی ہے جیسے نمک، پھٹکری، گندھک، نوشادر۔ یہ سب چیزیں کثیف اور غیر شفیف ہوتی ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں دخان غالب ہے

والزاج، زاج یہ زاک کا معرب ہے بمعنی پھٹکری یہ چار قسم کی ہوتی ہے سفید، سبز، سرخ، سیاہ۔

والكبريت، بکسر الکاف بمعنی گندھک فارسی میں اس کو گوگرد کہتے ہیں۔

والنوشادر۔ بضم النون نمک ہی کی طرح سفید اور کھارے ذائقہ والی ایک مشہور و معروف معدنی شئے ہے،

ثم من اختلاط بعض هذه الخ ۔ بعض اول سے مراد زیبق اور بعض ثانی سے مراد کبریت ہے یعنی قسم اول اور قسم ثانی سے پیدا ہونے والے اجسام میں سے جب زیبق اور کبریت آپس میں مخلوط ہوتے ہیں تو سات اجسام ارضیہ پیدا ہوتے ہیں، جیسے سونا، چاندی، تانبا، لوہا، جست، سیسا، رانگ، شارح نے ان اجسام سبعہ کو منطرقہ کہا ہے پھر اس کی تفسیر کی ہے کہ منطرقہ وہ اجسام ہونے ہیں جو مطرقہ یعنی ہتھوڑے کی چوٹ کو قبول کر لیتے ہیں طرق یطرق (ن)، طرقاً ہتھوڑا مارنا یعنی جب ان پر ہتھوڑا مارا جاتا ہے تو یہ ٹوٹ کر متفرق نہیں ہوتے بلکہ نیچے کی طرف کو دب کر پھیل جاتے ہیں اور چپٹے ہو جاتے ہیں کہ طول و عرض میں ان کی مقدار بڑھ جاتی ہے اور عمق میں کم ہو جاتی ہے ان اجسام سبعہ میں یہ بات تجربہ اور مشاہدہ سے بالکل ظاہر ہے،

الخارصيني ۔ فارسی میں اس کو روح توتیا اور ہندی میں جست کہا جاتا ہے،

ماتن نے ان اجسام سبعہ کے پیدا ہونے کی کیفیت کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی، ہدایۃ الحکمۃ کے شارح قدیم علامہ میرک بخاری نے اس کی تفصیل اس طرح بیان کی ہے کہ پارہ اور گندھک اگر دونوں صاف ہوتے ہیں اور گندھک کے ذریعہ پارہ مکمل طور پر پک جاتا ہے پس اگر گندھک سرخ ہوتی ہے اور اس میں رنگ چڑھا دینے والی قوت ہوتی ہے اور وہ محرق (جلا دینے والی) نہیں ہوتی تو سونا پیدا ہوتا ہے اور اگر گندھک سفید ہوتی ہے تو چاندی پیدا ہوتی ہے اور اگر پارہ و گندھک دونوں عمدہ اور صاف ستھرے ہی ہیں اور گندھک میں رنگنے والی قوت بھی ہے لیکن پکنے سے

پہلے اس کی طرف انجماد پیدا کرنے والی برودت پہنچ گئی ہے تو خارصینی پیدا ہوتی ہے اور اگر پارہ تو صاف ستھرا ہے مگر گندھک
زردی قسم کی ہے تو اگر گندھک میں قوت احتراقیہ ہے تو تانبا پیدا ہوتا ہے اور اگر پارہ عمدہ نہیں ہے بلکہ زردی ہے تو رصاص
یعنی قلعی (رانگ) پیدا ہوتی ہے اور اگر پارہ اور گندھک دونوں زردی ہوتے ہیں اور پارہ متخلخل ہوتا ہے یعنی زیادہ ٹھوس
نہیں ہوتا اور گندھک زردی ہونے کے ساتھ ساتھ محرق بھی ہوتی ہے تو لوہا پیدا ہوتا ہے اور اگر دونوں زردی ہونے کے
ساتھ ساتھ ضعیف الترکیب ہوتے ہیں یعنی ان کے آپس میں مرکب ہونے میں کچھ کمزوری رہ جاتی ہے تو اُسرب یعنی سیسا پیدا ہوتا
یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ اجسام مذکورہ کے پیدا ہونے کی جو وجوہات و اسباب بیان کئے گئے ہیں یہ محض حدس اور تجربات
پر مبنی ہیں ان پر کوئی دلیل قطعی یقینی قائم نہیں ہے جن لوگوں کا اس کا تجربہ ہوجاتا ہے جیسے اصحاب کیمیا اور اصحاب اکسیر
زیبق اور کبریت کو مذکورہ کیفیات کے ساتھ مذکورہ طریقوں پر جب مخلوط کرتے ہیں تو اس سے ان کو ظن غالب ہوجاتا ہے
کہ زمین کے اندر بھی طبعی طور پر اسی طرح کے اختلاطات سے اجسام معدنیہ مذکورہ پیدا ہوتے ہیں اور جن لوگوں کو اس کا
تجربہ نہیں ہے وہ لوگ ان احکام اور ان کی وجوہات کو بطور نقل بیان کردیتے ہیں۔ مصنف نے بھی ابہام و اجمال کے
ساتھ اس کو نقل کر دیا ہے کیفیات اور وجوہات کی تفصیل بیان نہیں فرمائی۔ اصحاب کیمیا جو کیمیائی تدبیروں سے
سونا چاندی بنانے کا دعویٰ کرتے ہیں شیخ رئیس ابوعلی بن سینا نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ اس کا وقوع تو
درکنار امکان بھی نہیں ہے زیبق اور کبریت کا سونے چاندی میں تبدیل ہوجانا محال بات ہے یہ لوگ دراصل تانبے
پر چاندی کی پالش یا چاندی پر سونے کی پالش چڑھا دیتے ہیں یا رصاص سے اس کے نقائص دور کردیتے ہیں جس
سے وہ چاندی کی طرح معلوم ہونے لگتی ہے اور ظاہر ہے کہ پالش صرف عوارضات میں سے ہے اس سے حقیقت نہیں
بدلتی مگر شیخ کی یہ تردید قابل قبول نہیں ہے اس لئے کہ جب یہ بات محقق ہے کہ ہماری تدبیروں سے عناصر میں انقلاب
ہوجاتا ہے پانی کو ہم گرم کرتے ہیں ہوا بن جاتا ہے اسی طرح اور دیگر انقلابات ہیں جن کی تفصیل صفحہ ۵۱۶ تا ۵۲۲ پر گذرچکی
ہے، اس طرح جب ان عناصر کی حقیقتیں بدل سکتی ہیں تو زیبق اور کبریت کو کیمیائی تدبیروں سے سونے چاندی میں
تبدیل کرنا بھی ممکن ہے واللہ اعلم بالصواب

فصلٌ فی النباتِ ولہ قوۃٌ ای صورۃٌ نوعیۃٌ عدیمۃُ الشعورِ عندَ الاکثرِ تحفظُ ترکیبَہ
وتصدرُ عنہا حرکاتُ النباتِ فی الاقطارِ المسماۃ نموًا وافعالٌ مختلفۃٌ بالاٰلاتِ مختلفۃٍ
قیل فانَّ الواحدَ لایصدرُ عنہ افاعیلُ مختلفۃٌ الا بالاٰلاتِ المختلفۃِ وفیہ نظرٌ لانَّ قولَہم
الواحدُ من حیثُ ہو واحدٌ لا یصدرُ عنہ الا الواحدُ علی تقدیرِ صحتہ لیستلزمُ انْ لا
یصدرَ عن الواحدِ افاعیلُ مختلفۃٌ الا بالجہاتِ المختلفۃِ سواء کانت تلک الجہاتُ الاٰلاتِ
او غیرَہا وتسمّی نفسًا نباتیۃً وہی کمالٌ اولٌ وہو ما یتم بہ النوعُ اِمّا فی حدِّ ذاتہٖ کہیأۃِ السریرِ
فانہا کمالٌ للخشبِ السریری لانہ لا یتم السریرُ فی حدِّ ذاتہ الا بہا او فی صفاتہ کالبیاضِ فانہ
کمالٌ للجسمِ الابیضِ لا یکملُ فی صفتہ الا بہ والاول کمالٌ اولٌ والثانی کمالٌ ثانٍ

لجسمٍ طبعيٍ ليسَ المرادُ بہ ھٰھنا ما يُقابِلُ الجسمَ التعليمي بل ما يُقابِلُ الجسمَ الصَّناعيَ واحترزبہ عن مثلِ الھيأۃ السريريۃ ومنھم مَنْ رَفعَ طبعي على انہ صفۃٌ لكمالٍ احترازًا عن الكمالِ الصَّناعي فالكمالُ الاولُ قد يكون صِناعيًا يحصلُ بصُنعِ الانسان كما في السريرِ وقد يكونُ طبعيًا لامَدْخلَ لِصُنعہٖ فيہ 'اٰلِيٍّ' يجوز جَرُّہٗ على انہ صفۃُ جسمٍ اى جسمٍ مشتملٍ على الاٰلۃِ و رفعُہٗ على انہ صفۃُ كمالٍ اى كمالٌ ذوالۃٍ واحترز عن صُوَرِ البسائط والمعدنياتِ من جھۃِ مَا يتولّدُ ويَزِيْدُ ويَغْتَذِى فقط واحترز بہ عن النفس الحيوانيۃ والانسانيۃ

ترجمہ یہ فصل نبات کے بیان میں ہے اور اس کے لئے ایک قوۃ یعنی صورتِ نوعیہ ہوتی ہے جس میں اکثر کے نزدیک شعور نہیں ہوتا جو نبات کی ترکیب کی حفاظت کرتی ہے اور اس (قوت) سے نبات کی حرکات اطراف میں جن کا نام نمو رکھا جاتا ہے اور مختلف افعال مختلف آلات کے ذریعہ صادر ہوتے ہیں، کہا گیا ہے اس لئے کہ واحد سے مختلف افعال نہیں صادر ہوتے ہیں مگر مختلف آلات کے ذریعہ، اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ ان کا قول کہ "واحد سے واحد ہونے کی حیثیت سے نہیں صادر ہوتا ہے مگر ایک" اس (قول) کے صحیح ہونے کو مان لینے پر یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ واحد سے مختلف افعال نہیں صادر ہوتے مگر مختلف جہات کے ذریعہ خواہ وہ جہات آلات ہوں یا ان کے علاوہ۔ اور اس (قوت) کا نام نفس نباتیہ رکھا جاتا ہے اور وہ (نفس نباتیہ) کمالِ اولی ہے اور وہ (کمال) وہ شئے ہے جس سے نوع مکمل ہوتی ہے یا تو اپنی ذات کے اعتبار سے جیسے کہ تخت کی ہیئت پس بیشک یہ تخت کے جسم کا کمال ہے اس لئے کہ سریر اپنی ذات کے لحاظ سے مکمل نہیں ہوتا ہے مگر اس (ہیئت) کی وجہ سے۔ یا اپنی صفات کے اعتبار سے جیسے سفیدی پس بیشک یہ سفید جسم کا کمال ہے (وہ جسم) نہیں مکمل ہوتا ہے اپنی صفت میں مگر اس (بیاض) کی وجہ سے اور پہلا کمال اَوّلی ہے اور دوسرا کمالِ ثانوی ہے۔ جسم طبعی کیلئے یہاں پر اس (جسم طبعی) سے مراد وہ نہیں ہے جو جسم تعلیمی کے مقابل ہے بلکہ وہ جو جسم صناعی کے مقابل ہے اور اس کے ذریعہ احتراز کیا گیا ہے تخت کی ہیئت جیسے سے اور ان میں بعض لوگ وہ ہیں جنھوں نے طبعی کو رفع دیا ہے اس بناء پر کہ یہ کمال کی صفت ہے احتراز کرتے ہوئے کمال صناعی سے پس کمالِ اولی کبھی صناعی ہوتا ہے جو انسان کی کاریگری سے حاصل ہوتا ہے جیسا کہ تخت میں اور کبھی طبعی ہوتا ہے جس میں انسان کی کاریگری کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ آلہ والا ہوتا ہے۔ اس کا (لفظ 'اٰلِی' کا) جر پڑھنا بھی جائز ہے اس بناء پر کہ یہ جسم کی صفت ہے یعنی ایسا جسم جو آلہ پر مشتمل ہو اور اس کا رفع پڑھنا بھی جائز ہے اس بناء پر کہ یہ کمال کی صفت ہے یعنی کمال آلہ والا ہے، اور اس کے ذریعہ احتراز کیا گیا ہے بسائط اور معدنیات کی صورتوں سے۔ اس جہت سے کہ وہ پیدا ہوتا ہے اور بڑھتا ہے اور غذا حاصل کرتا ہے، فقط۔ اور اس (فقط کی قید) کے ذریعہ نفس حیوانی اور نفس انسانی سے احتراز کیا گیا ہے،

تشریح فصل فی النبات مرکب تام کے اقسام ثلٰثہ میں سے قسم اول معدنیات سے فراغت کے بعد قسم ثانی نباتات کو بیان کرتے ہیں۔ نبات کی تعریف آپ صفحہ ۵۶۶ پر پڑھ چکے ہیں کہ نبات وہ مرکب تام ہے

جس کیلئے نشو ونما ہوتا ہے حس اور حرکت ارادیہ نہیں ہوتی ۔

ولہ قوۃ ای صورۃ نوعیۃ الخ نباتات کے اندر ایک بغیر شعور وارادہ والی قوت ہوتی ہے جس سے حرکات نباتیہ اور افعال نباتیہ صادر ہوتے ہیں۔ قوت سے مراد صورت نوعیہ ہے کیونکہ یہ آثار مختلفہ کا مبدأ اور علت ہوتی ہے یعنی اس سے یہ آثار صادر ہوتے ہیں اس لئے اس کو قوت کہدیا جاتا ہے شارح نے قوت کی تفسیر صورت نوعیہ کے ساتھ اس وجہ سے کی ہے کہ مقسم یعنی مرکب تام کی تعریف میں صورۃ نوعیہ کا اعتبار کیا گیا ہے جیسا کہ ص۵۶۵ پر آپ اس کی تعریف پڑھ چکے ہیں المرکب التام وہو الذی لہ صورۃ نوعیۃ تحفظ ترکیبہ ۔ اور جس چیز کا اعتبار مقسم میں ہوتا ہے اقسام میں بھی اس کا اعتبار کرنا ضروری ہے ، اس لئے مرکب تام کی قسم اول نبات میں بھی صورت نوعیہ کا اعتبار کیا جائے گا ۔

عدیمۃ الشعور عند الاکثر ۔ شارح نے عند الاکثر کی قید اس لئے بڑھائی ہے کہ بعض حکماء متقدمین کے یہاں بعض نباتات کی صورت نوعیہ میں شعور ہوتا ہے دلیل ان کی وہی ہے جو گذر چکی ہے کہ بعض مونث کھجور کے درخت کا مذکر درخت کی طرف میلان ہوتا ہے ، اور بھی دیگر مثالیں کدو اور انگور کی بیلوں کی ماقبل میں گذر چکی ہیں ۔

تحفظ ترکیبہ ، جس طرح معدنیات کی صورت نوعیہ ان کی ترکیب کی حفاظت کرتی ہے کما مر تفصیلاً علی ص۵۶۵ ۔ اسی طرح نباتات کی صورت نوعیہ ان کی ترکیب کی حفاظت کرتی ہے اور ان کے اجزاء کو مجتمع رکھتی ہے ۔

وتصدر عنہا حرکات النبات الخ نباتات کی صورت نوعیہ سے مختلف حرکات اور مختلف افعال مختلف آلات کے واسطے سے صادر ہوتے ہیں ۔ حرکات سے مراد اطراف ثلثہ یعنی طول عرض عمق میں نباتات کا حرکت کرنا ہے جس کو نمو (بڑھنا) کہا جاتا ہے کہ درخت لمبائی چوڑائی اور موٹائی میں حرکت کرتا اور بڑھتا رہتا ہے ۔ اقطار کے معنی اطراف کے ہیں مراد یہی اطراف ثلثہ ہیں طول ، عرض ، عمق ۔

وافعال مختلفۃ افعال مختلفہ سے مراد تغذیہ ، تنمیہ ، تولید ، جذب ، امساک ، ہضم ، دفع ہیں یعنی غذا حاصل کرنا ، بڑھوتری پیدا کرنا ، بچہ پیدا کرنا ۔ غذاؤں کو جذب کرنا ، ان کو روکنا ، ان کو ہضم کرنا ، ان کے فضلات کو دفع کرنا ۔ جن کی تفصیل عنقریب آرہی ہے ۔

بآلات مختلفۃ ۔ الآت آلۃ کی جمع ہے آلہ کی تعریف یہ ہے ھی الواسطۃ بین الفاعل ومنفعلہ فی وصول اثرہ الیہ ۔ آلہ فاعل اور اس کے منفعل کے درمیان ایک واسطہ ہوتا ہے فاعل کے اثر کو منفعل تک پہنچانے میں جیسا کہ منشار (لکڑی کاٹنے کی آری یا آرہ) بڑھئی کیلئے کہ یہ فاعل یعنی بڑھئی اور منفعل یعنی لکڑی کے درمیان واسطہ ہے بڑھئی کے اثر (کاٹنے) کو لکڑی تک پہنچانے کیلئے ۔ آلات مختلفہ سے مراد قوت غاذیہ ، قوت نامیہ ، قوت مولدہ ، قوت جاذبہ قوت ماسکہ ، قوت ہاضمہ ، قوت دافعہ جن کے ذریعہ افعال مذکورہ بالا صادر ہوتے ہیں وسیاتی تفصیلہا ۔

ص۵۶۵ پر آپ پڑھ چکے ہیں کہ مرکب تام پر مبدأ فیاض کی طرف سے ایک صورت نوعیہ کا فیضان ہوتا ہے جو اس کی ترکیب کی حفاظت کرتی ہے اس سے متعلق یہ سمجھو کہ مرکب تام اگر ادنیٰ درجہ کا ہے تو ادنیٰ درجہ کی صورت نوعیہ اس پر فائض ہوتی اور اگر اعلیٰ درجہ کا ہے تو اعلیٰ درجہ کی صورت نوعیہ اس پر فائض ہوتی ہے ، مرکبات تامہ میں سب سے ادنیٰ

درجہ معدنیات کا ہے ان سے اعلیٰ واشرف نباتات ہیں پھر ان سے اعلیٰ واشرف درجہ حیوانات کا ہے اور سب سے اعلیٰ درجہ انسان کا ہے، پس معدنیات پر توسب سے ادنیٰ درجہ کی صورت نوعیہ فائض ہوتی ہے جس سے صرف ترکیب کی حفاظت کا عمل صادر ہوتا ہے اور نباتات کو اس سے اعلیٰ واشرف درجہ کی صورت نوعیہ عطا کی جاتی ہے جس سے ترکیب کی حفاظت کے ساتھ ساتھ تغذیہ تنمیہ تولید وغیرہ کے افعال بھی صادر ہوتے ہیں اور حیوانات کو اس سے بھی اعلیٰ درجہ کی صورت نوعیہ ملتی ہے جس سے ان افعال مذکورہ کے ساتھ ساتھ احساس اور حرکت بالارادہ کا عمل بھی صادر ہوتا ہے اور انسان پر سب سے اعلیٰ واشرف صورت نوعیہ کا فیضان ہوتا ہے جس سے ان سب افعال مذکورہ کے ساتھ ساتھ ادراکِ معقولات کا عمل بھی صادر ہوتا ہے،

قیل فان الواحد لا یصدر عنہ الخ بآلاتِ مختلفۃ کی جو قید لگائی گئی ہے قیل الخ سے اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ فلاسفہ کے یہاں یہ قاعدہ مشہور ہے "الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد" فاعلِ واحد سے فعل واحد ہی کا صدور ہوتا ہے متعدد افعال فاعل واحد سے صادر نہیں ہوتے ہاں اگر متعدد آلات کا واسطہ ہو تو فاعل واحد سے آلاتِ متعددہ کے واسطہ سے افعال متعددہ صادر ہو سکتے ہیں اب قوتِ نباتیہ فاعل واحد ہے اور اس سے افعال متعددہ (تغذیہ تنمیہ تولید وغیرہ) صادر ہوتے ہیں تو یہ بغیر آلاتِ مختلفہ کی مدد کے صادر نہیں ہو سکتے اس لئے آلاتِ مختلفہ کا ہونا ضروری ہے،

وفیہ نظر لان قولھم الخ شارح وجہ مذکور پر اعتراض کرتے ہیں کہ اولاً تو فلاسفہ کا قاعدہ مذکورہ مسلّم اور صحیح نہیں ہے کیونکہ اس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے اور اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو فاعلِ واحد سے افعالِ متعددہ کے صادر ہونے کیلئے آلات کا ہونا ضروری نہیں مطلقاً جہات متعددہ کا ہونا کافی ہے خواہ وہ جہات آلات ہوں یا غیر آلات اس لئے آلات کی قید لگانا درست نہیں ہے، جہات آلات سے عام ہوتی ہیں، آلات تو امور نفس الامریہ ہی ہو سکتے ہیں اور جہات امور نفس الامریہ اور امور اعتباریہ دونوں کو عام ہیں اگر آلاتِ متعددہ کا ہونا ضروری قرار دیا جائے تو عقل سے متعدد آثار وافعال کا صدور محال ہوگا کیونکہ عقل کیلئے آلاتِ متعددہ نہیں ہیں البتہ جہاتِ متعددہ ہیں جیسے امکانِ ذاتی اور وجوب بالغیر وغیرہ ان مختلف جہات کے ذریعہ اس سے متعدد افعال کا صدور ہوتا ہے،

وتسمیٰ نفساً نباتیاً قوتِ نباتیہ کو نفس نباتیہ بھی کہتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح نفس کا اطلاق قوتِ مجردہ پر ہوتا ہے اسی طرح قوتِ مادیہ کو بھی نفس کہا جاتا ہے کیونکہ نفس نباتیہ مادیہ ہے مجردہ نہیں ہے،

وھی کمالٌ اولٌ الخ نفس نباتیہ کی تعریف کرتے ہیں یہ تعریف کتاب کے اندر متن کے درمیان شرح کی عبارت آجانے کی وجہ سے متفرق ومنتشر ہو گئی ہے تعریف اس طرح ہے۔ ھی کمالٌ اولٌ لجسمٍ طبعیٍ آلیٍ من جھۃ ما یتولّدُ ویزیدُ ویغتذی فقط وہ جسم طبعی کا کمالِ اوّلی ہے جو آلہ والا ہے صرف پیدا ہونے، بڑھنے اور غذا حاصل کرنے کے اعتبار سے، شارح نے درمیان میں عبارات کا اضافہ کر کے تعریف مذکور کی مکمل تحقیق وتشریح فرمائی ہے،

وھو ما یتم بہ النوع یہ مطلق کمال کی تعریف ہے کہ کمال اس چیز کو کہا جاتا ہے جس سے کسی نوع کی تکمیل ہوتی ہے۔ یعنی نوع اپنے مکمل ہونے میں اس کی محتاج ہوتی ہے۔ پھر کمال کی دو قسمیں ہیں۔ کمالِ اوّلی۔ کمال ثانوی، اس لئے کہ

کمال دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کی وجہ سے نوع کی تکمیل اس کی ذات کے اعتبار سے ہوگی یا اس کی صفت کے اعتبار سے اول کو کمالِ اوّلی کہا جاتا ہے جیسے تخت کی ہیئت تخت کیلئے کمالِ اوّلی ہے کہ تخت کی ذات کی تکمیل بغیر اس کی ہیئت کے نہیں ہوتی جب تک لکڑی کے ٹکڑوں کو کاٹ کر تخت کی ایک مخصوص ہیئت کے ساتھ جوڑا نہیں جائیگا اس وقت تک تخت کی ذات کی تکمیل نہیں ہوگی اور دوسری صورت کو کمالِ ثانوی کہا جاتا ہے جیسا کہ سفیدی سفید جسم کیلئے کمالِ ثانوی ہے کہ جسم ابیض کی صفت بیاض کی تکمیل بغیر بیاض کے نہیں ہوتی ہے جسم ابیض کو محض ذات کی تکمیل کیلئے بیاض کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ جسم کی ذات تو مطلقاً جوہر قابلِ ابعاد ثلثہ ہے خواہ ابیض ہو یا غیر ابیض البتہ اس کی صفتِ بیاض کی تکمیل کیلئے سفیدی کی ضرورت ہے گویا کمالِ ثانوی نوع کے عوارض کو کہا جاتا ہے جیسے سواد، بیاض وغیرہ۔

لجسمٍ طبعی۔ جسم طبعی کی تعریف صـ ۵۹ پر گذر چکی ہے ھو جوھر قابلٌ للانقسام فی الجہاتِ الثلثۃ۔ کیونکہ جسم طبعی کا استعمال عام طور پر جسم تعلیمی کے مقابلہ میں ہوتا ہے (جسم تعلیمی کی تعریف صـ ۶۱ پر گذری ہے ہو الکم القائم بالجسم الطبعی الساری فیہ فی الجہات الثلاثۃ) اس لئے یہاں بھی وہم ہوتا ہے کہ جسم طبعی کہکر جسم تعلیمی سے احتراز مقصود ہے شارح "لیس المراد بہ ھٰھنا الخ" کہکر اس وہم کو دور کرتے ہیں کہ یہاں پر اس کا استعمال جسم تعلیمی کے مقابلہ میں نہیں بلکہ جسم صناعی کے مقابلہ میں ہے یعنی جسم طبعی کہکر جسم صناعی سے احتراز مقصود ہے جسم تعلیمی سے نہیں۔ جسم تعلیمی سے احتراز تو مطلق جسم کہنے ہی سے ہوجاتا ہے اس لئے کہ جب لفظ جسم مطلق بولتے ہیں تو اس سے جسم طبعی ہی مراد ہوتا ہے جو تعلیمی کے مقابلہ میں مستعمل ہے اس لئے طبعی کی قید لغو اور زائد ہوجائے گی پس معلوم ہوا کہ مصنف نے طبعی کی قید جو لگائی ہے وہ جسم صناعی کو نکالنے کیلئے لگائی ہے اس لئے یہاں جسم طبعی سے مراد وہ جسم ہے جس میں کسی انسان کی صنعت کو دخل نہ ہو یعنی کسی انسان کے بنانے سے نہ بنا ہو بلکہ طبعی اور قدرتی طور پر وجود میں آیا ہو جیسے نباتات کے اجسام درخت وغیرہ اور جسم صناعی اس جسم کو کہتے ہیں جس میں کسی انسان کی صنعت کو دخل ہوتا ہے جیسے تخت کرسی وغیرہ کہ ان کو بڑھئی اور مستری تیار کرتا ہے پس جسم صناعی کا کمالِ اوّلی تعریف سے خارج ہوجائے گا جیسے ہیئتِ سریر یہ سریر کا کمال اولی ہے اور سریر جسم صناعی ہے۔

ومنھم من رفع طبعی الخ اکثر شراح نے تو طبعی کو جسم کی صفت قرار دیتے ہوئے مجرور پڑھا ہے ترجمہ یہ ہوگا جسم طبعی کا کمالِ اوّل" اور بعض شراح نے طبعیٌ مرفوع پڑھا ہے اور اس کو کمال کی صفت قرار دیا ہے اب ترجمہ یہ ہوگا "جسم کا کمال طبعی اوّلی" اب کمال طبعی کہکر کمالِ صناعی تعریف سے خارج ہوجائے گا کمال کی دو قسمیں ہیں کمال طبعی کمال صناعی، کمالِ طبعی وہ کمال ہے جس میں انسان کے عمل کو دخل نہیں ہوتا جیسے درخت وغیرہ کی ہیئت اور کمالِ صناعی وہ کمال ہے جو انسان کی صنعت سے حاصل ہوتا ہے جیسے تخت کی ہیئت کمال صناعی ہے جو انسان کی صنعت سے حاصل ہوتی ہے۔

یحصل بصنع الانسان الخ محشی ہدایۃ الحکمۃ مولانا محمد بن حسن الحلمی اس پر اشکال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بصنع الانسان کے بجائے بصنع الحیوان کہنا چاہئے تاکہ پرندوں کے گھونسلوں کے کمال کو بھی یہ تعریف شامل ہوجائے کیونکہ یہ کمالِ صناعی ہے حالانکہ انسان کی صنعت کو اس میں دخل نہیں ہے مگر مولانا محمد عین القضاۃ نے اس

دو جواب دئے ہیں ۱ انسان کا ذکر تو تمثیلاً ہے مراد حیوان ہی ہے خواہ وہ انسان ہو یا غیر انسان ۲ یحصل بصنع الانسان سے مراد یصلح ان یحصُلَ بِصُنْعِ الانسانِ ہے کہ انسان کی صنعت سے حاصل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو اور پرندوں کے گھونسلے اگرچہ انسان کے بنائے ہوئے نہیں ہوتے لیکن انسان اسی طرح تنکے وغیرہ رکھکر ان گھونسلوں کو بناسکتا ہے بخلاف درخت وغیرہ کی ہیئت کے کہ اس میں انسان کی صنعت کا کسی طرح کا بھی دخل نہیں ہے۔ پس یہ تعریف جانوروں کے گھونسلوں کے کمال کو بھی شامل ہے،

آلیٌ۔ یاء نسبتی کے ساتھ آلہ کی طرف منسوب ہے بمعنی آلہ والا۔ اس پر بھی دو اعراب پڑھے گئے ہیں جسم کی صفت قرار دیتے ہوئے تو یہ مجرور ہوگا یعنی ایسا جسم جو آلہ پر مشتمل ہو اور کمال کی صفت ہونے کی صورت میں مرفوع ہوگا۔ ایسا کمال جو آلہ والا، آلہ والا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نفس نباتیہ سے جو افعال نباتیہ (تغذیہ تنمیہ تولید وغیرہ) صادر ہوتے ہیں جن سے نبات کی ذات کی تکمیل ہوتی ہے وہ مختلف قوتوں کے واسطے سے صادر ہوتے ہیں مثلاً قوتِ غاذیہ نامیہ مولدہ وغیرہ اور یہی مختلف قوتیں آلات کہلاتی ہیں۔ آلی کی قید لگاکر بسائطِ عنصریہ اور معدنیات کی صُوَرِ نوعیہ سے احتراز مقصود ہے اس لئے کہ ان کی صورِ نوعیہ سے جو حفاظتِ ترکیب کا عمل صادر ہوتا ہے وہ آلات کے واسطہ سے نہیں بلکہ بالذات صادر ہوتا ہے

من جهةِ ما یتولّدُ ویزیدُ ویغتذی فقط۔ ما مصدریہ ہے اور تینوں افعال کی ضمیریں جسم کی طرف راجع ہیں یعنی کمال کا آلہ والا ہونا ان تین افعال کی اعتبار سے ہے یعنی جسم کے پیدا ہونے اس کے بڑھنے اور اس کے غذا حاصل کرنے کے اعتبار سے ہے پس نفس نباتیہ آلات مختلفہ کے ذریعہ جسم کو پیدا کرتا ہے اس کو نشو و نما دیتا ہے اور اسکو غذا پہنچاتا ہے۔ شارح نے فقط کی قید کا اضافہ کیا ہے تاکہ نفسِ نباتیہ کی تعریف سے نفس حیوانیہ اور نفس انسانیہ خارج ہوجائیں ورنہ یہ تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں ہوگی کیونکہ نفسِ انسانیہ اور نفسِ حیوانیہ سے بھی یہ تینوں افعال مذکورہ صادر ہوتے ہیں مگر چونکہ ان دونوں نفسوں سے فقط یہی تین افعال نہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی افعال صادر ہوتے ہیں چنانچہ نفس حیوان سے ان افعال ثلٰثہ کے ساتھ ساتھ ادراکِ جزئیاتِ جسمانیہ اور حرکتِ ارادیہ یہ دو فعل مزید صادر ہوتے ہیں اور نفسِ انسانیہ سے افعالِ خمسہ مذکورہ کے ساتھ ساتھ ادراکِ کلیات اور نظر و فکر کے افعال کا بھی صدور ہوتا ہے، اس لئے فقط کی قید ضروری ہے تاکہ یہ دونوں نفس نفس نباتیہ کی تعریف سے خارج ہوجائیں اور تعریف دخول غیر سے مانع ہوجائے

یہاں پر یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ فقط کی قید ان محققین حکماء کے مذہب پر ضروری ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حیوان والے پانچوں افعال نفسِ حیوانیہ ہی سے صادر ہوتے ہیں جب مبدأ فیاض کی طرف سے حیوان پر نفس حیوانیہ کا فیضان ہوتا ہے تو نفسِ نباتیہ باطل ہوجاتا ہے اور اب وہ پہلے تین افعال (تغذیہ تنمیہ اور تولید) بھی اور مزید دو فعل (ادراک جزئیات اور حرکت ارادیہ) یہ پانچوں افعال نفس حیوانیہ سے ہی صادر ہوتے ہیں اس صورت میں فقط کی قید ضروری ہے تاکہ نفس حیوانیہ و انسانیہ سے احتراز ہوجائے اور اگر دوسرے حکماء کا مذہب اختیار کیا جائے کہ حیوان کے اندر نفس حیوانیہ کے ساتھ نفس نباتیہ بھی باقی رہتا ہے تین افعال کا صدور تو نفس نباتیہ سے ہوتا ہے اور صرف مزید دو فعلوں کا صدور نفس حیوانیہ سے ہوتا ہے تو اب فقط کی قید کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ جب نفس حیوانیہ سے ان تین افعال کا

صدور ہوتا ہی نہیں ہے تو وہ نفس نباتیہ کی تعریف میں داخل ہی نہیں ہے کہ فقط کی قید سے اسکو خارج کیا جائے فافہم ۔

فلها قوةٌ غاذيةٌ لاجلِ بقاءِ الشخص وهي القوةُ التي تُحيل جسمًا آخر الى مُشاكلةِ الجسم الذي هي فيه فتلصق تلك القوةُ ذلك الجسمَ المشاكلَ به بدلَ ما تحلّل عنه بالحرارة الغريزية او غيرها ولها قوةٌ ناميةٌ لاجلِ كمالِ الشخصِ والقياسُ ان يقالَ مُنمِّيةٌ لكنهم راعَوا مشاكلةَ الغاذيةِ وهي التي تزيد في الجسم الذي هي فيه زيادةً في اقطارِه طولاً وعرضًا وعمقًا قيل احترز عن الزيادةِ الصناعيةِ فانها لا تكونُ في الاقطارِ الثلثةِ لان الزيادةَ الصناعيةَ في بعضِ الاقطارِ يوجبُ النقصانَ في بعضٍ اُخرَ وفيه نظرٌ لان زيادةَ الجسمِ المغتذي في الاقطارِ بانضمامِ الغذاءِ اليه لا بنفسِه واذا كان كذلك فنقول في الزيادات الصناعية ايضًا اذ اضافَ الصانعُ الى الشمعةِ مقدارًا آخر من الشمع حصلتِ الزيادةُ الصناعيةُ في الاقطارِ الى ان يبلغ كمالَ النشوِ يخرجُ به مبدأُ السِّمَنِ والوَرَمِ اذ ليس غايتهما بلوغُ الجسمِ الى كمالِ نشوئِه وقيل هما خارجان بقوله على تناسبٍ طبعي اي نسبةٍ تقتضيها طبيعةُ المحلِ وقد يقالُ انّ السِّمَنَ والوَرَمَ خارجانِ بقولِه في اقطاره طولاً وعرضًا وعمقًا امّا السِّمَنُ فلانه لا يزيدُ في الطولِ بل في العرضِ والعمقِ وامّا الوَرَمُ فلامتناعِ تورّمِ القلب بالاتفاق وتورّمِ العظامِ عند الاكثرين اقول فيه بحثٌ لان المفهومَ من زيادةِ الجسمِ في اقطارِه الثلثةِ ان يزيد مجموعُه من حيث هو مجموعٌ لا ان يزيدَ كلُّ جزءٍ من اجزائه وقد صرّحَ بعضُ المحققين بانّ السِّمَنَ يزيدُ في الطولِ ايضًا

ترجمہ پس نفس نباتیہ کے لئے ایک قوتِ غاذیہ ہے شخص کے باقی رہنے کی وجہ سے اور یہ وہ قوت ہے جو دوسرے جسم کو بدل دیتی ہے اس جسم کے ہم شکل ہونیکی طرف جس کے اندر وہ (قوت) ہے پس یہ قوت اس ہم شکل ہو جانے والے جسم کو اس (پہلے جسم) کے ساتھ ملا دیتی ہے اس چیز کے بدلہ میں جو اس (جسم) سے گھلتی رہتی ہے طبیعت میں رکھی ہوئی حرارت کی وجہ سے یا اس کے علاوہ کی وجہ سے اور اس (نفس نباتیہ) کیلئے ایک قوتِ نامیہ ہے شخص کے مکمل ہونے کی وجہ سے اور قیاس (کا تقاضا) یہ ہے کہ مُنَمِّیَہ (بڑھانے والی قوت) کہا جائے لیکن انھوں نے غاذیہ کی مشابہت کی رعایت کی ہے، اور یہ وہ قوت ہے جو اضافہ کرتی ہے اس جسم کے اندر جس میں یہ (قوت) ہے ایسا اضافہ جو اس کے اطراف میں ہوتا ہے لمبائی چوڑائی اور موٹائی کے اعتبار سے، کہا گیا ہے کہ اس (اقطار کی قید) سے مصنوعی اضافہ سے احتراز کیا گیا ہے اس لئے کہ یہ تینوں اطراف میں نہیں ہوتا اس لئے کہ مصنوعی اضافہ بعض اطراف میں دوسرے بعض میں کمی ہو جانے کو واجب کرتا ہے اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ غذا حاصل کرنے والے جسم کی اطراف میں زیادتی اس کی طرف غذا کے ملنے کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ بذاتِ خود اور

جب ایسا ہے تو ہم کہتے ہیں مصنوعی زیادتیوں میں بھی جب بنانے والا موم کی طرف موم کی دوسری مقدار کا اضافہ کردے تو اطرافِ ثلاثہ میں زیادتی حاصل ہوجائے گی۔ یہاں تک کہ بڑھنے کی تکمیل کو پہنچ جائے اس سے موٹاپے اور ورم کا سبب خارج ہوتا ہے اس لئے کہ ان دونوں کی انتہا جسم کا اس کے بڑھنے کے کمال تک پہنچنا نہیں ہے اور کہا گیا ہے یہ دونوں مصنف کے اس قول " طبعی نسبت پر " سے خارج ہیں یعنی ایسی نسبت پر جس کا محل کی طبیعت تقاضا کرتی ہے اور کبھی کہا جاتا ہے کہ موٹاپن اور ورم مصنف کے قول " فی اقطارہ طولاً وعرضاً وعمقاً " سے خارج ہیں بہرحال موٹاپن پس اس وجہ سے کہ وہ لمبائی میں نہیں بڑھتا بلکہ چوڑائی اور موٹائی میں (بڑھتا ہے)۔ اور بہرحال ورم پس قلب پر ورم آنے کے محال ہونے کی وجہ سے بالاتفاق اور ہڈیوں پر ورم آنے کے (محال ہونے کی وجہ سے) اکثر لوگوں کے نزدیک۔ میں کہتا ہوں اس میں بحث ہے اس لئے کہ جسم کے اپنے تینوں اطراف میں زیادہ ہونے سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ اس کا مجموعہ مجموعہ ہونے کی حیثیت سے زیادہ ہو نہ یہ کہ اس کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء زیادہ ہو اور بعض محققین نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ موٹاپن لمبائی میں بھی زیادہ ہوتا ہے،

تشریح فلھا قوۃ غاذیۃ الخ نفس نباتیہ کی تعریف کے بعد اس کے آلات یعنی قوتوں کی تفصیل بیان کرتے ہیں نفس نباتیہ کیلئے آٹھ قوتیں ہیں چار مخدوم اور چار خادمہ ہیں، مخدومہ چار قوتیں یہ ہیں۔

قوتِ غاذیہ۔ قوتِ نامیہ قوتِ مولدہ قوتِ مصورہ۔ یہاں سے قوٰی مخدومہ کو بیان کرتے ہیں قوٰی خادمہ بھی چار ہیں جاذبہ ماسکہ ھاضمہ دافعہ ان کا بیان ص۵۸۵ پر والغاذیۃ تجذب الغذاء الخ کے تحت آرہا ہے۔

یہاں ایک بات ذہن نشین کرلینی چاہیئے کہ افعالِ نباتیہ (تغذیہ تنمیہ تولید) جس طرح نباتات کے اندر پائے جاتے ہیں اسی طرح حیوان وانسان میں بھی پائے جاتے ہیں اگرچہ بیان نباتات کا چل رہا ہے مگر جو تشریح یہاں ان افعال اور قوتوں کے متعلق کی جائے گی وہ نبات اور حیوان اور انسان تینوں پر منطبق ہوگی۔

مخدومہ چار قوتوں میں سے پہلی قوت قوتِ غاذیہ تو جسم نباتی یا جسم حیوانی وانسانی کے بقاء کیلئے ہے کہ اس کی وجہ سے جسم کی ذات باقی رہتی ہے اور دوسری قوتِ نامیہ ہے یہ جسم کی تکمیل کیلئے ہے کہ اس سے جسم کا نشو ونما ہوتا ہے اور اس کے قدوقامت کی تکمیل ہوتی ہے اور تیسری اور چوتھی قوتِ مولدہ اور مصورہ یہ دونوں آئندہ نسل کو باقی رکھنے کیلئے ہیں کہ ان دونوں سے نبات اور حیوان وانسان کی آئندہ نسل کا سلسلہ چلتا رہتا ہے، ماتن نے ان چار مخدومہ قوتوں میں سے پہلی تین کو بیان کیا ہے مصورہ کو ذکر نہیں کیا جس کی وجہ شارح مولدہ کی تشریح کے تحت بیان کرینگے

وھی القوۃ التی الخ قوت غاذیہ کی تعریف کرتے ہیں۔ غاذیہ کے معنی لغت میں غذا دینے والی قوت۔ غذا یغذو (ن) غذوًا خوراک دینا اور اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ یہ وہ قوت ہے جو ایک دوسرے جسم کو لیتی ہے اور اس کو اس پہلے جسم کے ہم شکل بنادیتی ہے جس کے اندر وہ قوت موجود ہے اور ہم شکل بنائے ہوئے جسم کو اس پہلے جسم کے ساتھ لاحق کردیتی ہے اور اس پہلے جسم کا جو حصہ حرارت وغیرہ کی وجہ سے گھلتا اور کم ہوتا رہتا ہے اس کا بدل پیدا کردیتی ہے جس سے وہ جسم باقی رہتا ہے، اس کی توضیح یہ ہے کہ جسم خواہ نباتی ہو یا حیوانی وانسانی ہو حق تعالیٰ نے اس کی

طبیعت میں ایک حرارت رکھی ہے جس کو حرارت غریزیہ کہتے ہیں اور ایک حرارت ان اجسام کو غذاؤں دواؤں ہواؤں اور حرکاتِ بدنیہ وغیرہ سے حاصل ہوتی ہے اس کو حرارتِ غریبیہ اور عرضیہ کہتے ہیں ان دونوں حرارتوں کی وجہ سے جسم گھلتا رہتا ہے اور گھٹتا چلا جاتا ہے اگر جسم کو باہر سے غذا نہ ملے تو یہ گھل گھل کر کم ہوتا ہوتا جلد ہی ختم ہو جائے اور باقی نہ رہے تو حق تعالیٰ نے جسم کی بقاء کیلئے اس کو قوتِ غاذیہ عطا فرمائی ہے جسم کو جب باہر سے غذا ملتی ہے (نباتات کی غذا مثلاً پانی ہوا مٹی دھوپ وغیرہ ہیں اور حیوان کی غذائیں گھاس دانہ پانی وغیرہ ہیں اور انسانوں کی غذائیں مثلاً روٹی سالن وغیرہ بے شمار مطعومات و مشروبات ہیں) تو قوتِ غاذیہ اس غذا کو اپنے جسم کے ہم شکل بناتی ہے اگر جسم نباتی کی قوتِ غاذیہ ہے تو یہ اس کی غذا یعنی پانی ہوا دھوپ وغیرہ لکڑی اور پتوں وغیرہ کی شکل میں تبدیل کر دیتی ہے اور اگر جسم حیوانی و انسانی کی قوتِ غاذیہ ہے تو اس کی غذاؤں کو گوشت پوست خون اور ہڈیوں وغیرہ کے ہم شکل بنا دیتی ہے اور اس کو جسم کے ساتھ لاحق کر دیتی ہے کہ حرارت کی وجہ سے جتنا حصہ جسم کا گھل گھل کر رفتہ رفتہ کم ہوتا جاتا ہے اس کا بدل پیدا ہوتا رہتا ہے اور جسم باقی رہتا ہے اگر قوتِ غاذیہ نہ ہوتی تو جسم کا بقاء نہ رہتا گھل گھل کر جلدی ہی ختم ہو جاتا ۔

تحیل جسماً آخر ۔ تحیل احالۃ (باب افعال) سے مضارع کا صیغہ ہے بمعنی ایک حالت سے دوسری حالت میں بدل دینا جسم آخر سے مراد غذا ہے یعنی غذائی جسم کی شکل کو مغتذی جسم کی شکل میں بدل دیتا ہے ۔

بالحرارۃ الغریزیۃ ۔ حرارتِ غریزیہ حرارتِ طبعیہ کو کہا جاتا ہے جو جسم کے اندر ذاتی اور طبعی ہوتی ہے ۔ غَرَزَ یغرِزُ (ض) غرزاً کسی شئے کو کسی شئے میں پختگی کے ساتھ داخل کرنا جیسے لکڑی زمین میں گاڑنا ۔ کیونکہ حرارتِ طبعیہ جسم کی طبیعت میں پختگی کے ساتھ داخل شدہ اور گڑی ہوئی ہوتی ہے اس لئے اس کو حرارتِ غریزیہ کہتے ہیں ۔

وغیرھا ۔ سے مراد حرارتِ عرضیہ اور غریبیہ ہے جو غذاؤں ، دواؤں ، ہواؤں اور حرکاتِ بدنیہ اور نفسانیہ سے حاصل ہوتی ہے

ولھا قوۃ نامیۃ ۔ دوسری قوت قوتِ نامیہ ہے جو جسم کے نشوونما اور اس کے قد و قامت کی تکمیل کیلئے ہوتی ہے ۔

والقیاس ان یقال الخ ۔ قاعدہ کے مطابق اس کا نام مُنمِیَہ ہونا چاہئے تھا کیونکہ نامیہ تو نما ینمو (ن) نمواً بمعنی بڑھنا سے اسم فاعل ہے تو نامیہ کے معنی بڑھنے والی قوت حالانکہ یہ قوت تو جسم کو بڑھانیوالی ہے تو نامی تو جسم ہوا نہ کہ قوت ۔ اس لئے اس کو مُنمِیَہ کہنا چاہئے اَنمیٰ یُنمِی انماءً باب افعال سے بمعنی بڑھانا مُنمِیَہ بڑھانے والی قوت مگر فلاسفہ نے غاذیۃ کی لفظی مشابہت اور مشاکلت کی رعایت کرتے ہوئے اس کا نام خلاف قیاس نامیۃ رکھدیا ہے

وھی التی تزید فی الجسم الذی ھی فیہ الخ ۔ قوت نامیہ کے لغوی معنی تو ابھی اوپر معلوم ہو چکے ہیں مصنف اصطلاحی معنی بیان کرتے ہیں کہ یہ وہ قوت ہے جو اپنے محل جسم میں تینوں اطراف طول عرض عمق میں زیادتی پیدا کرتی ہے کہ جسم تینوں اطراف میں بڑھ جاتا ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ یہ قوت غذاء کو جسم کے اجزاء کے درمیان داخل کرتی ہے اور غذا کے اجزاء کو جسم کے اجزاء کے ساتھ ملاتی ہے جس سے جسم کے تینوں اطراف میں اضافہ ہو جاتا ہے غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا کام بھی وہی ہوا جو قوت غاذیہ کا تھا کہ یہ بھی غذا کو حاصل کرتی ہے اور اس کو جسم کے ہم شکل بنا کر اس کے ساتھ ملا دیتی ہے پھر تو دونوں قوتیں متحد ہو گئیں کوئی فرق نہیں رہا جیسا کہ بعض فلاسفہ ان دونوں کے اتحاد ہی کے قائل ہیں

مگر جو لوگ ان دونوں میں فرق کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اگرچہ دونوں قوتوں کے افعال متحد ہیں مگر قوتِ غاذیہ سے ان افعال کا صدور اس حد تک ہوتا ہے کہ بدل ما یتحلل پیدا ہو جائے اسی وجہ سے اس کے ذریعہ نشو ونما نہیں ہوتا اور قوتِ نامیہ سے ان افعال کا صدور بدل ما یتحلل سے زائد مقدار میں ہوتا ہے جس کی وجہ سے جسم کی مقدار میں اضافہ اور نشو ونما ہوتا ہے پس دونوں قوتوں میں فرق ہو گیا۔

قیل احترز بہ عن الزیادۃ الصناعیۃ الخ۔ تعریف میں زیادتی کو جو اطراف ثلاثہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ اس قید کی وجہ سے مصنوعی زیادتی سے احتراز مقصود ہے زیادتی صناعیہ یا مصنوعی زیادتی وہ ہے جس میں کسی انسان کی صنعت کو دخل ہو۔ کوئی صانع جب کسی مصنوع کے کسی طرف میں زیادتی کرے گا تو دوسرے طرف میں کمی واقع ہو جائے گی تینوں اطراف میں زیادتی نہیں ہوتی جیسے کسی نرم شئے مثلاً موم کو کھینچ کر اگر اس کے طول کو بڑھایا جائے تو اس کے عرض اور عمق میں کمی واقع ہو جائے گی اور اس کو اگر دبا کر اور پھیلا کر عرض کو بڑھایا جائے تو طول و عمق میں کمی ہو جائے گی۔ تینوں اطراف میں اضافہ نہیں ہوگا بخلاف زیادتی مذکورہ کے جو قوتِ نامیہ کے ذریعہ ہوتی ہے یہ تینوں اطراف میں ہوتی ہے پس اطرافِ ثلثہ کی قید کی وجہ سے زیادتی صناعیہ خارج ہو گئی۔

وفیہ نظر الخ۔ شارح اس وجہ مذکور پر اعتراض کرتے ہیں کہ قوتِ نامیہ سے جسم کے اطرافِ ثلثہ میں جو زیادتی ہوتی ہے وہ خود بخود نہیں ہوتی بلکہ باہر سے جسم آخر یعنی غذا کو ملانے کی وجہ سے ہوتی ہے اگر موم کے ساتھ بھی باہر سے دوسرا موم ملا دیا جائے تو تینوں اطراف میں زیادتی ہو جائے گی کسی طرف میں کمی واقع نہیں ہوگی لہذا قید مذکور سے زیادتِ صناعیہ خارج نہیں ہوگی

الیٰ ان یبلغ کمال النشوء الخ قوتِ نامیہ جو جسم کی مقدار کو زیادہ کرتی ہے وہ کہاں تک کرتی ہے اس زیادتی کی انتہا کو بیان کرتے ہیں کہ جسم کیلئے طبعی طور پر جتنا لمبا ہونا مناسب ہوتا ہے اس تناسب طبعی کے مطابق جب جسم کا نشو ونما مکمل ہو جاتا ہے تو قوت نامیہ اپنا کام بند کر دیتی ہے یہی وجہ ہے کہ اس مقدار پر پہنچکر جسم کا قد و قامت ٹھہر جاتا ہے خواہ وہ جسم نباتی ہو یا جسم حیوانی وانسانی ہو۔ ورنہ تو جس حساب سے بچپن کے زمانہ سے انسان وغیرہ کا قد اور عرض وعمق بڑھتا آرہا ہے بڑھاپے کی عمر میں مساجد کے میناروں کے برابر بلکہ اس سے بھی لمبا قد ہو جانا چاہئے تھا اسی طرح عرض وعمق میں خوب اضافہ ہو جانا چاہئے تھا۔

یخرج بہ مبدأ السِّمَن والوَرَم الخ۔ سِمَن بکسر السین وفتح المیم بمعنی موٹاپا اور وَرَم بفتح الواؤ والراء بمعنی سوجن اور پھول جانا۔ شارح فرماتے ہیں کہ قوتِ نامیہ کی تعریف میں الیٰ ان یبلغ کمال النشوء کی قید لگا کر سِمَن اور وَرَم کی علت کو نکالنا مقصود ہے، یعنی بسا اوقات آدمی بہت زیادہ موٹا ہو جاتا ہے یا اس کے جسم پر وَرَم آجاتا ہے تو یہ موٹاپا اور وَرَم قوتِ نامیہ کا فعل نہیں ہے یہ دوسرے اسباب خارجیہ بیماری وغیرہ کی وجہ سے ہوتا ہے قوتِ نامیہ کا کام تو کمال نشوء تک پہنچا دینا ہے۔ بخلاف مبدأ سمن اور ورم کے کہ اس کی انتہا کمال نشوء تک پہنچانا نہیں بلکہ یہ تو جسم کو کمال نشوء سے بھی آگے بڑھا دیتا ہے اس لئے سمن و ورم کا مبدأ اور سبب قوتِ نامیہ سے خارج ہے،

وقیل هما خارجان بقوله علی تناسب طبعی الخ ملا احمر زبانی فرماتے ہیں کہ سِمن اور وَرَم یہ دونوں ماتن کے قول

علیٰ تناسبِ طبعی سے خارج ہوتے ہیں کیونکہ وَرَم اور سِمَن میں جو اضافہ ہوتا ہے وہ جسم کے طبعی تناسب سے بڑھ جاتا ہے بعض شراح قانون نے تصریح کی ہے کہ انسان کے طول، عرض و عمق کا طبعی تناسب یہ ہے کہ اس کا طول اس کے عرض کا پانچ گنا اور اس کے عمق کا سات گنا ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ورم اور سِمَن میں یہ تناسب باقی نہیں رہتا بلکہ اس سے متجاوز ہو جاتا ہے پس تناسبِ طبعی کی قید لگانے سے وَرَم اور سِمَن خارج ہو گئے۔

وقد یقال ان السِمَنَ والوَرَمَ الخ ۔ اور بعض شراح یہ کہتے ہیں کہ وَرَم اور سِمَن ماتن کے قول فی اقطارہ طولاً و عرضاً و عمقاً سے ہی خارج ہو چکے ہیں سِمَن تو اس وجہ سے کہ اس سے صرف عرض اور عمق میں اضافہ ہوتا ہے طول میں اضافہ نہیں ہوتا یعنی موٹاپے کی وجہ سے انسان چوڑائی اور موٹائی میں پھیلتا اور بڑھتا ہے اس کے قد کی لمبائی جوں کی توں رہتی ہے اور وَرَم اس وجہ سے خارج ہوا کہ انسان و حیوان کے بعض اجزاء پر وَرَم نہیں آتا قلب کے بارے میں تو تمام اطباء کا اتفاق ہے کہ اس پر کبھی وَرَم نہیں آتا اس پر وَرَم کا آنا محال ہے اور ہڈیوں کے متعلق اکثر اطباء کا کہنا ہے کہ ان پر وَرَم کا آنا محال ہے پس معلوم ہوا کہ وَرَم جسم کے تمام اقطار میں داخل نہیں ہوتا بلکہ قلب اور عِظام وَرَم سے خالی رہتے ہیں لہٰذا اقطارِ ثلٰثہ کی قید لگانے سے وَرَم خارج ہو گیا۔

فلامتناع تورّم القلب ۔ بعض لوگوں نے اس پر یہ کہا ہے کہ قلب کے تورُّم کے محال ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قلب ورم کو قبول ہی نہیں کرتا بلکہ قلب ورم کو قبول تو کرتا ہے مگر اس پر وَرَم آتے ہی فوراً موت واقع ہو جاتی ہے انسان زندہ نہیں رہتا اس لئے کہہ دیا جاتا ہے کہ قلب مُتوَرِّم نہیں ہوتا۔

وتورّم العظام عند الاکثرین ۔ اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ ہڈیاں چونکہ سخت اور ٹھوس ہوتی ہیں اس لئے ان کے اندر وَرَم پیدا کرنے والا مادہ داخل نہیں ہوتا مگر جو لوگ ہڈیوں کے متورّم ہونے کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہڈیاں غذاؤں کے ذریعہ بڑھتی ہیں تو جب بڑھانے والا مادّہ ان میں داخل ہو سکتا ہے تو مادۂ مُوَرِّمہ میں انھیں راستوں سے داخل ہو سکتا ہے اس لئے ہڈیوں پر ورم آنا محال نہیں ہے،

اقول فیہ بحث الخ ۔ سِمَن اور وَرَم کے خارج ہونے کی جو دو دلیلیں بیان کی گئی ہیں شارح ان پر اعتراض کرتے ہیں۔ خروجِ وَرَم کی دلیل پر تو اعتراض یہ ہے کہ اقطارِ ثلٰثہ میں زیادتی کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جسم کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء میں زیادتی کا تحقق ہو حتیٰ کہ قلب اور ہڈیوں میں بھی زیادتی پائی جائے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جسم کا مجموعہ بحیثیت مجموعہ کے بڑھ جائے لہٰذا اگر قلب و عظام پر وَرَم نہیں آتا تو اس سے اقطارِ ثلٰثہ میں زیادتی پر کوئی زَد نہیں پڑتی ہے اور خروج سِمَن والی دلیل پر اعتراض یہ ہے کہ بعض محققین کی تصریح کے مطابق سِمَن کی وجہ سے طول میں بھی اضافہ ہوتا ہے کیونکہ جب سر کی کھال اور پاؤں کے تلوؤں پر موٹاپا آئے گا تو یقیناً طول میں زیادتی پائی جائے گی اگرچہ وہ زیادہ محسوس نہیں ہو گی اس لئے یہ کہنا کہ سِمَن سے طول میں اضافہ نہیں ہوتا درست نہیں ہے،

ولہا قوۃٌ مولِّدۃٌ لاجلِ بقاءِ النوعِ وہی التی تاخذُ من الجسمِ الذی ہی فیہ جُزءً و تجعلہ مادۃً ومبدأً لمثلہ او شخصٍ من جنسہٖ لیشمل البغلَ واعلم ان ہٰہنا ثلٰث قویً

احدھما ما تجعل الدم المستعد للمنوية منیاً فی الانثیین وثانیھما تھیئ کل جزء من المنی الحاصل من الذکر والانثی فی الرحم لعضو مخصوص بان تجعل بعضہ مستعدا للعظمیۃ وبعضہ مستعدا للعصبیۃ الی غیر ذلک والمولدۃ مجموع ھاتین القوتین فوحدتھا اعتباریۃ وثالثھا المصورۃ مواد الاعضاء بصورھا الخاصۃ بھا وتسمی مصورۃ وقد ذھب المحقق الطوسی الی ان صدور التصویر عن قوۃ عدیمۃ الشعور ممتنع وکان المصنف ایضا ذھب الی ذلک فلذا لم یذکر المصورۃ ھھنا

ترجمہ اور نفس نباتیہ کیلئے ایک قوتِ مُولّدہ ہے، نوع کے باقی رہنے کی وجہ سے اور یہ وہ قوت ہے جو اس جسم سے جس میں وہ ہے ایک جزء لیتی ہے اور اس کو مادہ اور سبب بنا دیتی ہے اس کے مثل کیلئے یا اس کی جنس کے شخص کیلئے تاکہ یہ خچر کو بھی شامل ہو جائے اور جان لے کہ یہاں تین قوتیں ہیں ان میں سے ایک وہ ہے جو منی بننے کی صلاحیت رکھنے والے خون کو خصیتین کے اندر منی بنا دیتی ہے اور ان میں سے دوسری وہ (قوت) ہے جو مذکر اور مؤنث سے عضو مخصوص کے ذریعہ رحم کے اندر حاصل ہونے والی منی کے ہر جزء کو اس بات کیلئے تیار کرتی ہے کہ اس کے بعض حصہ کو ہڈی بننے کی صلاحیت رکھنے والا بنائے اور اس کے بعض کو پٹھا وغیرہ بننے کی صلاحیت رکھنے والا بنائے اور مُولّدہ ان دونوں قوتوں کا مجموعہ ہے پس ان کا ایک ہونا اعتباری چیز ہے اور ان میں سے تیسری وہ (قوت) ہے جو اعضاء کے مادوں کی صورتیں بناتی ہیں اُن کی اُن صورتوں کے ساتھ جو اُن (اعضاء) کے ساتھ مخصوص ہیں اور اس کا نام مُصوّرہ رکھا جاتا ہے اور محقق طوسی اس طرف گئے ہیں کہ صورتیں بنانے کا عمل صادر ہونا بغیر شعور والی قوت سے محال ہے اور گویا کہ مصنف بھی اسی طرف گئے ہیں اسی لئے انھوں نے یہاں مُصوّرہ کو ذکر نہیں کیا۔

تشریح ولھا قوۃ مولدۃ الخ تیسری قوت قوتِ مولّدہ ہے۔ مُولّدۃ تولید (تفعیل) سے اسم فاعل مؤنث کا صیغہ ہے بمعنی بچہ پیدا کرنے والی قوت۔ حق تعالیٰ نے یہ قوت نوع کو باقی رکھنے کیلئے پیدا فرمائی ہے حکماء کے نزدیک تو عالم اَبدی ہے کبھی معدوم نہیں ہوگا اور اہلِ اسلام کے نزدیک قیامت تک باقی رہنے والا ہے اور چونکہ اکثر اشیاء کے اشخاص قیامت تک باقی نہیں رہ سکتے اس لئے ان کا بقاء اُن کی انواع کے بقاء سے ہوگا اور انواع کی بقاء کیلئے حق تعالیٰ نے یہ انتظام فرمایا کہ نباتات وحیوانات میں قوت مُولّدہ پیدا فرمائی جس کے ذریعہ سے نوع کے افراد پیدا ہونے کا سلسلہ چلتا رہتا ہے اس طرح یکے بعد دیگرے نوع کے افراد آتے رہنے سے نوع باقی رہتی ہے،

وھی التی تاخذ من الجسم الذی الخ قوت مُولّدہ کی اصطلاحی تعریف بیان کرتے ہیں کہ یہ وہ قوت ہے جو اپنے محلِ جسم سے ایک جزء لیتی ہے اور اس کو اسی جیسے جسم کے وجود میں آنے کیلئے مادہ اور مَبدأ (سبب) بنا دیتی ہے جس سے پھر اس نوع کا ایک اور جسم وجود میں آجاتا ہے اسی کو تولید کہتے ہیں۔

او شخص من جنسہ الخ چونکہ ماتن نے تعریف میں لفظ مثلہ استعمال کیا ہے اور مثل اصطلاح میں شریک فی النوع کو کہتے ہیں اس لئے اس تعریف پر اشکال ہو سکتا ہے کہ یہ تعریف یعنی خچر کو شامل نہیں ہے کیونکہ یہ گھوڑے اور گدھا سے

پیدا ہوتا ہے جو نہ تو فرس کی نوع میں سے ہے اور نہ گدھی کی نوع میں سے، اس اشکال کو دور کرنے کیلئے شارح نے او شخص من جنسہ کا اضافہ کیا ہے کہ یا تو اس کی نوع کا یا اس کی جنس کا ایک شخص اور فرد وجود میں آتا ہے، اور خچر اگرچہ فرس و حمار کی نوع میں سے نہیں ہے البتہ حیوان ہونے کی وجہ سے ان کی جنس میں سے ہے اسلئے تعریف خچر کو شامل ہو کر جامع ہو گئی

واعلم ان ھٰھنا ثلث قوی الخ۔ شارح فرماتے ہیں کہ دراصل تولید کیلئے تین قوتوں کی ضرورت ہے کیونکہ تولید کیلئے تین افعال درکار ہیں ۱؎ معدہ میں غذا کے ہضم ہونے کے بعد جو خون تیار ہوتا ہے تو خون کے جس جزء میں منی بننے کی صلاحیت ہوتی ہے اس کو منی بنا کر خصیتین میں رکھدینا ۲؎ مذکر اور مؤنث سے عضو مخصوص کے ذریعہ جو منی رحم کے اندر حاصل ہوتی ہے اس کے بعض حصہ کو ہڈی بننے کیلئے اور بعض کو پٹھا وغیرہ بننے کیلئے تیار کرنا ۳؎ اعضا و جوارح بننے کیلئے ہڈی اور پٹھوں کی جو مخصوص صورتیں ہوتی ہیں وہ صورتیں اور شکلیں بنانا۔ ان تینوں افعال کیلئے تین قوتوں کی ضرورت ہے فعل اول کو انجام دینے والی قوت کا نام قوتِ محصّلہ ہے کیونکہ یہ منی کو حاصل کرانے والی ہے فعل ثانی کو انجام دینے والی کا نام قوت مُفصّلہ ہے کیونکہ یہ مادۂ منویہ کے اجزا کی ہڈی اور پٹھے وغیرہ کی طرف تفصیل (جدا جدا) کرنے والی ہے ان دونوں قوتوں کے مجموعہ کو قوتِ مُولّدہ کہا جاتا ہے پس قوتِ مولّدہ اگرچہ ظاہر میں تو ایک ہی قوت ہے مگر درحقیقت یہ دو قوتوں کا مجموعہ ہے ظاہری اعتبار سے اس کو واحد کہدیا گیا ہے پس اس کی وحدت اعتباری ہوئی نہ کہ حقیقی۔ اور فعل ثالث کو انجام دینے والی قوت کا نام قوتِ مصورہ ہے جس کا وجود مختلف فیہ ہے جس کو شارح عنقریب بیان کریں گے۔

منیاً فی الانثیین۔ انثیین کے معنی خصیتین یعنی فوطے۔ حکیم بقراط کے نزدیک تو منی پورے بدن کے تمام اعضاء میں رہتی ہے اور ارسطو کے نزدیک خصیتین میں رہتی ہے شارح کا کلام ارسطو کے مذہب کے موافق ہے،

بعضو مخصوص۔ مراد آلۂ تناسل (ذکر) ہے یعنی جماع اور وطی کرتے وقت مذکر اور مؤنث کی منی عضو مخصوص کے ذریعہ رحم (بچہ دانی) کے اندر پہنچتی ہے،

شارح نے قوت مؤلدہ کی جو تشریح کی ہے وہ اس انداز سے کی ہے جو حیوان اور انسان کے ساتھ مخصوص ہے مگر یہ تمثیل کے طور پر ہے حیوان و انسان کے ساتھ اختصاص مقصود نہیں ہے اس تشریح کا اجراء نباتات میں اس طرح ہوگا کہ نباتات میں ایک قوت وہ ہوتی ہے جو جسم نباتی کے اس جزء کو لیکر جس میں بیج بننے کی صلاحیت ہوتی ہے بیج بنا دیتی ہے اور دوسری قوت وہ ہے جو بیج کے اجزاء میں سے جس جزء میں پتہ بننے کی صلاحیت ہے اس کو پتہ بننے کیلئے اور جس میں شاخ بننے کی صلاحیت ہے اس کو شاخ بننے کیلئے اور جس میں جڑ بننے کی صلاحیت ہے اس کو جڑ بننے کیلئے اسی طرح جس میں پھول اور پھل بننے کی صلاحیت ہے اس کو پھول اور پھل بننے کیلئے تیار کرتی ہے اور تیسری قوت وہ ہے جو اعضاء درخت یعنی پتوں جڑوں شاخوں پھولوں اور پھلوں وغیرہ کی مخصوص مخصوص صورتیں اور شکلیں بناتی ہے،

ذھب المحقق الطوسی الخ۔ قوت مصورہ کے وجود و عدم کے بارے میں اختلاف ہے محقق نصیر الدین طوسی تجرید کے اندر فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک قوت مصورہ باطل ہے کیونکہ بغیر شعور والی قوت سے تصویر کا صادر ہونا محال ہے اسلئے کہ نباتات وغیرہ کی شاخوں اور پتوں، پھولوں اور پھلوں کی عجیب و غریب صورتیں اور شکلیں پھر پھولوں کی قسم قسم کی دلفریب

رنگینیں اوران کا نقش ونگار اوراس سے بڑھکر حیوانات اور انسانوں کے اعضاء وجوارح کی صورتیں اور شکلیں اور ان میں پوشیدہ حکمتیں اور مصلحتیں جن کے بارے میں عقول حیران ہیں ایسے عجیب وغریب اور محیر العقول افعال کا صدور بغیر شعور والی قوت سے ممکن نہیں ہے۔ یہ کام تو قادر مطلق علیم وحکیم ہی کا ہے هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَآءُ الْحُسْنٰى۔ هُوَ الَّذِیْ صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ۔ اس پر کسی کو یہ شبہ ہو کہ حیوان وانسان میں تو شعور ہوتا ہے لہذا اس کی قوتِ مُوَلِّدہ بھی ذی شعور ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ قوتِ مُولِّدہ تو خواہ کسی بھی جسم کی ہو نبات کی ہو یا حیوان وانسان کی وہ غیر ذی شعور ہی ہوتی ہے۔ حیوان وانسان کی جو ذی شعور قوتیں ہیں وہ دوسری ہیں قوت مدرکہ قوت محرکۂ ارادیہ قوتِ عاقلہ مفکرہ وغیرہ۔ اور حکماء کے نزدیک قوتِ مصورہ موجود ہے محقق طوسی کی دلیل کا جواب انھوں نے یہ دیا ہے کہ جس خالق نے قوتِ مُصوِّرہ کو پیدا کیا ہے اسی خالق نے اس قوت میں افعالِ عجیبہ وغریبہ کو انجام دینے کی صلاحیت بھی پیدا کی ہے اسلئے اس میں کوئی استبعاد وامتناع نہیں ہے، بعض لوگوں نے قوتِ مصوِّرہ کے بطلان پر دلیل یہ پیش کی ہے کہ قوتِ مصوِّرہ واحد ہے اور تصویر کیلئے افعال مختلفہ درکار ہیں والواحد لا یصدر عنہ الا الواحد۔ لہذا قوتِ مصورہ سے تصویر کا صدور محال ہوگا مگر اس کا جواب یہ ہے کہ اگر واحد میں جہات مختلفہ ہوں تو افعال مختلفہ کا صدور اس سے ہوسکتا ہے پس قوت مصوِّرہ بھی جہات مختلفہ رکھتی ہے جس کی وجہ سے افعال مختلفہ کا صدور ہوجاتا ہے، وکان المصنف ایضاً ذهب الخ ماتن کا رجحان محقق طوسی کے مذہب کی طرف معلوم ہوتا ہے اسی لئے انھوں نے اس مقام پر قوت مصوِّرہ کا ذکر نہیں کیا۔

والغاذیةُ تجذبُ الغذاءَ وتمسکُہ وتھضمہ وتدفع ثفلہ فلھا خوادمُ اربعُ قوةٌ جاذبةٌ وماسکةٌ وھاضمةٌ ودافعةٌ للثفلِ لایبعد ان تتحدَ الغاذیةُ والھاضمةُ واکثرُ الاطباء کجالینوس وابی سھیل المسیحی وصاحبُ الکامل وغیرہُ من الاطباء المتاخرین لَمْ یُفَرِّقُوا بینھما وغایةُ ماقیل فی الفرقِ ان القوةَ الھاضمةَ یبتدأ فعلُھا عند انتھاء فعلِ الجاذبةِ وابتداءِ فعلِ الماسکة فاذا اجذبتْ جاذبةُ عضوٍ شیئاً من الدّم وامسکتْہُ ماسکةُ ذٰلک العضوِ فللدّمِ صورةٌ نوعیةٌ فاذا استحالَ شبیہاً بالعضو فقد بطلتْ تلک الصورة وحدثتْ صورةٌ اُخریٰ فیکون ذٰلک کوناً للصورة العضویةِ وفساداً للصورةِ الدّمویةِ وھٰذا الکون والفساد انما یحصلان بان یحدُثَ ھُنالک من الطبخِ مالاجلہ یاخذ استعدادُ المادة للصورة الدمویة فی الانتقاص ویاخذُ استعدادُھا للصورة العضویةِ فی الاشتدادِ ولایزال الاول ینتقصُ والثانی یشتدُّ الی اَن تنتھی المادة الی حیث یبطلُ عنھا الصورةُ الاولی وھی الدمویةُ فتحدث الاُخریٰ وھی العضویةُ فھھنا حالتان احدٰھما سابقةٌ علی الاُخریٰ فالحالة الاولیٰ ھی فعلُ القوة الھاضمة والثانیة ھی فعلُ القوةِ الغاذیةِ

ترجمہ اور قوتِ غاذیہ غذا کو کھینچتی ہے اور اس کو روکتی ہے اور اس کو ہضم کرتی ہے اور اس کی تلچھٹ کو دفع کرتی ہے پس قوتِ غاذیہ کیلئے چار خادم ہیں، کھینچنے والی قوت، روکنے والی، ہضم کرنے والی، اور تلچھٹ کو دفع کرنے والی۔ یہ بات بعید نہیں ہے کہ غاذیہ اور ہاضمہ (دونوں) ایک ہی ہوں، اور اکثر اطباء جیسے جالینوس اور ابو سہیل مسیحی اور صاحب کامل وغیرہ اطباء متاخرین نے ان دونوں کے درمیان فرق نہیں کیا ہے اور فرق کے بارے میں جو بات کہی گئی وہ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ قوتِ ہاضمہ کا فعل شروع ہوتا ہے جاذبہ کے فعل کے ختم ہونے اور ماسکہ کے فعل کے شروع ہونے کے وقت، پس جب کسی عضو کی جذب کرنے والی قوت کچھ خون کو جذب کرتی ہے اور اس عضو کی روکنے والی قوت اس کو روکتی ہے تو خون کی ایک صورت نوعیہ ہوتی ہے پس جب وہ (خون) تبدیل ہو کر عضو کے مشابہ ہو جاتا ہے تو وہ صورت (دمویہ) باطل ہو جاتی ہے اور دوسری صورت (عضویہ) پیدا ہو جاتی ہے پس یہ صورت عضویہ کا پیدا ہونا اور خون کی صورت کا فاسد ہو جانا ہوتا ہے اور یہ کون و فساد بیشک اس طور پر حاصل ہوتے ہیں کہ اس مقام پر پکانے کی وجہ سے وہ بات پیدا ہوتی ہے کہ جسکی وجہ سے خون کی صورت کے مادہ کی استعداد کم ہونی شروع ہو جاتی ہے اور صورتِ عضویہ کے مادہ کی استعداد بڑھنی شروع ہو جاتی ہے اور پہلی مسلسل کم ہوتی رہتی ہے اور دوسری زیادہ ہوتی رہتی ہے یہاں تک کہ مادہ اس حیثیت تک پہنچ جاتا ہے کہ پہلی صورت اور وہ خون والی ہے اس (مادہ) سے باطل ہو جاتی ہے پس دوسری صورت اور وہ عضو والی ہے پیدا ہو جاتی ہے پس اس جگہ دو حالتیں ہیں ایک ان میں سے دوسری پر مقدم ہے پس پہلی حالت یہ تو قوت ہاضمہ کا فعل ہے اور دوسری (حالت) یہ قوت غاذیہ کا فعل ہے۔

تشریح والغاذیۃ تجذب الغذاء الخ نفس نباتیہ کی مخدومہ قوتوں کے بیان سے فارغ ہو کر خادمہ قوتوں کو بیان کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ قوتِ غاذیہ کا کام جو ماقبل میں بتایا گیا ہے کہ غذاؤں کو لیکر جسم کے اعضاء کے ہم شکل بنا دینا یہ کوئی آسان کام نہیں ہے بلکہ اس کیلئے قوت غاذیہ کو چار مراحل طے کرنے پڑتے ہیں اولاً تو قوت غاذیہ غذا کو کھینچ کر جسم کے اندر لاتی ہے ثانیاً اسکو ایک معتدبہ زمانہ تک معدہ وغیرہ میں روک کر رکھتی ہے تاکہ حرارت سے غذا پکنی شروع ہو جائے جب وہ پکنے لگتی ہے تو ثالثاً وہ اسکو ہضم کرتی ہے یعنی اسکی صورت میں تغیر پیدا کر کے اعضاء کے مشابہ بنانا شروع کرتی ہے جتنے اجزاء میں اعضاء بننے کی صلاحیت ہوتی ہے وہ تو اعضاء بنکر ان کے ساتھ لاحق ہو جاتے ہیں اور رابعاً جو اجزاء فاسد اور خراب ہوتے ہیں ان میں اعضاء بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی ان سے چونکہ علیحدگی اور خلاصی ضروری ہے اسلئے ان کو دفع کر کے باہر پھینک دیتی ہے اب ظاہر ہے کہ ان چار کاموں کو انجام دینے کیلئے اسکو چار خادموں کی ضرورت ہے اسلئے قوتِ غاذیہ کیلئے چار خادمہ قوتیں ہیں ۱۔ قوتِ جاذبہ جو غذا کو اندر کھینچتی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر انسان کو الٹا لٹکا دیا جائے اور اس حالت میں کچھ کھائے تو کھانا اوپر کو چڑھ کر معدہ میں پہنچے گا معلوم ہوا کہ جسم کے اندر قوتِ جاذبہ ہوتی ہے جو غذا کو اندر کھینچتی ہے خواہ انسان سیدھا ہو کر کھائے یا الٹا ہو کر بیٹھ کر یا لیٹ کر ورنہ تو کھانا طبعی طور پر اپنے ثقل کی وجہ سے نیچے کی طرف حرکت کا تقاضا کرتا ہے ۲۔ قوتِ ماسکہ جو غذا کو معتدبہ زمانہ تک معدہ وغیرہ میں روکتی ہے یہی وجہ ہے کہ رقیق غذا مثلاً پانی پیا جائے یا شربت وغیرہ پیتے ہی فوراً پیشاب یا پاخانہ کے راستہ سے بہہ کر نہیں نکلتا حالانکہ پتلی شئے کو ذرا سا راستہ بھی نکلنے کیلئے مل جائے وہ فوراً بہہ کر نکل جاتی ہے معلوم ہوا کہ جسم کے اندر قوت ماسکہ ہوتی ہے جو غذا کو روک لیتی ہے ۳۔ قوتِ ہاضمہ جو غذا کو ہضم کرتی اور اس میں تغیر پیدا کرتی ہے اور خون وغیرہ میں تبدیل کر دیتی ہے ہضم کی تحقیق و تفصیل ص۵۸۹ پر آرہی ہے ۴۔ قوتِ دافعہ جو فضلات کو دفع کرتی ہے جو بول و براز وغیرہ کی صورت میں خارج ہو جاتے ہیں یہی وجہ ہے کہ بول و براز کے تقاضہ کے وقت انسان بے اختیار ہو جاتا ہے معلوم ہوا کہ ایک قوتِ دافعہ بھی ہوتی ہے۔

تدفع ثفلہ۔ ثُفل بضم الثاء وسکون الفاء بمعنی تلچھٹ یعنی وہ گاد جو نیچے بیٹھ جاتی ہے جس کو فضلہ بھی کہتے ہیں۔

فلھا خوادم اربع ۔ قوت غاذیہ کے چار خادم ہیں ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ شخص کا بقاء اور کمال دو قوتوں سے ہوتا ہے غاذیہ اور نامیہ سے پس یہ دونوں قوتیں مقصود بالذات ہوتی ہیں اور یہ مذکورہ چاروں قوتیں ان دونوں کی خادم ہیں مگر فلھما کے بجائے فلھا کہا گیا اس لئے کہ یہ بلاواسطہ جو خادم ہیں غاذیہ ہی کی ہیں نامیہ کی تو بالواسطہ خدمت کرتی ہیں کیونکہ غاذیہ خود نامیہ کی خادم ہے نامیہ کو نشو ونما کا کام کرنے کیلئے غاذیہ سے خدمت لینی پڑتی ہے تو یہ چاروں قوتیں خادم ہوئیں غاذیہ کی اور غاذیہ خادم ہے نامیہ کی پس یہ چاروں بھی بالواسطہ خادم ہوئیں نامیہ کی لان خادمَ الخادمِ خادمٌ اور چونکہ تولید و تصویر کی تکمیل بھی ان افعال اربعہ (جذب امساک ہضم دفع) سے ہوتی ہے اس لئے ان چاروں قوتوں کو بھی چاروں قوتوں کیلئے خوادم کہہ دیا گیا ہے پس غاذیہ نامیہ مولدہ مصورہ مخدومہ ہیں اور جاذبہ ماسکہ ہاضمہ دافعہ انکی خوادم ہیں

لایبعد ان تتحد الغاذیۃ والھاضمۃ ۔ ماتن نے غاذیہ کو مخدوم اور ہاضمہ کو اس کے خوادم میں سے ایک خادم بتایا ہے جس سے ان دونوں قوتوں میں مغایرت معلوم ہوتی ہے مگر شارح یہ فرماتے ہیں کہ یہ بات عقل سے کوئی بعید نہیں ہے کہ قوت غاذیہ اور قوت ہاضمہ دونوں متحد ہی ہوں اس لئے کہ دونوں کا عمل ایک دوسرے کے مشابہ ہے قوت غاذیہ بھی غذا کو جسم کے اعضاء کے ہم شکل بناتی ہے اور ہاضمہ بھی غذا کی صورت میں تغیر کر کے اس کو عضو کے ہم شکل بناتی ہے لہذا ان دونوں میں کوئی مغایرت نہیں ہے جو غاذیہ ہے وہی ہاضمہ ہے پس اس صورت میں غاذیہ کے خوادم صرف تین ہوں گے جاذبہ، ماسکہ، دافعہ ۔ اور فرماتے ہیں کہ حکیم جالینوس، ابو سہیل مسیحی اور صاحب کامل اور ان کے علاوہ اطباء متاخرین ان دونوں قوتوں میں اتحاد ہی کے قائل ہیں حکیم جالینوس نے رالبعۃ المنافع میں فرمایا ہے کہ معدہ کے اندر ایک قوت ہوتی ہے جس سے وہ غذا کو جذب کرتا ہے اور ایک دوسری قوت ہوتی ہے جس سے وہ غذا کو روکتا ہے اور ایک تیسری قوت ہوتی ہے جس سے فضلات کو دفع کرتا ہے اور ایک اور قوت ہے جو ان تینوں سے مقدم ہے جس کو مغیّرہ کہا جاتا ہے اسی قوت کی وجہ سے معدہ ان تین قوتوں کا محتاج ہوتا ہے " اس کلام میں حکیم جالینوس نے مغیّرہ یعنی غاذیہ کو مخدوم اور جاذبہ ماسکہ دافعہ کو خادم بتایا ہے اور ہاضمہ کا کوئی ذکر نہیں کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک غاذیہ اور ہاضمہ دونوں ایک ہی ہیں ۔ اور ابو سہیل مسیحی نے اپنی ایک کتاب میں لکھا ہے کہ طبعی قوتیں تین ہیں غاذیہ، منمیہ، مولدہ اور غاذیہ چار قوتوں کا نام ہے جاذبہ ماسکہ ہاضمہ دافعہ ان کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ غاذیہ اور ہاضمہ میں کوئی مغایرت نہیں ہے بلکہ غاذیہ باقی تین قوتوں کے بھی مغایر نہیں ہے،

کجالینوس ۔ حکیم جالینوس ان آٹھ اطباء میں سے ایک ہے جو رؤس الاطباء اور ان کے مرجع و ماویٰ کہلاتے ہیں اطباء کبار کا اختتام حکیم جالینوس پر ہوتا ہے ۔ یہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دو سو برس بعد پیدا ہوئے روم اور مصر میں علم حکمت حاصل کیا اور اپنے تمام ہمعصروں پر سبقت لیگئے ۔ انھوں نے علم طب میں چارسو کتابیں تصنیف کی ہیں ان کے بارے میں سنا گیا ہے کہ اخیر عمر میں شدید مرض اسہال لاحق ہوا اور عرصہ دراز تک اس مرض میں مبتلا رہے اس کا علاج کرنے میں بڑی جدوجہد کی جس قدر علاج کرتے تھے اسی قدر مرض زیادہ ہوتا جاتا تھا لوگ طعن و تشنیع کرتے تھے کہ امراض کے علاج میں کمال مہارت کے باوجود اپنے اس مرض کے علاج میں عاجز ہو رہے ہیں آخر کار لوگوں کے طعن و تشنیع سے تنگ آکر ان لوگوں کو بلایا اور فرمایا ایک گھڑا لاؤ اور پانی سے بھر دو لوگوں نے گھڑا لاکر پانی سے بھر دیا حکیم جالینوس نے

تھوڑی سی کوئی دوا اس پانی میں ڈالدی اور فرمایا کہ اس گھڑے کو پھوڑ دو گھڑا پھوڑا گیا تو پانی برف کی طرح جما ہوا تھا فرمایا کہ میں یہ دوا بھی کثیر مقدار میں استعمال کر چکا ہوں مگر اس سے بھی کوئی فائدہ نہیں ہو رہا ہے (عین القضاۃ و عقل و شعور)

وابی سھیل المسیحی۔ یہ ایک فلسفی تھے ان پر علم طب کا غلبہ تھا علم طب میں ان کی بہت سی مفید تصانیف ہیں یہ مذہب کے اعتبار سے نصرانی تھے (عین القضاۃ)

وصاحب الکامل۔ علاؤالدین علی بن عباس الاہوازی ہیں جن کی وفات ۳۸۴ھ میں ہوئی مشہور طبیب ہیں انھوں نے ابوماہر موسیٰ بن سیار وغیرہ سے علم حاصل کیا اور شاہ عضد الدولہ فنا خسرو ابن رکن الدولہ ابو علی حسن بن بویہ دیلمی کیلئے اَدویۂ مُفرَدہ کے ذریعہ مُداواۃ امراض میں ایک کتاب لکھی، علم طب میں ان کی کتاب کامل الصناعۃ الطبیہ دو ضخیم جلدوں میں ہے (ظفر المحصلین باحوال المصنفین ص۲۷۵)

وغایۃ ماقیل فی الفرق الخ جن لوگوں نے قوتِ غاذیہ اور ہاضمہ میں فرق کیا ہے ان کی دلیل بیان کرتے ہیں امام رازی نے شرح قانون میں ذکر فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قوت ہاضمہ کا فعل اس وقت شروع ہوتا ہے جب قوتِ جاذبہ کا فعل ختم ہو کر قوتِ ماسکہ کا عمل شروع ہو جاتا ہے چنانچہ اعضاء کی رگوں میں جو خون ہوتا ہے جب کسی عضو کی قوت جاذبہ خون کو کھینچتی ہے اور قوتِ ماسکہ اس کو روکتی ہے تو اس وقت تک تو خون کی صورت نوعیہ خون ہی کی شکل میں ہوتی ہے قوتِ ماسکہ کے خون کو روکنے کے زمانہ ہی میں حرارت کی وجہ سے خون رگوں میں پکنا شروع ہوتا ہے جس سے اس کی صورت میں تغیر آنا رہتا ہے کہ صورتِ دَمَویّہ رفتہ رفتہ کم ہونی شروع ہو جاتی ہے اور صورت عضویہ زیادہ ہونی شروع ہو جاتی ہے اس طرح ہوتے ہوتے آخرکار صورتِ دَمَویّہ بالکل فاسد اور ختم ہو کر صورتِ عضویہ پیدا ہو جاتی ہے اور وہ خون عضو میں تبدیل ہو جاتا ہے تو یہ علیحدہ علیحدہ جو دو حالتیں ہیں ایک تو صورت دَمَویّہ کے مادہ کی استعداد کا کم ہونا اور دوسری صورتِ عضویہ کے مادّہ کی استعداد کا زیادہ ہونا ان دونوں حالتوں کیلئے علیحدہ علیحدہ دو قوتوں کا ہونا ضروری ہے پہلی حالت کیلئے قوتِ ہاضمہ اور دوسری حالت کیلئے قوت غاذیہ ہے پس قوت ہاضمہ کا کام تو صورتِ دَمَویّہ کو کم کرنا ہوا اور قوتِ غاذیہ کا کام صورت عضویہ کو زیادہ کرنا ہوا ان دونوں کے عمل کے مغایر ہونے کی وجہ سے یہ دونوں قوتیں بھی ایک دوسرے کے مغایر ہیں۔

وأُورِدَ علیہ انہ لِمَ لا یجوزُ ان یکونَ حُصولُ الحالتَین بقوۃٍ واحدۃٍ فانہ لو اُعتبِرَ لِعدِّ مِثلِ ھذہ الحالاتِ واستدعَت کلُّ واحدۃٍ منھا قوۃً علیٰ حِدۃٍ لَصارتِ القُویٰ اکثرَ منَ المذکورۃِ فانَّ للغذاءِ تغیراتٍ کثیرۃً بحسبِ مَراتبِ الھُضُومِ لبعضِھا تَغیُّرٌ فی الکیفِ فقط ولبعضِھا تغیُّرٌ فی الصورۃِ النوعیۃِ ایضاً ولمّا جازَ ان تکونَ تلکَ التغیراتُ الکثیرۃُ بقوۃٍ واحدۃٍ ھی الھاضمۃُ فلیجُز ان یکونَ التغیُّرُ الی الصورۃِ العضویۃِ ایضاً بتلکَ القوۃِ بعینِھا فتکونُ ھی مُبطِلۃً للصورۃِ الدَّمَویۃِ ومُحَصِّلۃً للصورۃِ العضویۃِ کما کانتْ مُبطِلۃً للصورۃِ الغذائیۃِ ومُحَصِّلۃً للصورۃِ الدمویۃِ والنامیۃُ تقِفُ مِنَ الفعلِ اوّلاً حین کمالِ النشوءِ وتبقی الغاذیۃُ تفعلُ الی ان تعجزَ فیعرضُ الموتُ وقیل ھذا دلیلٌ علیٰ التغایرِ بین القوتین ویحتملُ ان یکونَ

قوةٌ واحدةٌ يختلفُ احوالُها بالقوة والضُعف فتحصّل بُرُهَةً من الغذاءِ مايزيدُ على قدرِ المتحلِّلِ وذٰلك في سنِّ النمّو اعني الى قريبٍ من الثلٰثين ثم يتطرّقُ اليها شئ من الضُعفِ فتحصّل منه ما يُساويه وذٰلك في سنِّ الوُقوف الى قريبٍ من الاربعين ثم يتزايدُ ضعفُها فلا تقوىٰ على تحصيل ما يساوي المتحلِّلَ وذٰلك في سنِّ الانحطاطِ الخفيِّ الذي لا يتبيَّنُ اعني الى قريبٍ من الستّين وفي سنِّ الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعدَه الى اٰخر العمرِ

ترجمہ اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ کیوں نہیں جائز ہے کہ دونوں، حالتوں کا حاصل ہونا ایک ہی قوت سے ہو جائے اس لئے اگر ان جیسی حالات کے متعدد ہونے کا اعتبار کیا گیا اور ان میں سے ہر حالت علیحدہ علیحدہ قوت کا تقاضا کرے گی تو قوتیں تو مذکورہ (قوتوں) سے زیادہ ہو جائیں گی اس لئے کہ غذا کیلئے ہضوم کے مرتبوں کے لحاظ سے بہت سے تغیرات ہوتے ہیں ان میں سے بعض تغیر صرف کیفیت میں اور بعض صورتِ نوعیہ میں بھی ہوتے ہیں اور جب ان بہت سے تغیرات کا ایک ہی قوت سے جو کہ وہ ہاضمہ ہے ہونا جائز ہے تو یہ بھی جائز ہونا چاہئے کہ صورتِ عضویہ کی طرف تغیر بھی بعینہ اسی قوت سے ہو جائے پس یہی (قوت) صورتِ دَمَوِیّہ کو باطل کرنے والی اور (یہی) صورتِ عضویہ کو حاصل کرنے والی ہوگی جیسا کہ یہی صورتِ غذائیہ کو باطل کرنے والی اور (یہی) صورتِ عضویہ کو حاصل کرنے والی تھی اور قوتِ نامیہ عمل کرنے سے پہلے ہی رک جاتی ہے بڑھوتری کے مکمل ہو جانے کے وقت اور قوت غاذیہ عمل کرتی ہوئی باقی رہتی ہے یہاں تک کہ وہ عاجز ہو جاتی ہے پس موت لاحق ہو جاتی ہے کہا گیا کہ یہ دونوں قوتوں (نامیہ اور غاذیہ) کے درمیان مغایرت پر دلیل ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہاں ایک ہی قوت ہو جس کے احوال قوت اور ضعف کی وجہ سے مختلف ہوں پس یہ غذا کا حصہ اتنا حاصل کرتی ہے جو تحلیل ہونے والی چیز کی مقدار سے زیادہ ہوتا ہے اور یہ بڑھنے کی عمر میں ہوتا ہے یعنی تیس ۳۰ سال کے قریب تک پھر اس قوت کی طرف کچھ ضعف راستہ پکڑ لیتا ہے پس وہ اس (غذا) میں سے اتنا ہی حاصل کر پاتی ہے جو اس (گھلنے والی شئے) کے برابر ہوتا ہے اور یہ (بڑھوتری) کے ٹھہر جانے کی عمر میں ہوتا ہے چالیس ۴۰ سال کے قریب تک پھر اس (قوت) کی کمزوری زیادہ ہوتی چلی جاتی ہے پس وہ گھٹنے والی شے کے برابر بھی حاصل کرنے پر قادر نہیں ہوتی اور یہ پوشیدہ طور پر گھٹنے کی عمر میں ہوتا ہے جو ظاہر نہیں ہوتا یعنی ساٹھ سال کے قریب تک اور ظاہر طور پر گھٹنے کی عمر میں جو کہ اس کے بعد عمر کے اخیر تک ہے۔

تشریح وارد علیہ الخ۔ قوتِ ہاضمہ اور غاذیہ میں مُغایرت کی دلیل پر اعتراض کرتے ہیں کہ اگر آپ ان معمولی معمولی حالتوں کا علیحدہ علیحدہ اعتبار کریں گے اور ہر ہر حالت کیلئے ایک ایک قوت کا ہونا ضروری قرار دیں گے تو پھر تو قوتوں کی تعداد بہت زیادہ ہو جائے گی کیونکہ غذا کے اندر اس طرح کے حالات اور تغیرات تو بہت سے پائے جاتے ہیں چنانچہ آپ اگر غذا کے ہضم کے مراتب کو دیکھیں تو ان میں بہت سے تغیرات ہوتے ہیں کیونکہ غذا جسم کے اندر مختلف مقامات میں جا کر کئی مرتبہ ہضم ہوتی ہے بعض مرتبہ صرف کیفیت بدلتی ہے اور بعض مرتبہ میں

صورت نوعیہ بھی بدل جاتی ہے اور ان تمام تغیرات کیلئے آپ نے صرف ایک قوتِ ہاضمہ کا اعتبار کیا ہے تو جب ایک قوت سے یہ تغیرات کثیرہ صادر ہو سکتے ہیں تو مذکورہ دونوں حالتوں کا صدور ایک ہی قوت سے کیوں نہیں ہو سکتا پس ہم یہ کہیں گے کہ ایک ہی قوت صورتِ دمویہ کو باطل کرنے والی بھی ہے اور وہی صورت عضویہ کو پیدا کرنے والی بھی ہے کیونکہ جب غذا سے خون بنا تھا تو صورت غذائیہ کو باطل کرنا اور صورت دمویہ کو باطل کرنا یہ بھی تو دو علیحدہ علیحدہ کام ہیں ان دونوں کاموں کے لئے آپ نے علیحدہ علیحدہ دو قوتوں کا اعتبار نہیں کیا بلکہ ایک ہی قوت نے یعنی ہاضمہ نے صورت غذائیہ کو باطل کر کے صورت دمویہ کو پیدا کر دیا پس اسی طرح یہ ایک ہی قوت صورتِ دمویہ کو باطل کر کے صورت عضویہ پیدا کر دے گی اس لئے یہ دو متغایر قوتیں نہیں ہوں گی۔

بحسب مراتبِ الهضوم ۔ غذا کے ہضم ہونے کے چار مراتب ہیں جن کی تفصیل یہ ہے کہ جب معدہ کی قوتِ جاذبہ غذا کو کھینچ کر معدہ میں پہنچاتی ہے تو وہاں غذا کا پہلی مرتبہ ہضم ہوتا ہے کہ معدہ میں پہنچکر غذا کی کیفیت بدل جاتی ہے چبایا ہوا اور کھایا ہوا کھانا رنگت اور چکنا ہٹ میں جو کے آٹے کے مشابہ ہو جاتا ہے اس کو یونانی زبان میں کیلوس کہتے ہیں پھر دوسری مرتبہ جگر میں ہضم ہوتا ہے کہ معدہ میں ہضم کی تکمیل کے بعد جو اجزاء لطیفہ ہوتے ہیں وہ باریک باریک رگوں کے راستہ سے جگر میں پہنچ جاتے ہیں اور اجزائے کثیفہ جو فضلہ ہوتے ہیں آنتوں میں پہنچ جاتے ہیں اجزاء لطیفہ جگر میں پہنچنے کے بعد اخلاطِ اربعہ (بلغم ۔ دَم ۔ صفراء ۔ سوداء) میں تبدیل ہو جاتے ہیں کہ صورتِ غذائیہ زائل ہو کر اخلاطِ اربعہ کی صورت پیدا ہو جاتی ہے یونانی زبان میں اس کو کیموس کہتے ہیں پھر تیسری مرتبہ رگوں میں ہضم ہوتا ہے کہ اخلاطِ اربعہ میں سے خون ممتاز ہو کر جگر سے جدا ہو کر رگوں میں پہنچ جاتا ہے اور سوداء طحال یعنی تلی میں اور صفراء مرارہ یعنی پتے میں اور بلغم سینے میں پہنچ جاتا ہے ۔ رگوں میں جا کر خون کا ہضم ہوتا ہے جس سے اس کی کیفیت میں تبدیلی واقع ہوتی ہے کہ اس میں اعضاء بننے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے پھر چوتھی مرتبہ اعضاء میں ہضم ہوتا ہے کہ اس کی صورت اعضاء کی صورتوں میں تبدیل ہو جاتی ہے تفصیل مذکور سے ظاہر ہے کہ ان مراتبِ اربعہ میں سے مرتبۂ اولیٰ اور ثالثہ میں تغیّر فی الکیف اور ثانیہ اور رابعہ میں تغیّر فی الصورة النوعیہ ہوتا ہے تو دیکھئے غذا کا چار مرتبہ ہضم ہو رہا ہے اور ہر مرتبہ ایک حالت زائل ہو کر دوسری حالت پیدا ہو رہی ہے لہذا آٹھ حالات ہو گئیں ہر ہر حالت کیلئے ایک ایک قوت کی اگر ضرورت ہو تو آٹھ قوتیں ہونی چاہئیں ۔ حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا کہ ان معمولی معمولی حالات کا علیحدہ علیحدہ کوئی اعتبار نہیں ہے ایک ہی قوت سے یہ سب امور صادر ہو سکتے ہیں

والنامية تقفُ من الفعلِ اولاً الخ ایک اعتراضِ مقدر کا جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ قوتِ نامیہ اور غاذیہ کا مغایر ہونا کوئی ضروری نہیں ۔ ہو سکتا ہے کہ یہ دونوں متحد ہوں غذا کو لیکر اعضاء کے ہم شکل بنانا اور نشو و نما کرنا یہ دونوں کام قوت غاذیہ ہی کرتی ہو ۔ مصنف عبارت ہذا سے اس کا جواب دیتے ہیں اور گویا ان دونوں کے درمیان مغایرت کی دلیل بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر نشو و نما قوتِ غاذیہ کا عمل ہوتا تو قوتِ غاذیہ تو اخیر عمر تک باقی رہتی ہے کیونکہ جسم خواہ انسانی ہو یا نباتی یا حیوانی اخیر عمر تک غذا کھاتا اور لیتا رہتا ہے لہذا نشو و نما بھی اخیر عمر تک ہوتا رہنا چاہئے تھا اور جسم کا طول و عرض بڑھاپے کی عمر میں بہت زیادہ ہو جانا چاہئے تھا حالانکہ ایک حد پر جا کر طول و عرض

ٹھہرجاتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نشو و نما قوتِ غاذیہ کا کام نہیں ہے اس کیلئے علیحدہ قوت نامیہ ہے اور قوت نامیہ کا عمل نشو و نما کے مکمل ہونے کے بعد ختم ہو جاتا ہے اور قوت غاذیہ کا عمل اخیر عمر تک باقی رہتا ہے۔

قوتِ نامیہ کا عمل جو ایک حد پر پہنچکر ختم ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ ابتدا میں رطوبت زیادہ ہوتی ہے اور اعضاء نرم ہوتے ہیں مسامات کھلے ہوئے ہوتے ہیں تو ان میں غذاء کے اجزاء آسانی سے داخل ہوتے رہتے ہیں اور نشو و نما ہوتا رہتا ہے اور رفتہ رفتہ رطوبت خشک ہوتی جاتی ہے اعضاء سخت ہو جاتے ہیں مسامات بند ہو جاتے ہیں تو غذاء کا ان میں داخل ہونا دشوار ہو جاتا ہے اس لئے قوت نامیہ اپنے عمل سے عاجز ہو جاتی ہے اور نشو و نما بند ہو جاتا ہے۔

الیٰ ان تعجز فیعرض الموت۔ یعنی قوتِ غاذیہ اخیر تک باقی رہتی ہے اور اپنا عمل کرتی رہتی ہے یہاں تک کہ جب وہ بھی بدل ما یتحلل پیدا کرنے سے عاجز ہو جاتی ہے تو موت لاحق ہو جاتی ہے۔

قیل ھذا دلیل علی التغایر الخ یعنی قوت نامیہ کا فانی ہونا اور غاذیہ کا باقی رہنا یہ دونوں میں تغایر کی دلیل ہے اس لئے کہ فانی اور باقی میں مغایرت ہوتی ہے۔

ویحتمل ان یکون ھناک قوۃ واحدۃ الخ مغایرت کی دلیل پر اعتراض کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ غاذیہ اور نامیہ دونوں ایک ہی قوت ہیں تغذیہ اور تنمیہ دونوں کام قوت غاذیہ ہی کرتی ہے رہی یہ بات کہ نشو و نما اخیر تک کیوں نہیں ہوتا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ابتداء میں قوت غاذیہ قوی ہوتی ہے حرارتِ غریزیہ کی وجہ سے جتنی مقدار بدن کی گھلتی اور کم ہوتی ہے اس کا بدل اس سے زیادہ مقدار میں حاصل کرتی ہے اس لئے نشو و نما ہوتا رہتا ہے تقریباً تیس۳۰ سال کی عمر تک جس کو سنِ نمو کہتے ہیں ایسا ہی ہوتا رہتا ہے پھر قوتِ غاذیہ میں کچھ کمزوری آجاتی ہے جس کی وجہ سے وہ ما یتحلل کے مساوی بدل حاصل کرتی ہے جتنا حصہ بدن کا کم ہوتا رہتا ہے اتنا ہی بدل پیدا ہوتا رہتا ہے اس لئے نشو و نما بند ہو جاتا ہے یہ چالیس۴۰ سال کی عمر کے قریب تک ہوتا ہے جس کو سنِ وقوف کہتے ہیں پھر قوتِ غاذیہ کا ضعف بڑھتا چلا جاتا ہے اس لئے وہ ما یتحلل کے مساوی حاصل کرنے پر قادر نہیں رہتی چنانچہ اب جسم کے اندر انحطاط آنا شروع ہو جاتا ہے کہ بڑھاپے میں جسم سکڑ جاتا ہے لاغر اور کمزور ہو جاتا ہے اس عمر کو سنِ انحطاط کہتے ہیں انحطاط کے دو حصے ہوتے ہیں ایک انحطاطِ خفی یعنی جسم میں انحطاط تو پیدا ہوتا ہے مگر وہ مخفی رہتا ہے زیادہ ظاہر اور محسوس نہیں ہوتا یہ تو ساٹھ سال کے قریب تک ہوتا ہے اس کو سنِ کہولت (ادھیڑ عمر) بھی کہتے ہیں دوسرا انحطاطِ ظاہر جس کو سنِ شیخوخت کہتے ہیں یہ ساٹھ سال کے بعد سے لیکر اخیر عمر تک (۱۲۰ سال کے قریب تک) ہوتا ہے،

الیٰ قریب من الاربعین۔ بعض نے سنِ وقوف کی انتہاء ۳۵ سال بیان کی ہے دراصل اگر رطوبت غریزیہ مکمل ہوتی ہے اور قوائے بدنیہ شدید اور مضبوط ہوتی ہیں تو سنِ وقوف کا منتہیٰ چالیس سال اور اگر رطوبت غریزیہ مکمل نہیں ہوتی اور قوائے بدنیہ ضعیف ہوتے ہیں تو اس کا منتہیٰ ۳۵ سال ہے۔

فصل فی الحیوان وھو مختص بالنفس الحیوانیۃ وھی کمالٌ اوّلٌ لجسم طبعی آلی من جھۃ ما تدرک الجزئیات الجسمانیۃ وتتحرک بالارادۃ اقول ھھنا بحث لان ان اراد الآلی

من جهةِ هٰذين الأمرَين فقط على ما مرّ في النباتِ فلا يصدقُ التعريفُ على النفسِ الحيوانيةِ لا فهما آليةٌ من جهة الافعالِ النباتيةِ ايضًا وان أراد الآلي من جهتهما مطلقًا فينتقضُ التعريفُ بالنفسِ الناطقةِ فالمناسبُ ان يُقال من جهةِ ما يفعلُ الافعالَ النباتيةَ ويُدرِكُ الجزئياتِ الجسمانيةَ ويتحركُ بالارادةِ فقط اللّٰهُمّ الّا ان يُقال انه ذهبَ الى ما زعمهُ بعضهم من أنّ بدنَ الحيوانِ يشتملُ على صورةٍ معدنيةٍ لحفظِ التركيبِ وعلى نفسٍ نباتيةٍ للتغذيةِ والتنميةِ والتوليدِ وعلى نفسٍ حيوانيةٍ للاحساسِ والحركةِ الارادية ولايَرِدُ مثل هٰذا على تعريف النفس النباتية لانها وان صَدَرَ عنها أثرُ الصورةِ المعدنيةِ وهو حفظُ التركيب لكنها ليست آليةً من جهته

ترجمہ یہ فصل حیوان کے بیان میں ہے اور وہ (حیوان) نفسِ حیوانیہ کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ (نفسِ حیوانیہ) جسمِ طبعی کا کمالِ اول ہے جو آلہ والا ہے اس اعتبار سے کہ وہ جزئیاتِ جسمانیہ کا ادراک کرتا ہے اور بالارادہ حرکت کرتا ہے میں کہتا ہوں اس مقام پر بحث ہے اس لئے کہ اگر آلہ والا ہونا فقط ان دونوں چیزوں کے اعتبار سے مراد لیا ہے اس بنا پر جو نبات میں گذر چکی ہے پس یہ تعریف نفسِ حیوانیہ پر صادق نہیں ہوگی اس لئے کہ نفسِ حیوانیہ افعالِ نباتیہ کے اعتبار سے بھی آلہ والا ہوتا ہے اور اگر آلہ والا ہونا ان دونوں کی جہت سے مطلق طور پر مراد لیا جائے تو تعریف نفسِ ناطقہ کے ساتھ ٹوٹ جائے گی پس مناسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے "اس جہت سے کہ وہ افعال نباتیہ کرتا ہے اور جزئیات جسمانیہ کا ادراک کرتا ہے اور بالارادہ حرکت کرتا ہے فقط" اے اللہ مگر یوں کہا جائے کہ مصنف اس طرف گئے ہیں جس کا بعض لوگوں نے گمان کیا ہے یعنی یہ کہ حیوان کا بدن ترکیب کی حفاظت کے لئے تو معدنی صورت پر مشتمل ہوتا ہے اور غذا حاصل کرنے اور بڑھنے کیلئے نفس نباتی پر اور احساس اور حرکت ارادیہ کیلئے نفس حیوانی پر (مشتمل ہوتا ہے) اور اس طرح کا اعتراض نفس نباتیہ کی تعریف پر وارد نہیں ہوگا اس لئے کہ اس سے اگرچہ معدنی صورت کا اثر "اور وہ ترکیب کی حفاظت ہے" بھی صادر ہوتا ہے لیکن وہ اس کے اعتبار سے آلہ والا نہیں ہے۔

تشریح فصل فی الحیوان وھو مختص بالنفس الحیوانیۃ نبات سے فارغ ہونے کے بعد حیوان کو بیان کرتے ہیں حیوان کی ایک تعریف تو پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ حیوان وہ مرکب تام ہے جس کیلئے نشو ونما کے ساتھ ساتھ حس وارادہ بھی متحقق ہو۔ ایک دوسری تعریف ماتن نے یہاں فرمائی ہے کہ حیوان وہ ہے جو نفس حیوانیہ کے ساتھ خاص ہوتا ہے۔

وھی کمال اول لجسم طبعی۔ نفس حیوانیہ کی تعریف کرتے ہیں کہ نفس حیوانیہ جسم طبعی کا کمال اولی ہے جو دو اعتبار سے آلہ والا ہوتا ہے ایک تو جزئیاتِ جسمانیہ کا ادراک کرنے کے اعتبار سے اور دوسرے حرکت بالارادہ کرنے کے اعتبار سے۔ جزئیات کے ساتھ جسمانیہ کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ نفس حیوانیہ میں جزئیات مجردہ کے ادراک کرنے کا

آلہ نہیں ہوتا، جزئیات مجردہ کا ادراک تو نفس ناطقہ ہی کرتا ہے جو کہ انسان کے اندر موجود ہوتا ہے

اقول ھٰھنا بحث الخ نفس حیوانیہ کی تعریف مذکور پر اعتراض کرتے ہیں کہ نفس حیوانیہ کی تعریف میں ادراک جزئیات جسمانیہ اور حرکت بالارادہ ان دو اعتبار سے جو اس کو مُدرِک بتایا گیا ہے ماتن نے اس کے بعد فقط کی قید نہیں لگائی اب سوال یہ ہے کہ یہاں فقط کی قید معتبر ہے یا نہیں؟ اگر معتبر ہے جس طرح نبات میں فقط کی قید معتبر مانی گئی تو یہ تعریف جامع نہیں کیونکہ نفس حیوانیہ فقط دو ہی اعتبار سے آلہ والا نہیں ہوتا بلکہ افعال نباتیہ (تغذیہ، تنمیہ، تولید) کے اعتبار سے بھی آلہ والا ہوتا ہے یعنی نفس حیوانیہ پانچ اعتبار سے آلہ والا ہوتا ہے پس یہ تعریف جامع تو کیا ہوتی نفس حیوانیہ کے کسی فرد پر بھی صادق نہیں ہے اور اگر فقط کی قید معتبر نہیں ہے بلکہ مطلقاً ان دو اعتبار سے آلہ والا ہونا مراد ہے خواہ دوسرے کسی اعتبار سے آلہ والا ہو یا نہ ہو تو تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ نفس ناطقہ (نفس انسانیہ) پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ مطلقاً ان دونوں اعتبار سے آلہ والا تو نفس ناطقہ بھی ہوتا ہے۔

فالمناسب ان یقال الخ۔ شارح تعریف کو صحیح کرنے کے لئے دو قیدوں کا اضافہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے مِن جھۃِ مایفعلُ الافعالَ النباتیۃَ ویُدرِکُ الجزئیاتِ الجسمانیۃَ ویتحرکُ بالارادۃ فقط۔ کہ نفس حیوانیہ مذکورہ تین افعال نباتیہ اور ادراک جزئیات جسمانیہ اور حرکت ارادیہ فقط ان پانچ افعال کے اعتبار سے آلہ والا ہوتا ہے اب قید اول کی وجہ سے تعریف جامع اور قید ثانی یعنی فقط کی وجہ سے مانع ہوگئی کیونکہ نفس ناطقہ مزید دو اعتبار سے اور آلہ والا ہوتا ہے ایک ادراک کلیات دوسرے نظر وفکر۔

اللّٰھم الا ان یقال الخ۔ فقط کی قید کا اعتبار کرنے کی صورت میں جو جامعیت پر اعتراض تھا شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ مصنف کا مذہب غالباً ان حضرات کے موافق ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حیوان دراصل صورت معدنیہ اور نفس نباتیہ اور نفس حیوانیہ تینوں پر مشتمل ہوتا ہے عــه صورت معدنیہ کی وجہ سے تو ترکیب کی حفاظت ہوتی ہے اور نفس نباتیہ کی وجہ سے افعال ثلٰثہ تغذیہ تنمیہ تولید صادر ہوتے ہیں اور نفس حیوانیہ کی وجہ سے ادراک جزئیات اور حرکت ارادیہ صادر ہوتی ہیں اس صورت میں ظاہر ہے کہ نفس حیوانیہ فقط دو فعلوں کی جہت ہی سے آلہ والا ہوتا ہے اور حیوان کے اندر جو افعال ثلٰثہ نباتیہ پائے جاتے ہیں وہ اس وجہ سے کہ حیوان نفس نباتیہ پر بھی مشتمل ہوتا ہے تو وہ نفس نباتیہ کے افعال ہیں نہ کہ نفس حیوانیہ کے پس نفس حیوانیہ کی تعریف اس کے افراد پر صادق آرہی ہے مگر چونکہ یہ مذہب محققین کے مذہب کے خلاف ہے اس لئے شارح نے **اللّٰھم الا ان یقال** کہکر اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ "اللّٰھم الا ان یقال" کی تشریح وتحقیق ص۱۸۲ پر گذر چکی ہے

ولا یرد مثل ھٰذا الخ ایک شبہ کو دور کرتے ہیں شبہ یہ ہوتا ہے کہ جس طرح کا اعتراض نفس حیوانیہ کی تعریف پر وارد ہوتا ہے اسی طرح کا اعتراض نفس نباتیہ پر بھی وارد ہونا چاہئے کیونکہ اس میں تین افعال کے بعد فقط کی قید کا اعتبار کیا گیا ہے حالانکہ نفس نباتیہ سے افعال ثلٰثہ کے علاوہ حفظ ترکیب کا فعل بھی صادر ہوتا ہے جو کہ صورت معدنیہ کا اثر ہوتا ہے پس نفس نباتیہ کی تعریف اس کے افراد پر صادق نہیں آرہی ہے شارح اس شبہ کو دفع کرتے ہیں کہ یہ اعتراض نفس نباتیہ

عــه۔ جیسا کہ آپ ص۵۷۶ پر پڑھ چکے ہیں کہ بعض حکماء کے نزدیک حیوان کے اندر نفس حیوانیہ کے ساتھ نفس نباتیہ بھی باقی رہتا ہے اور افعال نباتیہ اسی سے صادر ہوتے ہیں ۱۲

پر وارد نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ اگر چہ نفس نباتیہ سے حفظ ترکیب کا عمل صادر ہوتا ہے مگر وہ اس کے اعتبار سے آلہ والا نہیں ہوتا وہ عمل تو اس سے بلا واسطہ آلہ صادر ہوتا ہے اس کا آلہ والا ہونا تو فقط تین ہی اعتبار سے ہے۔

فلها باعتبار ما يختص بها من الآثار قوة مُدرِكة ومُحرِّكة أمّا المُدرِكة فهي إمّا في الظاهر أو في الباطن أمّا التي في الظاهر فهي خمسٌ والمراد أنّ المعلوم لنا من الحواس الظاهرة خمسٌ لا أنّ ممكن التحقق في نفس الامر او المتحقق فيها كذلك لجواز أن يتحقق في نفس الامر حاسة أخرى لبعض الحيوانات وإن لم نعلمها كما أنّ الأكمه لا يعلم قوة الابصار والعِنّين لا يعلم لذة الجماع السمعُ وهو قوة مُودَعة في العَصَبة المفروشة في مُقعَّر الصماخ التي فيها هواء مُحتقنٌ كالطبل فاذا وصل الهواءُ المتكيّف بكيفية الصوت لتموّج الحاصل من قرع او قلع عنيفين مع مُقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع الى تلك العصبة وقرعها ادركته القوة المودعة فيها وكذلك ان كان الهواءُ قريبًا منها وليس المرادُ بوصول الهواء الحامل للصوت الى السامعة أنّ هواءً واحدًا بعينه يتموّج ويتكيّف بالصوت ويوصله اليها بل أنّ ما يجاور ذلك الهواءَ المتكيف بالصوت يتموج ويتكيّف بالصوت ايضًا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعةُ حينئذٍ

ترجمہ پس نفس حیوانیہ کیلئے ان آثار کے اعتبار سے جو اس کیلئے خاص ہے ایک قوت مُدرکہ ہے اور ایک مُحرکہ ہے بہر حال مُدرکہ پس وہ یا تو ظاہر میں ہے یا باطن میں۔ بہر حال وہ جو ظاہر میں ہیں پس وہ پانچ ہیں اور مراد یہ ہے کہ حواس ظاہرہ میں سے ہم کو جو معلوم ہیں وہ پانچ ہیں نہ کہ جن کا نفس الامر میں متحقق ہونا ممکن ہے یا جو نفس الامر میں متحقق ہیں وہ ایسے ہیں (یعنی پانچ ہیں) اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ نفس الامر میں بعض حیوانوں کیلئے کوئی اور حاسہ متحقق ہو اگر چہ ہم اس کو نہ جانتے ہوں جیسا کہ مادر زاد نابینا دیکھنے کی قوت کو نہیں جانتا اور نامرد شخص جماع کی لذت کو نہیں جانتا (ان پانچ قوتوں میں سے ایک) سمع ہے اور یہ وہ قوت ہے جو اس پٹھے میں سپرد کیگئی ہے جو بچھا ہوا ہے کان کے اس سوراخ کی گہرائی میں جس میں ہوا رکی ہوئی ہے ڈھول کی طرح پس جب آواز کی صفت سے متصف ہونیوالی ہوا اپنے حرکت کرنے کی وجہ سے جو سخت کھٹکھٹانے یا اکھاڑنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے کھٹکھٹائی ہوئی شئے کے کھٹکھٹانے والی شئے کے اور اکھاڑی ہوئی شئے کے اکھاڑنے والی شئے کے برابر ہونے کے ساتھ۔ اس پٹھے تک پہنچتی ہے اور اس کو کھٹکھٹاتی ہے تو وہ قوت جو پٹھے میں رکھی ہوئی ہے اس (آواز) کا ادراک کر لیتی ہے اور ایسے ہی اگر ہوا پٹھے کے قریب ہوتی ہے اور آواز کو اٹھانے والی ہوا کے قوت سامعہ تک پہنچنے سے مراد یہ نہیں ہے کہ بعینہ ایک ہی ہوا متحرک اور متصف ہوتی ہے اور آواز کو اس (پٹھے) تک پہنچا دیتی ہے بلکہ (مراد یہ ہے) کہ وہ ہوا جو آواز کے ساتھ متصف ہوا کے متصل ہوتی ہے وہ بھی حرکت کرتی ہے اور آواز کے ساتھ متصف ہو جاتی ہے اور اسی طرح (سلسلہ چلتا رہتا ہے) یہاں تک کہ وہ ہوا متحرک اور

اور آواز کے ساتھ متصف ہو جاتی ہے جو کان کے سوراخ میں ٹھہری ہوئی ہوتی ہے پس آواز کا قوتِ سامعہ اس وقت ادراک کر لیتی ہے۔

تشریح فلما باعتبار ما یخصّھا الخ چونکہ نفسِ حیوانیہ کیلئے دو اثر مخصوص ہوتے ہیں ایک ادراک جزئیات جسمانیہ دوسرا حرکت ارادیہ اس لئے اس کے اندر دو قوتیں ہوتی ہیں ایک قوتِ مُدرکہ جو جزئیاتِ جسمانیہ کا ادراک کرنے والی ہے دوسری قوتِ مُحرّکہ جو حرکتِ ارادیہ کرانے والی ہے، قوت کو مُدرکہ مجازاً کہدیا گیا ہے ورنہ تو حکماء کے نزدیک مُدرک دراصل نفس ہوتا ہے اور قوت ادراک کیلئے وسیلہ ہوتی ہے تسمیۃ السبب باسم المُسبّب کے قبیل سے قوت کو مدرکہ کہہ دیا جاتا ہے۔

اما المدرکۃ فھی إمّا فی الظاھر الخ قوتِ مُدرکہ دو قسم پر ہے ظاہرہ اور باطنہ۔ ظاہرہ سے مراد دماغ سے باہر کی قوتیں اور باطنہ سے مراد دماغ کے اندر کی قوتیں ہیں جن کو حواس خمسہ ظاہرہ اور حواس خمسہ باطنہ کہا جاتا ہے حواس خمسہ ظاہرہ یہ ہیں۔ قوت سامعہ (سننے کی قوت) قوت باصرہ (دیکھنے کی قوت) قوت شامّہ (سونگھنے کی قوت) قوت ذائقہ (چکھنے کی قوت) قوت لامسہ (چھونے کی قوت)۔ اور حواس خمسہ باطنہ یہ ہیں۔ حسِّ مشترک، خیال، وہم۔ حافظہ۔ متصرفہ اس طرح یہ مُدرکہ قوتیں کل دس ہو جاتی ہیں۔

والمرادات المعلوم لنا الخ۔ مصنف کے کلام سے چونکہ یہ وہم ہو سکتا تھا کہ حواس ظاہرہ نفس الامر میں پانچ ہی میں منحصر ہیں حالانکہ نفس الامر میں اس انحصار پر کوئی دلیل قطعی موجود نہیں ہے اس لئے شارح اس وہم کو دور کرتے ہیں کہ مصنف کی مراد نفس الامر میں انحصار نہیں ہے کہ نفس الامر میں پانچ ہی قوتیں پائی جاتی ہیں یا پانچ ہی کا پایا جانا ممکن ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ ہماری معلومات کے اعتبار سے حواس ظاہرہ پانچ میں منحصر ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کسی حیوان کو حق سبحانہ وتعالیٰ نے کوئی چھٹا حاسہ بھی عطا فرمایا ہو مگر وہ ہماری معلومات اور تتبع وتلاش میں نہ آیا ہو کیونکہ عدمِ وجدان یا عدمِ علم عدمِ وجود کی دلیل نہیں ہے جیسا کہ بیچارہ مادرزاد اندھا دیکھنے کی قوت کو نہیں جانتا وہ تو یہ سمجھتا ہے کہ حواسِ ظاہرہ چار ہی ہیں۔ اسی طرح نامرد انسان جس میں عورتوں کی خواہش نہیں ہوتی اور جماع پر قادر ہی نہیں ہوتا وہ بیچارہ جماع کی لذت اور چاشنی کو نہیں جانتا حالانکہ یہ دونوں چیزیں نفس الامر میں موجود ہیں۔

العِنّین۔ بروزن سِکّین بمعنی وہ مرد جو عورتوں کی خواہش نہ رکھتا ہو اور وہ عورت جو مردوں کی خواہش نہ رکھتی ہو

اَلسَّمْعُ وھو قوۃ مُوْدَعَۃٌ۔ حواس خمسہ ظاہرہ کو بیان کرتے ہیں مصنف نے ان میں سے سمع کو مقدم کیا ہے اس لئے کہ اس کا ادراک تمام جہات کو شامل ہے کہ قوتِ سامعہ تمام جہات سے آوازوں کا ادراک کرتی ہے بخلاف بصر کے کہ وہ جہت مقابلہ (سامنے کی جہت) ہی سے ادراک کرتی ہے قرآن پاک میں بھی سمع کو بصر پر مقدم کیا گیا ہے ارشاد باری ہے إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (پ۱۵)، وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ الآیۃ (پ۱۸)۔ شارح نے قوتِ سامعہ کی تعریف کی ہے کہ یہ وہ قوت ہے جو کان کے سوراخ کی گہرائی میں بچھی ہوئی جھلی میں رکھی ہوئی ہے جہاں ہوا محبوس ہوتی ہے جس طرح ڈھول کے اندر ہوتی ہے، عَصَبۃ کے معنی پٹھے

سے آتے ہیں ۔ مراد یہاں پر باریک سا پٹھا ہے جس کو جھلی کہتے ہیں مُقعّر کے معنی باطن اور گہرائی الصِماخ بمعنی کان کا سوراخ، مُحْتَقِنٌ بمعنی محبوس احتقان (افتعال) سے ہے بمعنی رُکنا۔ محبوس ہونا۔ یعنی کان کے سوراخ کے اندر کی گہرائی میں جہاں ہوا محبوس ہوتی ہے اس میں ایک سفید جھلی ہوتی ہے اس میں حق تعالیٰ قوت سامعہ رکھی ہے

التی فیھا۔ یہ صماخ کی صفت ہے اس لئے کہ جو اعضا مکرر ہیں وہ عربی میں مؤنث استعمال ہوتے ہیں اور اس کو عصَبة کی صفت بھی بنایا جاسکتا ہے ۔

فاذا وصل الھواء الخ قوت سامعہ آوازوں کا ادراک کس طرح کرتی ہے اس کی کیفیت بیان کرتے ہیں کہ جب مثلاً سختی کے ساتھ کسی چیز کو کسی چیز پر مار کر کھٹکھٹایا جاتا ہے یا کسی شئے کو سختی کے ساتھ اکھاڑا جاتا ہے یا کسی طرح کوئی آواز بولنے وغیرہ سے پیدا ہوتی ہے تو اس آواز کے ساتھ ہوا متکیّف اور متصف ہوکر کان کے راستہ سے جھلی تک پہنچتی ہے۔ اور اس سے ٹکراتی ہے جس سے جھلی میں رکھی ہوئی قوتِ سامعہ اس آواز کا ادراک کر لیتی معلوم ہوا کہ آواز کا سنائی دینا ہوا کے واسطے سے ہوتا ہے اگر آواز اور قوتِ سامعہ کے درمیان کوئی ایسے شئے حائل ہو جو آواز سے متصف ہوا کو کان تک پہنچنے سے روکتی ہو جیسے آئینہ وغیرہ تو اس آواز کا ادراک نہیں ہوسکتا جیسا کہ مجرّب اور مشاہد ہے۔

لتموّج الحاصل ۔ تَمَوُّج باب تفعّل کا مصدر بمعنی پانی کا حرکت کرنا لہریں مارنا۔ مَوج کے معنی پانی کی لہر۔ آواز کے ساتھ ہوا کے متصف ہونے کو پانی کی لہروں کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ جس طرح پانی میں ڈھیلا وغیرہ پھینکنے سے پانی متحرک ہوتا ہے اور اس کی حرکت کی لہریں دور تک پہنچ جاتی ہیں اسی طرح ہوا کا آواز کے ساتھ متصف ہونا بھی رفتہ رفتہ دور تک چل کر کان کے سوراخ تک پہنچ جاتا ہے۔

قرع او قلع عنیفین ۔ قَرَعَ یقرعُ (ف) قرعًا مارنا۔ کھٹکھٹانا ۔ قلَعَ یقلَعُ (ف) قلعًا اکھاڑنا۔ عنیف بمعنی سخت یعنی قرع اور قلع دونوں کا سخت ہونا ضروری ہے اگر آہستہ مارا جائے یا آہستگی کے ساتھ کسی شے کو اکھاڑا اور توڑا جائے تو اس سے آواز پیدا نہیں ہوتی ۔

مع مقاومة المقروع للقارع الخ ۔ مُقَاوَمَة کے معنی برابر ہونا یعنی قارع اور مقروع دونوں سختی میں برابر ہونے چاہئیں اگر ان میں سے کوئی ایک نرم ہو جیسے روئی کے ڈھیر پر پتھر مارا جائے یا پتھر کے اوپر روئی ماری جائے تو ظاہر ہے کہ آواز پیدا نہیں ہوتی جب دونوں سخت ہوں گے تبھی آواز پیدا ہوگی ۔ اسی طرح قالع اور مقلوع دونوں سختی میں برابر ہوں اگر اکھاڑنے والا کسی شئے کو آہستگی کے ساتھ اکھاڑے اور پھاڑے تو آواز پیدا نہیں ہوتی مثلاً آپ کسی کاغذ وغیرہ کو ایک دم سختی کے ساتھ پھاڑیں تو آواز پیدا ہوگی اور اگر آہستہ آہستہ تھوڑا تھوڑا پھاڑتے رہیں تو آواز نہیں ہوگی ۔

وقرعھا۔ یہ وَصَلَ پر معطوف ہے یعنی جب ہوا اس جھلی تک پہنچتی ہے اور اس جھلی کو کھٹکھٹاتی ہے ۔

وکذا اذا کان الھواء قریبًا منھا۔ اس سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ آواز کے ساتھ متصف ہوا کا دور سے آکر عصبہ کو کھٹکھٹانا ضروری نہیں ہے بلکہ ہوا کا جھلی کے قریب ہونا بھی کافی ہے چنانچہ کان کے بالکل قریب سے اگر کوئی

آواز آئے اس سے بھی کان کے اندر کی ہوا جو عصبہ کے قریب ہے متکیف ہوگی اور قوت سامعہ اس کا ادراک کرلے گی۔

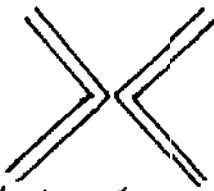
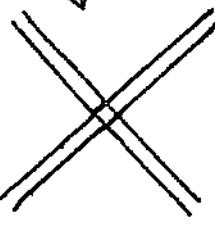
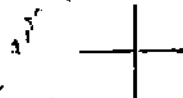
ولیس المراد بوصول الھواء الحامل للصوت الخ ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ آواز کے ساتھ متکیف ہونے والی ہوا تو تھوڑی سی شخص معین ہوا ہوگی وہ ہوا زائد سے زائد دو چار آدمیوں کے کانوں میں پہنچنی چاہئے اور دو چار آدمیوں ہی کو آواز سنائی دینی چاہئے حالانکہ ایک آواز کو ایک ہی وقت میں ایک ساتھ سینکڑوں اور ہزاروں آدمی سن لیتے ہیں ایسا کیوں ہوتا ہے؟ اس کا جواب دیتے ہیں کہ بعینہ ایک ہی ہوا سب تک نہیں پہنچتی بلکہ یہ ہوا اپنے متصل ہوا کو آواز کے ساتھ متصف کردیتی ہے پھر وہ ہوا اپنے متصل ہوا کو متکیف کردیتی ہے اس طرح تکیف واتصاف کا سلسلہ چلتا رہتا ہے اور اس مقام کی فضاء میں پھیلی ہوئی کافی وسیع وعریض ہوا آواز کے ساتھ متصف ہوجاتی ہے یہاں تک کہ پورے مجمع کے کانوں میں جو ہوا محبوس ہے وہ متکیف ہوجاتی ہے اور سب لوگ اس آواز کو سن لیتے ہیں۔ اور آواز جتنی بلند ہوتی ہے اتنی ہی زیادہ ہوا متکیف ہوتی ہے اور دور تک آواز سنائی دیتی ہے۔

والبصرُ وھو قوۃ فی مُلتقیٰ عصبتینِ نابتتین من مُقدم الدماغ مُجوّفتینِ تتقاربان حتی تتلا قیا وتتقاطعا تقاطعًا صلیبیًا ویصیرُ تجویفھما واحدًا ثم تتباعدان الی العینینِ فذلک التجویفُ الذی ھو فی الملتقیٰ اُودِعَ فیہ القوۃُ الباصرۃ ویسمّی مجمعَ النورِ والمذاھبُ المشھورۃُ للحکماء فی الابصار ثلثۃٌ الاول مذھبُ الریاضیینَ وھو انّ الابصارَ بخروجِ شعاعٍ من العینینِ علی ھیأۃِ مخروطٍ رأسُہٗ عند مرکز البصرِ وقاعدتُہٗ عند سطحِ المُبصَرِ ثم انھم اختلفوا فیما بینھم فذھب جماعۃٌ الی ان ذٰلک المخروطَ مُصمتٌ وذھب جماعۃٌ اُخریٰ الی انہٗ مرکبٌ من خطوطٍ شعاعیۃٍ مستقیمۃٍ اطرافھا التی تلی البصرَ مجتمعۃٌ عند مرکزہٖ ثم تمتدُّ متفرقۃً الی المُبصَرِ فماینطبق علیہ من المبصَرِ اطرافُ تلک الخطوط ادرکہٗ البصرُ وماوقع بین اطراف تلک الخطوط لم یُدرکہٗ ولذٰلک یخفیٰ علی البصرِ المساماتُ التی فی غایۃِ الدِّقۃ فی سطوح المُبصَراتِ وذھب جماعۃٌ ثالثۃٌ الی ان الخارجَ من العینینِ خطٌّ واحدٌ مستقیمٌ فاذا انتھیٰ الی المُبصَرِ یتحرکُ علیٰ سطحہٖ فی جھتی طولہٖ وعرضہٖ حرکۃً فی غایۃِ السرعۃِ وتتخیلُ بحرکتہٖ ھیأۃٌ مخروطیۃٌ

ترجمہ اور (ان حواس خمسہ ظاہرہ میں سے دوسری) بصر ہے اور یہ وہ قوت ہے جو ایسے دو پٹھوں کے ملنے کی جگہ میں رکھی ہوئی ہے جو دماغ کے اگلے حصہ سے اُبھرنے والے ہیں اندر سے خالی ہیں دونوں قریب قریب ہوتے چلے جاتے ہیں یہاں تک کہ دونوں ملاقات کرتے ہیں اور آپس میں ایک دوسرے کو صلیبی طریقہ پر کاٹتے ہیں اور ان دونوں کا اندرونی حصہ ایک ہوجاتا ہے پھر دونوں ایک دوسرے سے جدا ہوتے ہوئے آنکھوں تک پہنچ جاتے ہیں پس یہ اندر کی خالی جگہ جو ملاقات کرنے کے مقام میں ہے اس میں قوت باصرہ رکھی گئی ہے اور اس (مقام) کا نام

مجمع النور رکھا جاتا ہے اور دیکھنے کے بارے میں حکماء کے مشہور مذاہب تین ہیں پہلا مذہب ریاضیین کا ہے اور وہ یہ ہے کہ دیکھنا آنکھوں سے شعاع نکلنے کے ذریعہ ہوتا ہے مخروطی ہیئت پر جس کا سر آنکھ کے مرکز کے پاس اور اس کا پیچھے کا حصہ دیکھی جانے والی شئے کی سطح کے پاس ہوتا ہے پھر انھوں نے آپس میں اختلاف کیا ہے پس ایک جماعت تو اس طرف گئی ہے کہ یہ مخروط ٹھوس ہوتا ہے اور دوسری جماعت اس طرف گئی ہے کہ یہ شعاعوں کے سیدھے خطوط سے مرکب ہوتا ہے جن کے وہ کنارے جو آنکھ کے متصل ہیں اس کے مرکز کے پاس اکٹھے ہو جاتے ہیں پھر جدا جدا ہو کر دیکھی جانے والی شئے تک دراز ہو جاتے ہیں پس دیکھی جانے والی شئے کا وہ حصہ جس پر اُن خطوط کے کنارے منطبق (فٹ) ہو جاتے ہیں اس کا آنکھ ادراک کر لیتی ہے اور جو حصہ ان خطوط کے کناروں کے درمیان واقع ہو جاتا ہے اس کا ادراک نہیں کرتی اور اسی وجہ سے آنکھ پر وہ سوراخ پوشیدہ رہ جاتے ہیں جو دکھائی دینے والی چیزوں کی سطحوں میں نہایت باریکی میں ہوتے ہیں اور تیسری جماعت اس طرف گئی ہے کہ آنکھوں سے نکلنے والا ایک سیدھا خط ہوتا ہے پس جب وہ (خط) دکھائی دینے والی شئے تک پہنچتا ہے تو اس کی سطح پر اس کی لمبائی اور چوڑائی کی جہتوں میں انتہائی تیزی کے ساتھ حرکت کرتا ہے اور اس کے حرکت کرنے سے ایک مخروطی ہیئت خیال میں پیدا ہوتی ہے۔

تشریح والبصر وھو قوۃ فی ملتقی الخ۔ حواس خمسہ ظاہرہ میں سے دوسری قوت قوت باصرہ ہے یہ وہ قوت ہے جو دماغ کے اگلے حصہ میں دو ابھرے ہوئے پٹھوں کے مُلتقیٰ میں رکھی ہوئی ہے یعنی حق تعالیٰ نے پائپ اور نلکی کی طرح اندر سے خالی دو پٹھے بنائے ہیں جو دماغ کے اگلے حصہ سے اُبھرے ہیں اور رفتہ رفتہ قریب ہوتے ہوئے دونوں مل گئے ہیں پھر دونوں جُدا ہو کر دور ہوتے ہوئے دونوں آنکھوں تک پہنچ گئے ہیں تو درمیان میں جہاں وہ دونوں پٹھے آپس میں ملتے ہیں وہاں آکر ان کی تجویف یعنی اندرونی خالی حصہ ایک ہو جاتا ہے اس مقام کو مُلتقی العَصَبتَین کہتے ہیں اور اسی کو مجمع النور بھی کہا جاتا ہے اسی مُلتقیٰ میں حق تعالیٰ نے قوت باصرہ رکھی ہے۔

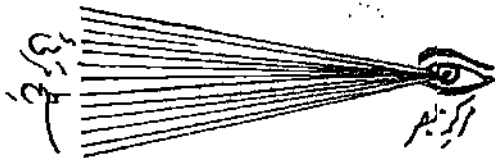
وتتقاطعا تقاطعًا صلیبیًا۔ حکماء کا اس میں اختلاف ہے کہ وہ دونوں پٹھے جب آپس میں ملتے ہیں تو تقاطع کے ساتھ یعنی ایک دوسرے کو کاٹتے ہوئے ملتے ہیں یا بغیر تقاطع کے۔ اکثر حضرات تو فرماتے ہیں کہ تقاطع کے ساتھ ملتے ہیں دائیں طرف سے نکلنے والا پٹھا بائیں آنکھ تک پہنچتا ہے اور بائیں جانب سے نکلنے والا دائیں آنکھ تک پہنچتا ہے ھٰکذا اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ بغیر تقاطع کے ملتے ہیں دائیں جانب سے نکلنے والا پٹھا ملتقیٰ پر پہنچ کر دائیں طرف ہی کو مڑ کر دائیں آنکھ تک پہنچ جاتا ہے اور بائیں طرف سے نکلنے والا پٹھا اسی طرح بائیں طرف ہی کو مڑ کر بائیں آنکھ تک پہنچ جاتا ہے ھٰکذا ←

شارح کا کلام دونوں مذہبوں کو شامل ہے البتہ یہ کہا جائے گا کہ پہلی صورت میں تقاطع حقیقۃً ہے اور دوسری صورت میں حقیقۃً تو تقاطع نہیں۔ مگر مجازًا اس کو تقاطع سے تعبیر کر دیا گیا ہے۔ تقاطع صلیبی کا مطلب یہ ہے کہ ایسا تقاطع جو صلیب میں واقع ہوتا ہے، صلیب کے معنی وہ لکڑی جس پر سُولی دی جاتی ہے اس کی شکل ایسی ہوتی ہے جس طرح دو خط ہوتے ہیں

جوآپس میں ایک دوسرے کو کاٹتے ہیں

ولیسمیٰ مجمع النور۔ کیونکہ وہ روشنی کا مقام ہے اسلئے اس کو مجمع النور کہتے ہیں۔

والمذاھب المشھورۃ للحکماء الخ۔ ابصار کی کیفیت یعنی قوت باصرہ سے رویت کس طرح ہوتی ہے اس کے متعلق حکماء کے تین مذاہب مشہور ہیں ۱؎ حکماء ریاضیین کا مذہب یہ ہے کہ رویت آنکھوں سے شعاعیں نکلنے کے ذریعہ ہوتی ہے یعنی رائی (دیکھنے والے) کی آنکھ سے شعاعیں نکل کر مرئی (دیکھی جانے والی شئے) پر پڑتی ہیں اس طرح کہ تمام شعاعوں کے مجموعہ کی ایک جانب جو نوکدار ہوتی ہے وہ آنکھ کے مرکز یعنی پتلی کے بالکل بیچ کے حصہ پر ہوتا ہے جس نوکدار جانب کو راس کہتے ہیں اور دوسری جانب جو چوڑی ہوتی ہے وہ مرئی کی سطح پر ہوتا ہے اس جانب کو قاعدہ کہتے ہیں اور اس سے ایک مخروطی شکل پیدا ہو جاتی ہے۔ جیسی کہ گاجر کی شکل ہوتی ہے ھٰکذا

مخروط۔ گاجر کی شکل کو کہتے ہیں جو ایک طرف سے نوکدار دوسری طرف سے چوڑی ہوتی ہے۔

ثم انھم اختلفوا فیما بینھم۔ آنکھوں سے نکلنے والی شعاعوں[عہ] کی پھر کیفیت کیا ہوتی ہے اس بارے میں حکماء ریاضیین کی تین جماعتیں ہوگئی ہیں۔ ۱؎ ایک جماعت کا کہنا تو یہ ہے کہ شعاعوں سے بننے والی مخروطی شکل بالکل ٹھوس ہوتی ہے شعاعوں کے بیچ میں کوئی خالی جگہ نہیں ہوتی ہکذا۔

۲؎ دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ یہ مخروطی شکل شعاعوں کے خطوط مستقیمہ سے مرکب ہوتی ہے ان شعاعوں کے درمیان جگہ خالی رہتی ہے ان خطوط کے وہ کنارے جو آنکھ کے متصل ہوتے ہیں وہ مرکز بصر کے پاس اکٹھے ہوجاتے ہیں اور دوسری طرف کے کنارے متفرق ہوکر مرئی تک دراز ہوجاتے ہیں مرئی کے جن جن حصوں پر خطوط شعاعیہ کے کنارے جاکر منطبق اور فٹ ہوتے ہیں ان کی رؤیت ہوتی ہے اور جو حصے خطوط کے کناروں کے درمیان رہ جاتے ہیں ان کا ادراک نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ بدن کے اندر جو انتہائی باریک مسامات اور سوراخ ہوتے ہیں وہ نظر نہیں آتے کیونکہ خطوط شعاعیہ کے کنارے ان پر منطبق نہیں ہوتے وہ مسامات خطوط کے درمیان رہ جاتے ہیں تو گویا ادراک کیلئے خطوط شعاعیہ کا مرئی پر انطباق شرط ہے اس کیفیت کی شکل یہ ہوتی ہے ←

۳؎ تیسری جماعت کا مذہب یہ ہے کہ آنکھوں سے نکلنے والا صرف ایک ہی خط مستقیم ہوتا ہے وہ بصر سے نکل کر جب مرئی تک پہنچتا ہے تو آنکھ سے متصل کنارہ تو مرکز بصر پر اپنی جگہ قائم اور ساکن رہتا ہے اور دوسرا کنارہ وہ جو مرئی سے متصل ہے وہ مرئی کی سطح پر طول وعرض میں بڑی تیزی کے ساتھ اس طرح حرکت کرتا ہے کہ اس سے ایک مخروطی شکل متخیل ہوتی ہے۔ خارج میں تو وہ ایک خط مستقیم ہوتا ہے مگر ایک طرف سے حرکت کرنے کی وجہ سے خیال میں مخروطی شکل محسوس

مرکز بصر

عہ یہ شعاعیں اگرچہ ویسے تو نظر نہیں آتیں لیکن جب سورج یا کسی روشن چراغ اور بلب وغیرہ کی طرف نظر کرتے ہیں تو آنکھوں سے چمکدار تار سے نکلتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں یہی وہ شعاعیں ہوتی ہیں ۱۲

ہوتی ہے جیسے نقطہ کی حرکتِ مستقیمہ کی وجہ سے خط مستقیم اور حرکتِ مستدیرہ کی وجہ سے دائرہ متخیل ہوتا ہے جیسا کہ شعلۂ جوّالہ کی مثال صفحہ ۳۰۴ پر گذر چکی ہے کہ وہ ایک شعلہ اور انگارہ ہوتا ہے مگر گھومنے کی وجہ سے دائرہ نظر آتا ہے،

الثانی مذهبُ الطبعيين وهو ان الابصارَ بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واَتْباعِهٖ كالشيخ الرئيس وغيره قالوا ان مقابلةَ المُبْصَرِ للباصرةِ توجبُ استعداداً لفيضِ صورةٍ على الجليدية كفى فى الابصار الانطباعُ فى الجليدية والا يُرى الشئ الواحدُ شيئين لانطباع صورته بجليديّتى العينين بل لا بُدَّ من تادّى الصورة الى ملتقى العصبتين المجوّفتين ومنه الى الحسّ المشترك ولم يُريدوا بتادّى الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحسّ المشترك انتقالَ العرضِ الذى هو الصورة بل ارادوا انّ انطباعها فى الجليدية مُعِدٌّ لفيضانِ الصورة على الملتقى وفيضانها عليه مُعِدٌّ لفيضانها على الحسّ المشترك والثالث مذهب طائفةٍ من الحكماء وهو انّ الابصار ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع الذى فى البصر بل ان الهواءَ المُشِفَّ الذى بين الرائى والمرئى يتكيف بكيفية الشعاع الذى فى البصر ويصير بذلك آلةً للابصار

ترجمہ دوسرا مذہب طبعیین کا ہے اور وہ یہ ہے کہ دیکھنا نقش ہونے کے ذریعہ ہوتا ہے اور یہی ارسطو اور اس کے متبعین کے نزدیک مختار ہے جیسے شیخ رئیس وغیرہ انھوں نے کہا ہے کہ مرئی کا آنکھ کے سامنے ہونا ایسی صلاحیت کو واجب کرتا ہے جس سے مرئی کی صورت جَلِیْدِیَہ (آنکھ کی درمیانی رطوبت) پر جاری ہو جاتی ہے (نقش ہو جاتی ہے) اور دیکھنے کیلئے جلیدیہ میں نقش ہو جانا کافی نہیں ہے ورنہ تو ایک شئے کی دو شئے دکھائی دینی چاہئیں اس کی صورت کے نقش ہونے کی وجہ سے دونوں آنکھوں کی دونوں رطوبتوں میں بلکہ اس صورت کا ان دونوں اندر سے خالی پٹھوں کے ملتقیٰ تک اور وہاں سے حسِ مشترک تک پہنچنا ضروری ہے اور جلیدیہ سے ملتقیٰ تک اور وہاں سے حسِ مشترک تک صورت کے پہنچنے سے انھوں نے عرض کا جو کہ وہ صورت ہے منتقل ہونا مراد نہیں لیا ہے بلکہ انھوں نے یہ مراد لیا ہے کہ اس (صورت) کا جلیدیہ میں نقش ہو جانا تیار کرنے والا ہے اس کے جاری ہونے کو ملتقیٰ پر اور اس کا جاری ہونا اس (ملتقیٰ) پر تیار کرنے والا ہے اس کے جاری ہونے کو حسِ مشترک پر۔ اور تیسرا مذہب حکماء کی ایک جماعت کا ہے اور وہ یہ ہے کہ دیکھنا نہ تو نقش ہونے کے ذریعہ ہوتا ہے اور نہ اس شعاع کے نکلنے سے جو آنکھ میں ہوتی ہے بلکہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ صاف وشفاف ہوا جو دیکھنے والے اور دیکھی جانے والی شئے کے درمیان ہوتی ہے وہ اس شعاع سے متصف ہو جاتی ہے جو آنکھ میں ہے اور اس (اتصاف) کی وجہ سے وہ (ہوا) دیکھنے کا واسطہ بنجاتی ہے

تشریح الثانی مذهب الطبعيين۔ مذاہبِ مشہورہ ثلثہ میں سے دوسرا مذہب حکماءِ طبعیین کا ہے کہ رویت انطباع وارتسام یعنی صورت کے نقش ہونے اور چھپنے کی وجہ سے ہوتی ہے

اسی کو ارسطو اور اس کے متبعین شیخ رئیس ابو علی بن سینا وغیرہ نے اختیار کیا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ مرئی شئے جب آنکھ کے مقابل اور سامنے ہوتی ہے تو اس سے ایک ایسی استعداد پیدا ہوتی ہے کہ مرئی کی صورت آنکھ کے اندر موجود جلیدیہ پر نقش ہو جاتی اور چھپ جاتی ہے اس کے واسطہ سے وہ شئے مرئی نظر آجاتی ہے۔ جلیدیہ کیا چیز ہے اس کو بھی سمجھئے۔

علی الجلیدیۃ۔ آنکھ کے اندر موجود رطوبتوں میں سے بیچ کی رطوبت کو جلیدیہ کہتے ہیں۔ آنکھ کے اندر سات طبقے اور تین رطوبتیں ہوتی ہیں۔ سات طبقوں کے نام یہ ہیں۔ طبقۂ صلبیہ۔ طبقۂ شمیۂ، طبقۂ شبکیہ، طبقۂ عنکبوتیہ، طبقۂ عنبیہ، طبقۂ قرنیۂ، طبقۂ ملتحمہ، ان طبقوں کو عوام الناس پردوں سے تعبیر کرتے ہیں کہ آنکھ میں سات پردے ہوتے ہیں اور تین رطوبتوں کے نام یہ ہیں۔ رطوبت زجاجیہ، رطوبت جلیدیہ، رطوبت بیضیہ، جلیدیہ جلید کی طرف منسوب ہے جلید اس شبنم کو کہتے ہیں جو زمین پر گر کر جم جائے یہ رطوبت چمکدار جمی ہوئی شبنم کی طرح ہوتی ہے اس لئے اس کو جلیدیہ کہا جاتا ہے،

ولایکفی للابصار الانطباع الخ ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ اگر رویت انطباع صورت کے ذریعہ ہوتا ہے تو دونوں آنکھوں سے دیکھنے کے وقت ایک چیز دو نظر آنی چاہئیں اس لئے کہ صورت کا انطباع دونوں آنکھوں کی دونوں جلیدیوں میں ہوتا ہے حالانکہ ایک شئے ایک ہی نظر آتی ہے خواہ ایک آنکھ سے دیکھا جائے یا دونوں سے؟ اس کا جواب دیتے ہیں کہ رُویت کیلئے جلیدیہ میں صورت کا انطباع کافی نہیں ہے بلکہ دونوں آنکھوں میں انطباع کے بعد وہ صورتیں ملتقی العصبتین (مجمع النور) میں پہنچ جاتی ہیں یا وہاں جاکر وہ دونوں صورتیں ایک ہی ہو جاتی ہیں۔ اس لئے ایک ہی چیز نظر آتی ہے پھر وہ صورت ملتقیٰ سے قوت حس مشترک میں پہنچ جاتی ہے اور وہاں جاکر محفوظ ہو جاتی ہے قوت حس مشترک یہ حواس خمسہ باطنہ میں سے ایک قوت ہے جو مقدم دماغ میں رکھی ہوئی ہے جس کا بیان عنقریب آرہا ہے

ولم یریدوا بتادی الصورۃ الخ ایک اشکال اور ہوتا ہے اس کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ صورت تو ایک عرض ہے اور عرض کا انتقال اپنے محل سے محال ہوتا ہے تو یہ صورت جلیدیہ سے منتقل ہو کر ملتقیٰ میں پھر وہاں سے حس مشترک میں کیسے چلی جاتی ہے اس کا جواب دیتے ہیں کہ صورت کے ملتقیٰ میں اور حس مشترک میں پہنچنے سے مراد یہ نہیں ہے کہ صورت جو کہ ایک عرض ہے وہ جلیدیہ سے منتقل اور جدا ہو کر ملتقیٰ میں پہنچتی ہے اور جلیدیہ میں باقی نہیں رہتی پھر ملتقیٰ سے جدا ہو کر حس مشترک میں چلی جاتی ہے اور ملتقیٰ میں باقی نہیں رہتی بلکہ مراد یہ ہے کہ جب صورت جلیدیہ میں منطبع (نقش) ہوتی ہے تو یہ انطباع ایسی استعداد پیدا کرتا ہے کہ جلیدیہ میں باقی رہتے ہوئے اس صورت کا فیضان ملتقیٰ پر ہو جاتا ہے یعنی ملتقیٰ میں بھی چھپ جاتی ہے پھر وہاں باقی رہتے ہوئے حس مشترک پر اس کا فیضان ہو جاتا ہے اور وہاں بھی نقش ہو جاتی ہے جیسا کہ ایک آئینہ میں مرئی کی صورت نقش ہوتی ہے اس آئینہ کے مقابل دوسرا اور تیسرا آئینہ کر دیا جائے تو وہ صورت سب آئینوں میں نقش ہو جاتی ہے کسی آئینہ سے منتقل اور جدا نہیں ہوتی۔ حکماء طبعیین نے اپنے اس مذہب پر دلیل یہ پیش کی ہے کہ جب ہم سورج یا کسی روشن بلب اور ٹیوب لائٹ وغیرہ کی طرف دیر تک نظر کر کے آنکھ بند کرتے ہیں تو اس کی تصویر محسوس ہوتی رہتی ہے اسی طرح جب گہرے سبز رنگ کی چیز کو دیکھا جائے اس کے بعد کسی دوسرے

رنگ کی شئے کو دیکھا جائے تو وہ دوسرا رنگ خالص نظر نہیں آتا بلکہ سبز رنگ کے ساتھ مخلوط نظر آتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چیزوں کی صورتیں آنکھوں میں چھپتی اور نقش ہوتی ہیں۔ مگر فریق اول نے اس دلیل کو رد کیا ہے اور کہتے ہیں کہ آنکھیں بند کرنے کے بعد صورت کا محسوس ہونا جلیدیہ میں منطبع ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ حس مشترک میں محفوظ ہوجانے کی وجہ سے ہوتا ہے مگر طبعیین کی طرف سے اس کا جواب دیا گیا ہے کہ حس مشترک میں محفوظ ہونے کی حالت دوسری ہوتی ہے اس میں صورت کا سامنے مشاہدہ نہیں ہوتا اور یہاں آنکھیں بند کرنے کے بعد جو صورت محسوس ہوتی ہے وہ ایسی ہوتی ہے جیسا کہ سامنے مشاہدہ ہوتا ہو۔ پس دونوں حالتوں میں فرق ہے کما لایخفیٰ علی من لہ فہم صحیح۔

والثالث مذهب طائفة الخ تیسرا مذہب حکماء کی ایک جماعت یعنی اشراقیین کا ہے کہ رویت نہ تو شعاع بصری کے خروج سے ہوتی ہے اور نہ انطباع وارتسام سے، بلکہ صاف شفاف ہوا کے واسطہ سے ہوتی ہے یعنی رائی اور مرئی کے درمیان جو صاف شفاف ہوا ہوتی ہے وہ شعاع بصری کی کیفیت کے ساتھ متکیف اور متصف ہوجاتا ہے اور یہ ہوا رویت کا واسطہ اور ذریعہ بن جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر رائی و مرئی کے درمیان صاف شفاف ہوا نہ ہو بلکہ گرد و غبار ہو تو رویت نہیں ہوتی۔

والشمّ وهو قوةٌ فی زائدتین نابتتین من مقدّم الدّماغ شبیهتین بحلمتی الثّدی والجمهور علی ان الهواء المتوسط بین القوة الشامة وذی الرائحة یتکیف بالرائحة الاقرب فالاقرب الی ان یصل الی ما یجاور الشامة فتدرکها وقال بعضهم سببه التجزی وانفصال اجزاء من ذی الرائحة یخالطها الاجزاء الهوائیة فیصل الی الشامة وقد یقال انه ینفعل ذو الرائحة فی الشامة من غیر استحالة فی الهواء ولا تجزٍ وانفصال والذوق وهو قوة فی العصب المفروش علی جرم اللسان وادراکها بتوسط الرطوبة اللعابیة بان یخالطها اجزاء لطیفة من ذی الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها فی جرم اللسان الی الذائقة فالمحسوس حینئذ هو کیفیة ذی الطعم وتکون الرطوبة واسطة لتسهیل وصول الجوهر الحامل للکیفیة الی الحاسة او بان تتکیف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فیکون المحسوس کیفیتها واللمس وهو قوة فی العصبة المخالطة لاکثر البدن وذهب الجمهور الی انها قوة واحدة وقال کثیر من المحققین ومنهم الشیخ انها اربعة الحاکمة بین الحرارة والبرودة وبین الرطوبة والیبوسة وبین الخشونة والملاسة وبین اللین والصلابة ومنهم من زاد الحاکمة بین الثقل والخفة

ترجمہ اور (حواس خمسہ ظاہرہ میں سے (تیسری قوت) شم (سونگھنے والی قوت) ہے اور یہ وہ قوت ہے جو (گوشت کے) دو زائد ٹکڑوں میں ہے جو دماغ کے اگلے حصہ سے ابھرنے والے ہیں جو دونوں پستان کی گھنڈیوں کے مشابہ ہیں اور جمہور اس بات پر ہیں کہ جو ہوا قوت شامہ اور بو والی چیز کے درمیان ہے وہ بو کے ساتھ متصف

ہوجاتی ہے (پہلے) قریب والی والی ہَوا پھر اس سے قریب والی ہَوا یہاں تک کہ یہ (تکیف) اس (ہَوا) تک پہنچ جاتا ہے جس کے متصل قوتِ شامہ ہے پس وہ (قوت) رائحہ کا ادراک کرلیتی ہے اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس (ادراکِ رائحہ) کا سبب تجزّی یعنی بُو والی چیز سے اجزاء کا جدا ہونا ہے جن کے ساتھ اجزاءِ ہوائیہ مل جاتے ہیں پس یہ اجزاء شامہ تک پہنچ جاتے ہیں اور کبھی یوں کہا جاتا ہے کہ بُو والی چیز قوتِ شامہ میں اثر کرتی ہے ہَوا میں کیفیت کے بدلے بغیر اور تجزّی اور جُدا ہونے کے بغیر۔ اور (ان میں سے چوتھی قوت) ذوق (چکھنے کی قوت) ہے اور یہ وہ قوت ہے جو زبان کے جسم پر بچھے ہوئے پٹھے میں ہے اور اس کا ادراک کرنا تھوک کی رطوبت کے واسطہ سے ہوتا ہے اس طور پر کہ رطوبت کے ساتھ ذائقہ والی چیز کے باریک اجزاء مل جاتے ہیں پھر یہ رطوبت ان اجزاء کے ساتھ زبان کے جسم میں داخل ہوکر قوتِ ذائقہ تک پہنچ جاتی ہے۔ پس اس وقت محسوس ہونیوالی چیز وہ ذائقہ والی چیز کی کیفیت ہوتی ہے اور رطوبت واسطہ ہوتی ہے کیفیت کو اٹھانیوالے جوہر کے پہنچنے کو آسان کرنے کیلئے محسوس کرنیوالی قوت تک یا اس طریقہ پر کہ نفسِ رطوبت متصل ہونے کی وجہ سے ذائقہ کے ساتھ متصف ہوجاتی ہے پس رطوبت تنہا ہی داخل ہوتی ہے پس رطوبت کی کیفیت محسوس ہوتی ہے اور (ان میں سے پانچویں قوت) لمس (چھونے کی قوت) ہے اور یہ وہ قوت ہے جو بدن کے اکثر حصہ کے ساتھ ملے ہوئے پٹھے میں ہے اور جمہور اس بات کی طرف گئے ہیں کہ یہ ایک ہی قوت ہے اور محققین میں سے بہت سوں نے کہا ہے اور انہیں میں سے شیخ (ابوعلی بن سینا) بھی ہیں کہ یہ چار قوتیں ہیں ایک گرمی اور ٹھنڈک کے درمیان فیصلہ کرنے والی اور (دوسری) تری اور خشکی کے درمیان اور (تیسری) کھردرے پن اور چکنے پن کے درمیان اور (چوتھی) نرمی اور سختی کے درمیان (فیصلہ کرنے والی) اور ان میں سے بعض وہ ہیں جنھوں نے اضافہ کیا ہے اس قوت کا جو بھاری پن اور ہلکے پن کے درمیان فیصلہ کرنے والی ہے۔

تشریح والشم وھو قوة الخ حواس خمسِ ظاہرہ میں سے تیسری قوت قوتِ شامہ (سونگھنے کی قوت) ہے۔ مقدمِ دماغ میں پستان کی گھنڈیوں کے مشابہ دو ابھرے ہوئے گوشت کے ٹکڑے ہیں ان میں یہ قوت رکھی ہوئی ہے جو خوشبو اور بدبو کا ادراک کرتی ہے۔

بحلمتی الثدی۔ حَلَمَۃٌ بفتح الحاء واللام پستان کا سر جس کو پستان کی گھنڈی کہتے ہیں اَلثَّدْیُ پستان۔

والجمھور علی ان الھواء الخ قوت شامہ سے روائح کا ادراک کس طرح ہوتا ہے اس سلسلہ میں تین مذاہب ہیں۔

۱ جمہور حضرات کا مذہب یہ ہے کہ ذی رائحہ (خوشبودار یا بدبودار چیز) اور قوت شامہ کے درمیان جو ہَوا ہوتی ہے وہ رائحہ کی کیفیت کے ساتھ متصف ہوجاتی ہے اس طرح کہ پہلے ذی رائحہ کے قریب والی ہوا متصف ہوتی ہے پھر اس کے قریب والی ہَوا پھر اس کے قریب والی ہَوا یہاں تک کہ وہ ہَوا جو قوتِ شامہ سے متصل ہے متصف ہوجاتی ہے تو قوتِ شامہ اس رائحہ کا ادراک کرلیتی ہے چونکہ یہ ادراک ہَوا کے واسطہ سے تدریجاً ہوتا ہے اسی لئے مسافت کے قرب و بُعد کے اعتبار سے ادراک کے قوت و ضعف میں اختلاف ہوتا ہے اگر ذی رائحہ اور شامہ کے درمیان مسافت بعید ہے تو ادراک ضعیف ہوگا اور اگر مسافت قریب اور قلیل ہے تو ادراک قوی ہوگا اسی وجہ سے خوشبو یا بدبو دور سے ہلکی اور نزدیک سے شدید محسوس ہوتی ہے

وقال بعضهم سببه ۲ التحزی الخ ع۲ دوسرا مذہب اطباء کا ہے کہ قوتِ شامّہ سے ادراکِ رائحہ انفصال اجزاء من ذی الرائحہ کے ذریعہ ہوتا ہے یعنی ذی رائحہ سے باریک باریک اجزاء جُدا ہوتے ہیں اور اجزاءِ ہوائیہ کے ساتھ مخلوط ہو کر قوت شامہ تک پہنچ جاتے ہیں تو قوت شامہ خوشبو یا بدبو کا ادراک کر لیتی ہے اس مذہب پر دو دلیلیں بیان کی گئی ہیں ع۱ ذی الرائحہ کے اجزاء جس قدر جدا ہو کر اور اُڑ کر فضاء میں پھیلتے ہیں اسی قدر خوشبو یا بدبو زیادہ مہکتی اور پھیلتی ہے چنانچہ جب ذی رائحہ کو گرم کیا جاتا ہے تو بھاپ بن کر اس کے اجزاء فضاء میں پھیلتے ہیں اور رائحہ زیادہ مہکتی ہے ایسے ہی ذی رائحہ کو رگڑنے سے بھی اجزاء پھیلتے ہیں اور رائحہ زیادہ مہکتی ہے اور برودت کی وجہ سے اجزاء سکڑ جاتے ہیں تو اس کی بُو بھی سکڑ جاتی اور دب جاتی ہے زیادہ نہیں مہکتی ۔ مگر اس کا جواب دیا گیا ہے کہ رائحہ کا زیادہ مہکنا یہ حرارت یا رگڑنے کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ حرارت یا دَلک یہ ہوا کے اندر متکیف بالرائحہ ہونے کی استعداد زیادہ پیدا کرتے ہیں اس لئے مہک زیادہ ہوتی ہے اور برودت استعداد کو کم کرتی ہے اس لئے مہک کم ہوتی ہے تو اصل سبب ہوا کا متکیف ہونا ہی ہوا ۔ ع۲ دوسری دلیل انہوں نے یہ پیش کی ہے کہ زیادہ سونگھنے سے ذی رائحہ چیز پژمردہ ہو جاتی اور مرجھا جاتی ہے مثلاً گلاب کا پھول زیادہ سونگھنے سے پژمردہ ہو جاتا ہے اس کی رونق و تازگی ختم ہو جاتی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے اجزاء کثرت سے جدا ہو کر شامہ تک پہنچ رہے ہیں جس کی وجہ سے اس میں پژمردگی آگئی ہے مگر اس دلیل کا بھی جواب دیا گیا کہ پژمردگی سونگھنے کی کثرت کی وجہ سے نہیں بلکہ زیادہ چھونے اور زمانہ کے گذرنے کی وجہ سے آتی ہے کیونکہ مرورِ زمان اور کثرتِ لمس کی وجہ سے اس کی رطوبت تحلیل ہوتی رہتی ہے جس سے اس کی تازگی اور رونق چلی جاتی ہے ۔ سونگھنے سے اجزاء کم نہیں ہوتے مُشک کو ایک طویل زمانہ تک سونگھا جاتا ہے اس کی مقدار اور حجم میں کچھ بھی کمی نہیں آتی اگر ایسا ہوا کرتا تو قلیل مقدار کا مُشک وغیرہ پچاس ساٹھ آدمیوں کے سونگھنے سے ختم ہو جایا کرتا کیونکہ ہر ایک کی قوتِ شامہ تک اس کے اجزاء جُدا ہو ہو کر جب پہنچیں گے تو وہ باقی ہی کہاں رہے گا ۔ ان دونوں مذہبوں پر ایک اشکال کیا گیا ہے کہ ادراکِ رائحہ خواہ ہوا کے تکیف کے ذریعہ ہو یا انفصالِ اجزاء کے ذریعہ ہو ۔ بہت زیادہ بعید مسافت مثلاً ۴۰۰ یا ۵۰۰ میل کی مسافت سے نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اتنی بعید مسافت تک نہ تو ذی رائحہ کی رائحہ ہوا کو متکیف کر سکتی ہے اور نہ اس کے اجزاء جُدا ہو کر پہنچ سکتے ہیں حالانکہ معلّم اول ارسطو نے تعلیم اول کے اندر ذکر کیا ہے کہ جب اہل یونان میں لڑائی ہوئی تھی تو مقتولین کی لاشوں کی بدبو کا گدھوں نے دو سَو فرسخ کی دوری سے ادراک کر لیا تھا اور وہ ان لاشوں پر چلے آئے تھے ایک فرسخ تین میل کا ہوتا ہے تو یہ چھ سَو میل کی مسافت ہو جاتی ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کو مستبعد تو کہا جا سکتا ہے محال نہیں کہہ سکتے اور ممکن ہے کہ ہوا بہت زیادہ تیز چل رہی ہو اور ظاہر ہے کہ لاشوں کی بدبو بھی بہت زیادہ ہوگی اگر رائحہ بہت زیادہ قوی و شدید ہو اور ہوا بھی تیز و تند ہو تو اتنی مسافت تک بدبو کا پہنچ جانا محال یا مستبعد نہیں ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ گدھوں نے ہواؤں میں اڑتے ہوئے لاشوں کو دیکھا ہو اس لئے وہاں پہنچ گئے ہوں تو یہ قوت شامہ سے ادراکِ رائحہ نہیں ہوا بلکہ قوتِ باصرہ سے لاشوں کو دیکھنا ہوا ہے اس لئے کوئی اشکال نہیں ہے ۔

وقد یقال انہ لیفعل الخ ع۳ تیسرا مذہب بعض حکماء کا ہے کہ رائحہ کا ادراک نہ تو ہوا کے متکیف ہونے سے ہوتا ہے

اور نہ انفصالِ اجزاء سے بلکہ ذی رائحہ چیز براہِ راست قوتِ شامہ میں اپنا اثر پہنچاتی ہے جس سے قوت شامہ اسکی رائحہ کا ادراک کرلیتی ہے مگر اس پر اشکال کیا گیا ہے کہ مُشک کو جلا کر فنا اور معدوم کردیا جاتا ہے مگر اس کی خوشبو ہوا میں ایک مدت تک باقی رہتی ہے۔ حالانکہ ذی رائحہ کے معدوم ہونے سے اس کی تاثیر بھی معدوم ہوجانی چاہیئے معلوم ہوا کہ ادراک ہَوا کے متکیف ہونے سے ہی ہوتا ہے مُشک اگرچہ معدوم ہوچکا ہے مگر اس کی خوشبو سے چونکہ ہَوا متکیّف ہوچکی تھی اس لئے خوشبو باقی رہتی ہے فافہم۔

والذوق وھو قوۃ فی العصب الخ۔ حواسِ خمسہ ظاہرہ میں سے چوتھی قوت قوت ذائقہ (چکھنے کی قوت) ہے۔ یہ قوت زبان کے جسم پر بچھی ہوئی ایک جھلی میں رکھی ہوئی ہے یہ قوت رطوبتِ لُعابیہ کے واسطے سے ذائقوں کا ادراک کرتی ہے جس کی دو صورتیں ہیں ۱؎ ذائقہ والی چیز کے اجزاء لطیفہ رطوبتِ لعابیہ کے ساتھ مخلوط ہوجاتے ہیں اور یہ رطوبت ان اجزاء کے ساتھ زبان کی جھلی میں گھُس کر قوتِ ذائقہ کے ساتھ مَس کرتی ہے تو وہ ان اجزاء کے ذائقہ کا ادراک کرلیتی ہے ۲؎ دوسری صورت یہ ہے کہ مطعومات کے ساتھ جب رطوبتِ لعابیہ متصل ہوتی ہے تو وہ ذائقہ کے ساتھ متکیف اور متصف ہوجاتی ہے اب یہ رطوبتِ متکیفہ تنہا زبان کی جھلی میں گھُس جاتی ہے اجزاء مطعومات اس کے ساتھ نہیں ہوتے اور قوت ذائقہ رطوبت کی کیفیت کا ادراک کرلیتی ہے۔ دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہے کہ پہلی صورت میں رطوبت اجزاء مطعومات کے ساتھ قوتِ ذائقہ سے مَس کرتے ہیں اور دوسری صورت میں تنہا رطوبتِ متکیفہ مَس کرتی ہے نیز پہلی صورت میں اجزاء مطعومات کی کیفیت محسوس ہوتی ہے اور رطوبت تو ذائقہ والے جوہر (طعام) کو وہاں تک آسانی سے پہنچانے کیلئے واسطہ ہوتی ہے اور دوسری صورت میں رطوبت کی کیفیت محسوس ہوتی ہے۔

بتوسط الرطوبۃ اللعابیۃ۔ ذائقہ کے ادراک کرنے کیلئے رطوبتِ لعابیہ کا واسطہ ضروری ہے یہی وجہ ہے کہ خشک زبان پر کوئی مطعوم شئے صرف لگادی جائے اور زبان کو منہ میں گھُما کر اس کے ساتھ رطوبت کو مخلوط نہ کیا جائے تو ذائقہ کا ادراک نہیں ہوتا اِلّا یہ کہ کسی مطعوم کا ذائقہ ہی بہت زیادہ تیز ہو جیسے مُولی کا چورن وغیرہ ہوتا ہے اس کیلئے معمولی سی رطوبت بھی کافی ہوجاتی ہے اور معمولی سی رطوبت تو زبان پر زبان کے خشک ہونے کی حالت میں بھی رہتی ہے کیونکہ زبان پتھر کی طرح بالکل خشک نہیں ہوتی کچھ نہ کچھ رطوبت تو اس پر ہر وقت ہی رہتی ہے اور اس رطوبتِ لعابیہ میں اپنا کوئی ذائقہ نہیں ہوتا اسی لئے مطعوم کے خالص ذائقہ کا بالکل صحیح ادراک ہوتا ہے اگر اس کا اپنا کوئی ذائقہ ہوتا تو اس کے ساتھ مخلوط ہوکر مطعوم کے خالص ذائقہ کا صحیح ادراک نہ ہو پاتا یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص پر بیماری کی وجہ سے صَفراء کا غلبہ ہوجاتا ہے اور اس کی زبان کا ذائقہ بذاتِ خود بھی کڑوا ہوجاتا ہے تو وہ جس شئے کو بھی چکھتا ہے کڑوی محسوس ہوتی ہے حتیٰ کہ میٹھی چیز بھی کڑوی لگتی ہے کیونکہ مطعوم کا ذائقہ رطوبتِ لعابیہ کے صفراوی ذائقہ کے ساتھ مخلوط ہوجاتا ہے۔

واللمس وھو قوۃ فی العصب الخ حواس خمسہ ظاہرہ میں سے پانچویں قوتِ لامسہ (چھونے والی قوت) ہے یہ قوت بدن کے اکثر حصہ کے ساتھ ملی ہوئی جھلی اور پٹھے میں رکھی ہوئی ہے جب کسی شئے کا اس جھلی سے مَس ہوتا ہے تو وہ قوت اس کی کیفیت یعنی حرارت برودت یبوست رطوبت وغیرہ کا ادراک کرلیتی ہے چونکہ زبان بھی جسم کا ایک حصہ ہے اس کی جھلی میں بھی قوتِ لامسہ موجود ہے جب کوئی حار یا بارد چیز زبان سے مَس کرتی ہے تو زبان میں رکھی ہوئی

قوتِ لامسہ اس کی حرارت یا برودت کا ادراک کرلیتی ہے مگر اس کی قوت لامسہ کو حرارت یا برودت وغیرہ کا ادراک کرنے کیلئے رطوبت لعابیہ کے واسطہ کی ضرورت نہیں ہوتی صرف اتصال اور مس کافی ہے بخلاف زبان کی قوتِ ذائقہ کے کہ اس کو ذائقوں کا ادراک کرنے کیلئے محض اتصال و مس کافی نہیں بلکہ رطوبتِ لعابیہ کا واسطہ ضروری ہے۔

لاکثر البدن۔ اکثر بدن کی قید اس وجہ سے لگائی گئی ہے کہ ہڈیوں اور بالوں میں قوت لامسہ نہیں ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ ان سے حرارت اور برودت وغیرہ کا ادراک نہیں ہوتا اسی لئے ناخن اور بالوں کو اوپر سے کاٹنے سے یا بالوں کو اوپر اوپر سے جلانے سے کوئی تکلیف نہیں ہوتی اِلّا یہ کہ جڑ سے اکھاڑے جائیں یا آگ بالوں سے سر کی کھال تک پہنچ جائے تو بدن کے گوشت اور کھال سے اتصال کی وجہ سے قوت لامسہ اس کا احساس و ادراک کرتی ہے اور تکلیف ہوتی ہے،

وذهب الجمهور الى انها قوة واحدة۔ قوت لامسہ کتنی ہیں؟ اس سلسلہ میں تین مذاہب ہیں ع۱ جمہور حضرات فرماتے ہیں کہ ایک ہی قوت ہے وہی ایک قوت تمام کیفیاتِ ملموسہ (حرارت و برودت، رطوبت و یبوست، خشونت و ملاست، لین و صلابت، ثقل و خفت وغیرہ) کا ادراک کرتی ہے ع۲ بہت سے محققین کا کہنا یہ ہے کہ قوٰی لامسہ چار ہیں۔ ایک وہ جو حرارت و برودت کا ادراک کرنے والی ہے دوسری رطوبت و یبوست کا تیسری خشونت و ملاست کا چوتھی لین و صلابت کا ادراک کرنے والی۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ جب یہ کیفیات ملموسہ متضاد اور مختلفۃ الاجناس ہیں تو ان کیلئے علیحدہ علیحدہ قوتوں کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ قاعدہ ہے الواحد لایصدر عنہ الا الواحد مگر جمہور کی طرف سے اس دلیل کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں ع۱ اوّلاً تو قاعدۂ مذکورہ بلا دلیل ہے ع۲ اگر اس کو تسلیم بھی کرلیا جائے تو فلاسفہ کے نزدیک واحدِ متعدد الجہات سے امورِ متعددہ کا صدور جائز ہے کما مَرّ غیر مرۃٍ پس قوتِ لامسہ سے بھی اس کے متعدد الجہات ہونے کی وجہ سے امور متعددہ کا صدور جائز ہوگا ع۳ تیسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آٹھ کیفیتوں (حرارتؔ برودتؔ رطوبتؔ یبوستؔ خشونتؔ ملاستؔ لینؔ وصلابتؔ) کیلئے آٹھ قوتیں ہونی چاہیئں مگر انھوں نے دو دو کیفیتوں کیلئے ایک قوت کا اعتبار کیا ہے اور چار قوتیں مانی ہیں یہ بھی تو قاعدۂ مذکورہ کے خلاف ہوا اگر ایک قوت دو کیفیتوں کا ادراک کرسکتی ہے تو دو سے زائد کا بھی ادراک کرسکتی ہے ع۳ تیسرا مذہب بعض حکماء کا ہے انھوں نے کہا ہے کہ قوائے لامسہ پانچ ہیں چار تو وہی ہیں جن کا ذکر مذہب دوم میں ہوچکا ہے ایک پانچویں قوت اور ہے جو ثقل اور خفت کا ادراک کرتی ہے۔

واما التى فى الباطن فهى ايضا خمسٌ بالاستقراء الحِسُّ المشترك والخيالُ والوهمُ والحافظةُ والمتصرفةُ عَدَّ جميعًا من المُدركة مع ان المدركة منها هى الحسُّ المشترك والوهمُ فقط لان الباقى يُعين على الادراك اما الحسُّ المشترك وليسمّى باليونانية بِنْطاسيا اى لوح النفس فهو قوة مُرتَّبةٌ فى مُقدَّم التجويف الاول من التجاويف الثلثة التى فى الدماغ تقبل جميعَ الصُّوَر المنطبعةِ فى الحواس الظاهرة فهؤلاء كجواسيسَ لها ولذا سُمّىَ حِسًّا مشتركًا وهى غيرُ البَصرِ لانا نشاهدُ القطرةَ النازلةَ خطًّا مستقيمًا والنقطةَ الدائرةَ بسرعةٍ خطًّا مستديرًا

ولیس ارتسامهما ای الخط المستقیم والمستدیر فی الباصرۃ اذ البصر لا یرتسم فیہ الا المقابل وهو القطرۃ والنقطۃ فاذاً ارتسامهما انما یکون فی قوۃ اخری غیر البصر ترتسم فیها صورۃ القطرۃ والنقطۃ وتبقی قلیلاً علی وجہ تتصل الارتسامات البصریۃ المتتالیۃ بعضها ببعض فیشاهد خطاً واحداً واعترض علیہ بانہ یجوز ان یکون اتصال الارتسام فی الباصرۃ بان یرتسم المقابل الثانی قبل ان یزول المرتسم الاول لقوۃ ارتسام الاول وسرعۃ لحقب الثانی فیکونان معاً

ترجمہ اور بہرحال وہ (قوائے مُدرکہ) جو باطن میں ہیں پس وہ بھی پانچ ہیں تلاش کرنے کی وجہ سے، حسِ مشترک خیال، وہم، حافظ اور متصرفہ۔ مصنف نے ان تمام کو ادراک کرنے والی قوتوں میں شمار کیا ہے حالانکہ ان میں سے ادراک کرنے والی صرف حسِ مشترک اور وہم ہیں اس لئے کہ باقی تو ادراک پر مدد کرتی ہیں بہرحال حسِ مشترک اور اس کا نام یونانی لغت میں بنطاسیا یعنی نفس کی تختی رکھا جاتا ہے پس یہ وہ قوت ہے جو تین کشادہ مقامات میں سے جو دماغ کے اندر ہیں پہلے کشادہ مقام کے اگلے حصہ میں رکھی ہوئی ہے یہ قوت حواسِ ظاہرہ میں نقش ہونے والی تمام صورتوں کو قبول کرتی ہے پس یہ حواس (ظاہرہ) اس (قوتِ حسِ مشترک) کیلئے جاسوسوں کی طرح ہیں اور اسی وجہ سے اس کا نام حسِ مشترک رکھا گیا ہے اور یہ (قوتِ حسِ مشترک) بصر کے علاوہ ہے اس لئے کہ ہم گرنے والے قطرہ کو خطِ مستقیم اور تیزی کے ساتھ گھومنے والے نقطہ کو خطِ مستدیر مشاہدہ کرتے ہیں اور نہیں ہے ان دونوں یعنی خطِ مستقیم اور خطِ مستدیر کا نقش ہونا بصر میں۔ اس لئے کہ بصر کے اندر نہیں نقش ہوتی ہے مگر سامنے والی چیز۔ اور وہ قطرہ اور نقطہ ہے پس اسوقت ان دونوں کا نقش ہونا بیشک بصر کے علاوہ ایک دوسری قوت میں ہوتا ہے اس میں قطرہ اور نقطہ کی صورت نقش ہوجاتی ہے اور تھوڑی دیر اس طریقہ پر باقی رہتی ہے کہ آنکھوں کے ذریعہ بعض بعض کے پیچھے آنے والے نقوش متصل ہوجاتے ہیں پس ایک خط کا مشاہدہ ہوتا ہے اور اس پر اعتراض کیا گیا بایں طور کہ جائز ہے کہ باصرہ میں نقش ہونے کا متصل ہونا اس وجہ سے ہو کہ دوسری سامنے آنے والی شئے نقش ہوجاتی ہے اس سے پہلے کہ پہلی نقش ہونیوالی چیز زائل ہو پہلے نقش ہونے کے قوی ہونے کی وجہ سے اور دوسرے کے جلدی ہی پیچھے آجانے کی وجہ سے پس وہ دونوں ساتھ ساتھ ہوجاتے ہیں۔

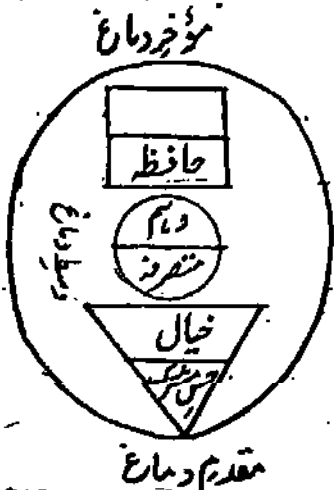
تشریح واما التی فی الباطن الخ قوائے مدرکہ ظاہرہ سے فراغت کے بعد مدرکۂ باطنہ کو بیان کرتے ہیں جو دماغ کے اندر رکھی ہوئی ہیں، مُدرکۂ باطنہ بھی پانچ ہیں ۱۔ حسِ مشترک ۲۔ خیال ۳۔ وہم ۴۔ حافظہ ۵۔ مُتصرِفہ۔ دلیلِ ضبط ان کی یہ بیان کی گئی ہے کہ مدرکہ باطنہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ادراک کرنے والی ہوگی یا ادراک پر مُعین ہوگی اگر ادراک کرنے والی ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو ان صورتوں کا ادراک کرنیوالی ہوگی جن کا ادراک حواس ظاہرہ سے ممکن ہے یا ان معانی کا ادراک کرنے والی ہوگی جن کا ادراک حواس ظاہرہ سے ممکن نہیں ہے اول حسِ مشترک ہے اور ثانی وہم ہے اور اگر ادراک پر مُعین ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو تصرف کرنے کے اعتبار سے مُعین ہوگی یا محفوظ کرنے کے اعتبار سے اگر تصرف کے اعتبار سے ہے تو متصرفہ ہے اور اگر حفظ کے اعتبار سے ہے تو دو حال سے خالی نہیں۔

یا تو صورتوں کو محفوظ کرے گی یا معانی کو۔ اول خیال ہے اور ثانی حافظہ ہے یہ دلیل چونکہ نفی و اثبات کے درمیان دائر نہیں ہے۔ اس لئے اس کو دلیلِ حصر عقلی نہیں کہا جا سکتا۔ البتہ یہ دلیلِ ضبط کہلائے گی عقلی اعتبار سے قوائے مُدرکہ باطنہ کا پانچ ہی میں منحصر ہونا ضروری نہیں ممکن ہے کوئی اور قوت سادسہ ہو مگر وہ ہماری تتبع و تلاش میں نہ آئی ہو اس لئے یہ حصر استقرائی ہے عقلی نہیں۔ شارح نے بالاستقراء کہہ کر اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

عدّ جمیعها من المدرکة الخ ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ مصنف نے ان پانچوں کو قوائے مُدرکہ میں شمار کیا ہے حالانکہ مدرکہ ان میں سے فقط دو ہیں حس مشترک اور وہم۔ باقی تو ادراک پر مدد کرنے والی ہیں جیسا کہ دلیلِ ضبط سے ابھی معلوم ہوا ہے اس کا جواب دیتے ہیں لان الباقی یعین علی الادراک کہ باقی تین اگرچہ حقیقةً مُدرِک نہیں ہیں۔ لیکن اعانت علی الادراک کی وجہ سے ان کو مجازاً مُدرکہ میں شمار کر لیا گیا ہے کیونکہ ان کو بھی اعانت کی وجہ سے کچھ نہ کچھ ادراک میں دخل ہے۔

اما الحس المشترك الخ حس مشترک کی تعریف بیان کرتے ہیں جس سے اس کا محل اور اس کا عمل ظاہر ہو جاتا ہے۔ حسِ مشترک کو تمام قوتوں پر مقدم کیا ہے اس لئے کہ اس کو حواس خمسہ ظاہرہ کے ساتھ زیادہ مناسبت ہے یہ ان ہی کی مُدرکہ صورتوں کو قبول کرتی ہے اس لئے حواس ظاہرہ کے بعد سب سے پہلے اسی کو بیان کیا۔

ویسمّی بالیونانیة بنطاسیا الخ یونانی لغت میں حسِ مشترک کو بنطاسیا کہتے ہیں بنطاسیا یونانی لغت میں لوحُ النفس (نفس کی تختی) کو کہا جاتا ہے چونکہ صُورِ جزئیہ محسوسہ جب اس قوت کے اندر نقش ہو جاتی ہیں تو نفس ان صورتوں کا مطالعہ کرتا ہے جس طرح تختی میں نقش شدہ حروف کا انسان مطالعہ کرتا ہے پس یہ گویا کہ نفس کیلئے تختی ہے اس لئے اس کو بنطاسیا (لوح النفس) کہا جاتا ہے۔

فهو قوة مرتبة الخ حسِ مشترک کی تعریف ہے کہ وہ ایسی قوت ہے جو دماغ کی تجاویفِ ثلثہ میں سے تجویفِ اول کے مقدم حصہ میں رکھی ہوئی ہے یہ ان تمام صورتوں کو قبول کرتی ہے جو حواسِ ظاہرہ میں نقش ہوتی ہیں مثلاً قوت باصرہ نے الوان و اشکال وغیرہ کا ادراک کیا ہے قوت سامعہ نے اصوات کا ادراک کیا ہے قوت ذائقہ نے طعوم کا قوت شامہ نے روائح کا لامسہ نے حرارت و برودت وغیرہ کیفیات کا۔ حسِ مشترک ان سب محسوسات کو اپنے اندر قبول کر لیتی ہے۔ گویا یہ ایک ایسا حوض ہے جس میں پانچ نہروں کا پانی آ کر گرتا ہے۔

التجویف الاول۔ تجویف کے معنی کشادگی کے آتے ہیں۔ دماغ کے اندر تین کشادہ مقامات ہیں جن کو تجاویفِ ثلثہ کہا جاتا ہے پہلی تجویف دماغ کے مقدم حصہ میں ہے جو سب سے بڑی ہے اور شکل مثلث پر ہے دوسری تجویف وسطِ دماغ میں ہے جو پہلی سے کچھ چھوٹی ہے اور شکل مُدوّر پر ہے۔ تیسری تجویف مؤخرِ دماغ میں ہے جو شکلِ مربع پر ہے پھر ہر تجویف کے دو دو حصے ہیں مقدّم اور مؤخر۔ شکل ۱ سے

قوتِ حسِ مشترک تجویفِ اول کے مُقدم حصہ میں رکھی ہوئی ہے کیونکہ یہ قوت حواس ظاہرہ کی مُدرَکہ صورتوں کو قبول کرتی ہے اس لئے اس کو ان کے بالکل قریب رکھا گیا ہے تاکہ ان صورتوں کو قبول کرنا اس کیلئے آسان ہو اور اس قوت کا اس مقام پر ہونا اس لئے بھی سمجھ میں آتا ہے کہ دماغ کے اس مقام پر کوئی چوٹ وغیرہ لگتی ہے تو اس کے عمل میں تغیر آجاتا ہے یعنی انسان کا دماغ صُورِ جزئیہ محسوسہ کو اچھی طرح قبول نہیں کر پاتا۔

وھو لاءِ الحواس کالجواسیس لھا الخ یعنی حواسِ خمسہ ظاہرہ قوت حسِ مُشترک کیلئے جاسوسوں کے درجہ میں ہیں جس طرح جاسوس اور سی آئی ڈی احوال کی جستجو کرکے ذمہ دار کی طرف پہنچاتا رہتا ہے اسی طرح حواس خمسہ ظاہرہ محسوسات کا ادراک کرکے حسِ مشترک تک پہنچاتے رہتے ہیں اور یہ ان کو قبول کرتی رہتی ہے اب یہ قوت چونکہ محسوسات کی صورتوں کو قبول کرتی ہے اس لئے اس کو حس کہتے ہیں اور چونکہ اس کو حواس خمسہ ظاہرہ میں سے ہر ایک کے ساتھ مناسبت ہے اس لئے اس کو حسِ مشترک کہا جاتا ہے۔

دھی غیرُ البصرِ لانا نشاھد الخ۔ کوئی یہ شبہ کر سکتا ہے کہ حسِ مشترک باصرہ سے علیحدہ کوئی اور قوت نہیں ہے بلکہ یہ دونوں ایک ہی ہیں اس لئے مصنف ان دونوں کے درمیان مغایرت اور حسِ مشترک کے علیحدہ موجود ہونے پر دلیل بیان کرتے ہیں کہ جب اوپر سے بارش کا قطرہ گرتا ہے تو ایک خطِ مستقیم سا نظر آتا ہے اسی طرح جب نقطہ تیزی کے ساتھ گھومتا ہے تو خطِ مستدیر یعنی دائرہ دکھائی دیتا ہے حالانکہ خارج میں نہ کوئی خطِ مستقیم ہے نہ خطِ مستدیر۔ بلکہ صرف ایک قطرہ اور ایک نقطہ ہے تو لامحالہ یہ خطِ مستقیم اور مستدیر کسی نہ کسی قوت میں ضرور موجود رہیں گے تبھی تو دکھائی دے رہے ہیں اب اس کی تین صورتیں ہیں یا تو یہ دونوں کسی قوتِ مجرّدہ کے اندر موجود ہیں یا قوتِ باصرہ ہی کے اندر موجود ہیں یا ان دونوں سے ہٹ کر کسی تیسری قوت میں موجود ہیں اوّل محال ہے کیوں کہ یہ دونوں مادّی ہیں اور قوت مجرّدہ مادّیات کا ادراک نہیں کرتی ہے اور ثانی بھی محال ہے اس لئے کہ قوتِ باصرہ میں وہی چیز مرتسم ہوتی ہے جو اس کے مُقابل ہوتی ہے اور مُقابل ہونا وجودِ خارجی کے تابع ہے اور یہ دونوں خط خارج میں موجود نہیں ہیں پس یہ باصرہ کے مُقابل بھی نہیں ہو سکتے ہیں جب یہ دونوں صورتیں محال ہیں تو تیسری صورت متعین اور ثابت ہو گئی کہ ان دونوں قوتوں کے علاوہ کسی تیسری قوت کے اندر یہ دونوں مرتسم ہو رہے ہیں پس وہی تیسری قوت حسِ مُشترک ہے پس حسِ مشترک کا قوت باصرہ کے مغایر ہونا ثابت ہو گیا۔

ترتسم فیھا صورۃ القطرۃ والنقطۃ الخ قطرہ اور نقطہ کو دیکھنے سے حسِ مشترک میں خطِ مستقیم اور خطِ مستدیر جو مرتسم ہوتے ہیں شارح اس کی کیفیت اور وجہ بیان کرتے ہیں کہ قطرۂ نازلہ ہو یا نقطۂ دائرہ ہو یہ دونوں بڑی تیزی کے ساتھ حرکت کرتے ہوئے خطِ مستقیم اور خطِ مستدیر کے ہر ہر مقام پر کو گذر رہے ہیں تو ہر مقام پر پہنچنے کی صورت کا جب قوتِ باصرہ ادراک کرتی ہے تو یہ صورت فوراً حسِ مشترک کے اندر نقش ہو جاتی ہے اور کچھ دیر اسی طرح باقی رہتی ہے کہ قوتِ باصرہ کے واسطہ سے جتنی صورتیں حسِ مشترک کے اندر لگاتار یکے بعد دیگرے نقش ہوتی ہیں وہ سب متصل ہو جاتی ہیں اس لئے قطرۂ نازلہ سے خطِ مستقیم اور نقطۂ دائرہ سے خطِ مستدیر کا مشاہدہ ہوتا ہے صفحہ ۵ پر بھی اسطرح کا مضمون گذر چکا ہے۔

واعترض علیہ بانہ یجوزان یکون الخ مغایرت کی دلیل مذکور پر اعتراض کرتے ہیں یہ اعتراض شارح قدیم علامہ

میرک جنگی نے شرح ہدایۃ الحکمۃ میں اور امام رازی نے بھی مباحث مشرقیہ میں ذکر کیا ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ خطِ مستقیم اور خطِ مستدیر قوتِ باصرہ میں نقش نہیں ہوتے یہ ہم کو تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ دونوں قوتِ باصرہ ہی میں مرتسم ہوتے ہیں اس طرح کہ قطرہ یا نقطہ کی ایک مقابل صورت قوتِ باصرہ میں نقش ہوتی ہے پھر جب یہ قطرہ و نقطہ تھوڑا آگے پہنچا ہے تو وہاں پہنچنے کی صورتِ مقابلہ بھی باصرہ میں نقش ہو جاتی ہے پہلی صورت کا ارتسام چونکہ قوی تھا اس لئے وہ ابھی زائل نہیں ہوا تھا بلکہ باقی ہی تھا کہ فوراً دوسری صورت کا ارتسام سرعت کے ساتھ اس کے پیچھے آگیا پھر یہ ارتسام ثانی ابھی زائل نہیں ہوا تھا کہ فوراً ارتسام ثالث اس کے پیچھے آگیا اس طرح تمام صورتوں کے ارتسامات قوتِ باصرہ ہی میں متصل ہو کر خطِ مستقیم اور خطِ مستدیر دکھائی دیتے ہیں اور یہ جو کہا گیا ہے کہ قوتِ باصرہ میں صرف مقابل شئے اور موجود فی الخارج شئے ہی مرتسم ہوتی ہے یہ کوئی یقینی بات نہیں ہے چنانچہ شیخ رئیس نے کہا ہے کہ قوتِ باصرہ حرکتِ قطعیہ کا ادراک کرتی ہے حالانکہ حرکتِ قطعیہ خارج میں موجود نہیں ہوتی اب ظاہر ہے کہ حرکتِ قطعیہ کا ادراک بھی قوتِ باصرہ سے اسی طرح ہوتا ہے جس طرح مذکور خطِ مستقیم اور خطِ مستدیر کا ہوتا ہے فافہم۔ (حرکتِ قطعیہ کا بیان ص۳۰۱ پر گذر چکا ہے)

واما الخیالُ فهو قوةٌ مُرتّبةٌ فی مُؤخرِ التجویفِ الاولِ من الدماغ عند الجمهور وقال المحقق فی شرحِ الاشاراتِ وکانَّ الروحَ المصبوبَ فی البطنِ المقدمِ هو اٰلةٌ للحسِ المشترکِ والخیالِ اِلّا انَّ ما فی مقدمِ ذٰلک البطنِ بالحسِ المشترکِ اخصُّ وما فی مؤخرہ بالخیالِ اخصُّ تحفظ جمیعَ صُوَرِ المحسوساتِ وتُمثِّلُها بعد الغیبوبةِ وهی خزانةُ الحسِ المشترکِ فانا اذا شاهدنا اولاً صورةً ثم ذهلنا عنها زمانًا وشاهدناها مرةً اخریٰ نحکم علیها بانها هی التی شاهدناها قبل ذٰلک فلو لم تکن تلک الصورةُ محفوظةً فینا زمانَ الذهولِ لامتنع الحکمُ بانها هی التی شاهدناها قبل ذٰلک وقیل هٰذه الملازمةُ ممنوعةٌ لجواز ان یکونَ انحفاظها فی بعضِ الاشیاءِ الغائبةِ عنّا ویکونُ الاختلافُ بین حالتَیِ الذهولِ والنسیانِ بمَلَکةِ الاتصالِ بها وعدمِها واعترضَ علیه بانَّ الغائبَ الحافظَ للصُوَرِ اِمّا ان یکونَ جوهرًا مفارقًا او قوةً جسمانیةً والاولُ باطلٌ لانَّ المفارقَ لایرتسمُ فیه الصورةُ الجزئیةُ المکتنفةُ بالعوارضِ المادیةِ وکذا الثانی لانه لو امکنَ انْ نُدرِکَ شیئًا بالقوةِ الجسمانیةِ الغائبةِ عنا بالاتصال لَاَمکنَ ان یبصرَ شخصٌ ویسمعَ بباصرةِ الغیرِ وسامعتہ وبطلان ذٰلک لایخفیٰ علیٰ احدٍ

ترجمہ اور بہرحال خیال پس یہ وہ قوت ہے جو دماغ کی تجویفِ اول کے آخری حصہ میں رکھی ہوئی ہے جمہور کے نزدیک اور محقق (طوسیؒ) نے شرح اشارات میں کہا ہے کہ گویا وہ رُوح جو اگلے بطن میں ڈالی گئی ہے وہ حسِ مشترک اور خیال کا آلہ ہے مگر بیشک وہ چیز جو اس بطن کے اگلے حصہ میں ہے وہ حسِ مشترک کے ساتھ زیادہ خاص ہے اور وہ جو اس (بطن) کے پچھلے حصہ میں ہے خیال کے ساتھ زیادہ خاص ہے یہ تمام محسوسات کی صورتوں کو محفوظ کرتی ہے اور غائب ہونے کے بعد ان کی مثال پیش کرتی ہے اور یہ (قوتِ خیال) حسِ مشترک کا خزانہ ہے اس لئے کہ جب

ہم کسی صورت کا مشاہدہ کرتے ہیں پھر ایک زمانہ تک اس سے غافل رہتے ہیں پھر اس کا دوسری مرتبہ مشاہدہ کرتے ہیں تو ہم اس پر یہ حکم لگاتے ہیں کہ یہ وہی (صورت) ہے جس کا ہم نے اس سے پہلے مشاہدہ کیا تھا پس اگر یہ صورت ہمارے اندر غفلت کے زمانہ میں محفوظ نہ ہوتی تو ہماری طرف سے اس بات کا حکم لگانا محال تھا کہ یہ وہی صورت ہے جس کا ہم نے اس سے پہلے مشاہدہ کیا تھا اور کہا گیا ہے کہ یہ تلازم ممنوع ہے اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ صورت کا محفوظ ہونا ان بعض اشیاء میں ہو جو ہم سے غائب ہیں اور غفلت اور بھول جانے کی حالتوں میں اختلاف ان (اشیاء غائبہ) کے ساتھ اتصال کا ملکہ ہونے اور اس کے نہ ہونے کی وجہ سے ہو اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ صورتوں کو محفوظ کرنے والی غائب چیز یا تو جوہر مجرد ہوگی یا قوت جسمانیہ ہوگی اور اول باطل ہے اس لئے کہ مجرد شے کے اندر ایسی صورت جزئیہ جس کا عوارض مادیہ سے احاطہ کیا گیا ہو نقش نہیں ہوتی ہے اور ایسے ہی دوسرا (احتمال بھی باطل ہے) اس لئے کہ اگر یہ ممکن ہے کہ ہم کسی شئے کا ادراک اتصال کے ذریعہ ایسی قوت جسمانیہ سے کریں جو ہم سے غائب ہو تو یہ بھی ممکن ہوگا کہ ایک شخص دوسرے کی آنکھ اور اس کے کان سے دیکھے اور سنے اور اس کا بطلان کسی پر پوشیدہ نہیں ہے۔

تشریح واما الخیال فھو قوۃ مرتبۃ الخ حواس خمسہ باطنہ میں سے دوسری قوت خیال ہے یہ دماغ کی تجویف اول کے پچھلے حصہ میں رکھی ہوئی ہے جو حس مشترک کی قبول کردہ صورتوں کو محفوظ رکھتی ہے حس مشترک صورتوں کو قبول تو کر لیتی ہے مگر دیر تک ان کو باقی اور محفوظ نہیں رکھتی اس کیلئے حق تعالیٰ نے قوت خیال کو پیدا کیا ہے کہ یہ ان صورتوں کو دیر تک محفوظ رکھتی ہے،

فی مؤخر التجویف الاول الخ۔ کیونکہ یہ حس مشترک کیلئے آلہ اور خزانہ ہے اس لئے اس کو اس کے قریب ہی رکھا گیا ہے اور اس کا اس مقام پر ہونا اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ جب اس مقام پر کوئی چوٹ وغیرہ لگجاتی ہے تو اس قوت کے عمل میں تغیر آجاتا ہے کہ صور محسوسہ اچھی طرح محفوظ نہیں رہتیں۔

عند الجمھور وقال المحقق الخ۔ جمہور کے نزدیک تو اس قوت کا محل تجویف اول کا مؤخر حصہ ہے لیکن محقق نصیر الدین طوسیؒ نے شرح اشارات میں فرمایا ہے کہ دماغ کے بطن مقدم یعنی تجویف اول میں جو روح نفسانی ڈالی گئی ہے وہ دراصل حس مشترک اور خیال دونوں ہی کیلئے آلہ ہے تو گویا حس مشترک اور خیال یہ دونوں قوتیں تجویف اول کے پورے حصہ میں موجود ہیں مگر حس مشترک کا زیادہ تسلط مقدم حصہ میں اور خیال کا زیادہ تسلط مؤخر حصہ میں ہے،

کان الروح المصبوب الخ۔ یہاں پر روح سے مراد اطباء کے نزدیک ایک بخاری جوہر لطیف ہے جو قلب کے بائیں حصہ پر کر وارد ہونے والے خون سے پیدا ہوتا ہے قلب کا دایاں حصہ تو جگر سے خون کو جذب کرنے میں مشغول رہتا ہے اور بائیں حصہ پر وارد ہونے والے خون سے روح پیدا ہوتی ہے اس روح کے پھر تین ٹکڑے ہو جاتے ہیں ایک روح حیوانی دوسری روح طبعی۔ تیسری روح نفسانی۔ روح حیوانی تو قلب میں رہتی ہے اور روح طبعی جگر میں چلی جاتی ہے اور روح نفسانی دماغ میں چلی جاتی ہے یہاں پر روح سے مراد روح نفسانی ہے۔

تحفظ جمیع صور المحسوسات الخ یہ حس مشترک کی قبول کردہ صور محسوسہ کو دیر تک محفوظ رکھتی ہے اور جب وہ صورتیں غائب

غائب ہو جاتی ہیں تو ان کا مثل پیش کرتی ہے۔ اسی لئے اس کو حس مشترک کا خزانہ کہا جاتا ہے کہ اس میں خزانہ کی طرح صورتیں محفوظ رہتی ہیں۔

فانا اذا شاهدنا صورة الخ۔ اس قوت کے ثبوت کی دلیل پیش کرتے ہیں کہ جب ہم کسی صورت کا مثلاً زید کی صورت کا مشاہدہ کرتے ہیں پھر ایک عرصہ تک اس سے غافل ہو کر دوبارہ ہم اس کی صورت کا مشاہدہ کرتے ہیں تو ہم حکم لگاتے ہیں کہ یہ وہی صورت ہے جس کو ہم نے ایک عرصہ قبل دیکھا تھا یہ حکم لگانا اس بات کی دلیل ہے کہ غفلت اور ذہول کے زمانہ میں یہ صورت ہمارے دماغ میں محفوظ رہی اگر محفوظ نہ رہتی تو یہ حکم لگانا محال ہوتا مگر یہ دلیل تام نہیں ہے اس لئے کہ اس سے صرف اتنا ہی تو ثابت ہوتا ہے کہ وہ صورت ہمارے دماغ میں محفوظ رہتی ہے یہ تو ثابت نہیں ہوتا کہ حس مشترک کے علاوہ کسی دوسری قوت کے اندر محفوظ رہتی ہے ہو سکتا ہے کہ یہ صورت حس مشترک ہی میں محفوظ رہتی ہو اور نفس کے اس کی طرف التفات نہ کرنے کی وجہ سے ذہول اور غفلت ہو جاتی ہو جب دوبارہ وہ صورت سامنے آتی ہے تو نفس اس کی طرف التفات کرنے کی وجہ سے حکم لگاتا ہے۔ کہ یہ وہی ہے جس کو ہم نے پہلے دیکھا تھا۔ اور جب وہ صورت حس مشترک سے بالکل ہی غائب ہو جاتی ہو تو نفس کا اس کی طرف التفات ہی نہیں ہوتا اور وہ اس کا حکم بھی نہیں لگاتا کہ اس کو پہلے دیکھا تھا جس کو نسیان کہتے ہیں کہ آدمی بالکل بھول جاتا ہے پہلی دیکھی ہوئی صورت اس کو یاد ہی نہیں رہتی۔ پس اس سے قوتِ خیالیہ کا ثبوت نہیں ہوتا۔

وقيل هذه الملازمة الخ دلیل مذکور پر اعتراض کرتے ہیں کہ دلیل میں جو شرطیہ لزومیہ آیا ہے فلو لم تكن الخ۔ لا نسلم منافاة الخ کہ اگر وہ صورت ہمارے اندر محفوظ نہ ہو تو حکم لگانا محال ہو گا اس کا یہ تلازم ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے یہ صورتیں ہمارے دماغ کے علاوہ کسی خارجی چیز میں جو ہم سے غائب اور جدا ہیں مثلاً افلاک کی قوت جسمانیہ یا کسی قوتِ مجردہ عن المادہ میں محفوظ ہو جاتی ہوں لہذا قوتِ خیالیہ کا وجود ثابت نہیں ہوتا۔

ويكون الاختلاف بين حالتى الذهول الخ۔ سوال مقدر کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہے کہ اگر یہ صورتیں ہمارے دماغ میں ہی محفوظ رہتیں پھر تو نسیان اور ذہول میں فرق معقول ہے کہ ذہول ہونے کی صورت میں صرف نفس کے التفات سے صورت یاد آجاتی ہے اور نسیان کی صورت میں محض التفاتِ نفس سے یاد نہیں آتی بلکہ تحصیلِ جدید کی ضرورت پڑتی ہے لیکن جب وہ صورتیں ہمارے دماغ میں محفوظ نہیں ہوں گی بلکہ خارجی چیزوں میں محفوظ ہوں گی پھر تو خواہ ذہول ہو یا نسیان نفس کا التفات کافی نہ ہونا چاہیے ہر حال میں تحصیل جدید کی ضرورت ہونی چاہیے اس لئے کہ خارج میں محفوظ شدہ صورت کو تو دوبارہ حاصل ہی کرنا پڑے گا تو پھر ذہول اور نسیان میں فرق کیسے ہو گا۔ شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ نفس کا التفات و عدمِ التفات ہمارے دماغ میں محفوظ رہنے پر موقوف نہیں ہے بلکہ نفس کا التفات و عدمِ التفات تو اس قوت کے ساتھ تعلق اور اتصال کا ملکہ ہونے اور نہ ہونے پر ہے خواہ وہ صورت ہمارے اندر کی قوت میں محفوظ ہو یا خارج شئے میں محفوظ ہو۔ اگر اس قوت کے ساتھ تعلق اور اتصال کا نفس کے اندر ملکہ ہو گا تو تذکر ہو جائے گا یعنی وہ شئے یاد آجائے گی جس کو ذہول کہتے ہیں اور اگر ملکہ نہیں ہو گا تو یاد نہیں آئے گی تحصیلِ جدید کی ضرورت پڑے گی جس کو نسیان کہتے ہیں فحصل الفرق بين الذهول والنسيان۔

واعترض علیه بان الغائب الخ دلیل مذکور پر جو اعتراض کیا گیا تھا اس پر اعتراض کرکے گویا اس کا جواب دیتے ہیں کہ اگر کسی غائب اور خارجی چیز میں صورتیں محفوظ ہوں گی تو وہ غائب شے دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ قوت مجردہ عن المادہ ہوگی، یا قوت جسمانیہ ہوگی احتمال اول باطل ہے اس لئے کہ قوت مجردہ میں محسوسات کی صورتیں محفوظ نہیں ہوسکتیں وجہ اس کی یہ ہے کہ قوت مجردہ غیر مادی ہے اور محسوسات کی صُوَر جزئیہ عوارض مادیہ کے ساتھ متصف ہوتی ہیں اشکال الوان وغیرہ مادی عوارضات ان کا احاطہ کئے ہوئے ہوتے ہیں اور غیر مادی شے میں مادی اشیاء کا ارتسام محال ہے اور دوسرا احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ اگر کسی قوت جسمانیہ خارجیہ میں صورتیں محفوظ رہیں گی اور ہم ذہول کے بعد اسی خارجی قوت جسمانیہ کے ذریعہ ان کا ادراک کریں گے تو اس سے یہ بات لازم آئے گی کہ دوسرے کی آنکھ سے دیکھنا اور دوسرے کے کان سے سننا جائز اور ممکن ہو کیونکہ جب خارجی قوت جسمانیہ سے ادراک جائز ہو رہا ہے تو دوسرے شخص کی آنکھ اور دوسرے کا کان بھی تو خارجی قوت جسمانیہ ہے اس سے بھی ادراک جائز ہونا چاہئے اور ہر شخص جانتا ہے کہ یہ بالکل محال اور باطل ہے۔ جب دونوں احتمال باطل ہیں تو قوت غائبہ خارجیہ میں صورتوں کا محفوظ ہونا بھی باطل ہے،

جوهرًا مفارقًا۔ مفارق کے معنی مجرّد کے ہیں جوہر مفارق سے مراد قوت مجردہ عن المادہ ہے۔

المکتنفة بالعوارض المادیة۔ مکتنفة اکتناف (باب افتعال) سے بمعنی احاطہ کرنا یعنی ایسی صورت جزئیہ جس کے ساتھ عوارض مادیہ الوان، اشکال وغیرہ لگے ہوتے ہیں اور وہ ہر طرف سے اس کو گھیرے ہوئے ہوتے ہیں۔

اقول فیه بحث لا نُسلّم لا یلزم من کون الغائب الحافظ للصورة قوةً جسمانیةً امکانُ اَن ندرکَ شیئًا بالقوة الجسمانیة الغائبة عنا بالاتصال حتی یلزم امکانُ اَن یبصرَ شخصٌ ویسمع بباصرة الغیر وسامعته بل اللازم منه هو امکانُ اَن ندرکَ شیئًا بتیسّرٍ فی قوة جسمانیة غائبة عنا بالاتصال کالقوی الحالّةِ فی الاجرامِ السماویة وهذا غیرُ ظاهر البطلانِ وقد یقالُ الذی یدل علیٰ وجود هذه القوة اَنّ القبولَ غیرُ الحفظِ ولهذا یوجدُ احدُهما دون الآخرِ کما فی الماءِ فانه یقبلُ ولا یحفظ والقوة الواحدةُ لا یصدرُ عنها الّا فعلٌ واحدٌ فیستحیلُ اَن تکونَ القوةُ الواحدةُ قابلةً وحافظةً معًا فالقابلةُ وهی الحسُّ المشترکُ غیرُ الحافظةِ وهی الخیالُ وفیه نظرٌ لان الحفظَ مسبوقٌ بالقبولِ ومشروطٌ به ضرورةً فقد اجتمعا فی قوةٍ واحدةٍ سمّیتموها بالخیالِ علیٰ اَنّ القبولَ والادراکَ من قبیل الانفعالِ دون الفعلِ فاجتماع القبولِ والحفظِ فی شیٍٔ واحدٍ لا یقدحُ فی قولهم الواحدُ لا یصدرُ عنه الا الواحدُ

ترجمہ میں کہتا ہوں اس میں بحث ہے اس لئے کہ نہیں لازم آتا ہے صورت کو محفوظ کرنے والی غائب چیز کے قوت جسمانیہ ہونے سے اس بات کا ممکن ہونا کہ ہم ادراک کریں کسی چیز کا اس قوت جسمانیہ کی وجہ سے جو ہم سے غائب ہے اتصال کے ساتھ یہاں تک لازم آئے اس بات کا ممکن ہونا کہ ایک شخص دیکھے اور سُنے دوسرے کی آنکھ اور اس کے کان سے بلکہ اس سے جو بات لازم آتی ہے وہ تو اس بات کا ممکن ہونا ہے کہ ہم ادراک کریں ایک ایسی چیز کا جو ہم سے

غائب قوت جسمانیہ میں نقش ہے اتصال کے ساتھ جیسا کہ وہ قوتیں جو آسمانی اجسام کے اندر حلول کرنے والی ہیں اور اس کا بطلان ظاہر نہیں ہے اور کبھی کہا جاتا ہے کہ وہ بات جو اس قوت کے وجود پر دلالت کرتی ہے یہ ہے کہ قبول کرنا محفوظ کرنے کے مغایر ہے اور اسی لئے ان دونوں میں سے ایک بغیر دوسرے کے پایا جاتا ہے جیسا کہ پانی میں کہ یہ قبول کرتا ہے اور محفوظ نہیں رکھتا ہے اور ایک قوت سے نہیں صادر ہوتا ہے مگر ایک ہی فعل۔ پس محال ہے یہ بات کہ ایک ہی قوت قبول کرنے والی اور ساتھ ساتھ محفوظ کرنے والی بھی ہو پس قبول کرنے والی اور وہ حس مشترک ہے محفوظ کرنے والی کے مغایر ہے اور وہ خیال ہے اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ محفوظ کرنا قبول کرنے کے بعد ہوتا ہے اور بدیہی طور پر اس کے ساتھ مشروط ہے پس یہ دونوں ایک قوت کے اندر جمع ہو گئے ہیں جس کا نام تم نے خیال رکھا ہے علاوہ اس کے قبول اور ادراک انفعال (تاثر) کے قبیل سے ہے نہ کہ فعل (تاثیر) کے پس قبول اور حفظ کا ایک شئے میں جمع ہونا یہ ان کے اس قول میں کوئی خرابی پیدا نہیں کرتا کہ ایک شئے سے نہیں صادر ہوتا ہے مگر ایک ہی فعل۔

تشریح | اقول فیہ بحث الخ اعتراض مذکور پر اعتراض کر کے جو اس کا جواب دیا گیا تھا شارح اس پر بحث قائم کر کے اعتراض مذکور کی گویا حمایت کرتے ہیں اور یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ قوتِ غائبہ خارجیہ میں صورتیں محفوظ ہو سکتی ہیں قوت خیال کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ بحث کا حاصل یہ ہے کہ قوت غائبہ خارجیہ کو جو صورتوں کا محافظ مانا گیا ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ قوت غائبہ ہی صورتوں کا ادراک کرنے والی قوت ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ صورتیں اس کے اندر مرتسم یعنی نقش ہو جاتی ہیں۔ ادراک کرنے والا تو نفس ہے نفس کا اس قوت غائبہ کے ساتھ ایک اتصال اور تعلق ہے کہ اس تعلق کی وجہ سے نفس قوتِ غائبہ کے اندر مرتسم اور محفوظ صورتوں کا ادراک کر لیتا ہے اگر اس قوت غائبہ خارجیہ ہی کو مُدرِک مانا جاتا تب تو باصرۂ غیر اور سامعۂ غیر سے ادراک والی خرابی لازم آسکتی تھی کیونکہ جب کسی شخص کیلئے خارجہ قوت مُدرِک ہو سکتی ہے تو خارجی آنکھ اور خارجی کان بھی اس کیلئے مُدرِک ہو سکتے ہیں اور یہاں جب ایسا نہیں ہے تو یہ خرابی لازم نہیں آئے گی کیونکہ خارجی قوت میں مرتسم اور محفوظ صورتوں کا اتصال اور تعلق کی وجہ سے ادراک کر لینا یہ باطل نہیں ہے اس کی مثال دیتے ہیں کہ جیسے اجسام فلکیہ میں جو قوتیں موجود ہوتی ہیں ان میں صورتیں مرتسم ہوتی ہیں اب جس شخص کا ان قوتوں کے ساتھ تعلق اور اتصال ہوتا ہے وہ ان صورتوں کا ادراک کر لیتا ہے یہ کوئی محال بات نہیں۔
وقد یقال الذی یدل الخ۔ قوتِ خیالیہ کے ثبوت پر ایک دوسری دلیل پیش کرتے ہیں جس سے خیال اور حس مشترک میں مغایرت بھی ثابت ہو جاتی ہے یہ دلیل شارح ہدایۃ الحکمۃ علامہ میرک جنگی کی بیان کردہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی شئے کو قبول کرنا اور کسی شئے کو محفوظ رکھنا یہ دونوں ایک دوسرے کے مغایر فعل ہیں یہی وجہ ہے کہ بعض جگہ قبول بغیر حفظ کے پایا جاتا ہے اگر یہ دونوں متحد ہوتے تو ہر جگہ ان دونوں کا ساتھ ساتھ پایا جانا ضروری ہوتا دیکھو پانی یا آئینہ صورتوں کو قبول تو کر لیتے ہیں مگر محفوظ نہیں رکھتے جب یہ دونوں فعل علیحدہ علیحدہ ہیں تو ان کیلئے قوتیں بھی علیحدہ علیحدہ اور مغایر ہوں گی اس لئے کہ فلاسفہ کے یہاں قاعدہ مسلم ہے الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد اس قاعدہ کی رو سے ایک قوت کا ایک ساتھ قابلہ اور حافظہ ہونا محال ہوگا کہ وہی قبول کرے وہی محفوظ رکھے پس قبول کرنیوالی قوت اور ہوگی محفوظ کرنیوالی دوسری

ہوگی۔ اور جب یہ بات مقرر ہوگئی کہ حس مشترک صورتوں کو قبول کرتی ہے تو ان کو محفوظ رکھنے کیلئے دوسری قوت یعنی خیال کو موجود ماننا ضروری ہوگا پس ثابت ہوگیا کہ حس مشترک کے علاوہ قوت خیال موجود اور ثابت ہے۔

وفیہ نظر لان الحفظ الخ شارح دلیل مذکور پر دو طرح سے اعتراض کرتے ہیں ۱۔ ایک تو یہ کہ کسی شئے کو محفوظ رکھنے کیلئے پہلے اس کو قبول کرنا شرط ہے کیونکہ قبول کرنے کے بعد ہی اس کو محفوظ رکھا جاسکتا ہے تو جب آپ نے قوتِ خیال کو محفوظ کرنے والی مانا ہے تو یہ صورتوں کو پہلے اپنے اندر قبول کرے گی پھر ان کو محفوظ رکھے گی پس اس کو حافظہ ماننے کی وجہ سے قبول اور حفظ دو فعلوں کا اس کے اندر جمع ہونا لازم آرہا ہے جس سے الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد جو قاعدہ مسلمہ عند الفلاسفہ ہے وہ ٹوٹ جاتا ہے ۲۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ قبول اور حفظ یہ دونوں از قبیل فعل نہیں ہیں بلکہ دونوں میں فرق ہے قبول تو ادراک کو کہا جاتا ہے جو از قبیلِ انفعال ہے اور حفظ از قبیلِ فعل ہے لہذا یہ دونوں قوۃ واحدہ میں جمع ہوسکتے ہیں اس لئے کہ فاعل واحد سے ایک فعل اور ایک انفعال کا صدور ہوسکتا ہے البتہ دو فعل فاعل واحد سے صادر نہیں ہوسکتے اور فلاسفہ کے قاعدہ مذکورہ کا مطلب بھی یہی ہے کہ الفاعل الواحد لا یصدر عنہ الا الفعل الواحد پس قوتِ واحدہ سے ایک فعل اور ایک انفعال کے صادر ہونے سے قاعدہ مذکورہ پر کوئی زد نہیں پڑتی ہے،

واما الوھم فھو قوۃ مرتبۃ فی الدماغ کلہ لکن الاخص بھا ھو اٰخر التجویف الاوسط من الدماغ تُدرِکُ المعانی ھی مالا یُدْرَکُ بالحواس الظاھرۃ الجزئیۃَ الموجودۃَ فی المحسوسات کالقوۃ الحاکمۃ فی الشاۃ بان الذئب مھروبٌ عنہ والولد معطوف علیہ واَمّا الحافظۃُ فھی قوۃ مرتبۃ فی اول التجویف الاٰخر من الدماغ تحفظ ما تدرکہ القوۃ الوھمیۃ من المعانی الجزئیۃِ الغیر المحسوسۃ الموجودۃ فی المحسوساتِ وھی خزانۃ القوۃ الوھمیۃ واما المتصرفۃُ فھی قوۃ مرتبۃٌ فی البطن ای التجویف الاوسط من الدماغ وسلطانُھا فی الجزء الاول من ذلک التجویف من شانھا ترکیبُ بعض ما فی الخیال او الحافظۃ من الصُّوَرِ والمعانی مع بعضٍ وتفصیلُہ عنہ وھذہ القوۃُ اذا استعمَلَھَا العقلُ فی مُدْرَکَاتِھا بضمّ بعضِھا الی بعضٍ او فَصْلِہ عنہ سُمِّیت متفکرۃً واذا استعمَلَھا الوھمُ فی المحسُوسَات مُطلقًا سُمِّیت مُتخیلۃً فان قیل کیف یستعملھا الوھمُ فی الصُّوَرِ المحسوسۃِ مع انہ لیس مُدْرِکًا لھا اجیب بانّ القُوَی الباطنۃَ کالمرایا المتقابلۃِ ینعکسُ الی کل منھا ما ارتسم فی الاخری والوھمیۃُ ھو سلطانُ تلک القُوَیٰ فلہ تصرفٌ فی مُدْرَکاتِھا بل لھا تسلُّطٌ علی مُدْرَکاتِ العاقلۃِ فتُنَازِعُھَا وتحکم علیھا بخلافِ احکامِھا

ترجمہ اور بہر حال وہم پس وہ ایسی قوت ہے جو پورے دماغ میں رکھی ہوئی ہوتی ہے لیکن اس (قوت) کے ساتھ زیادہ مخصوص دماغ کی درمیانی تجویف کا آخری حصہ ہے یہ ان معانی کا ادراک کرتی ہے یہ (معانی) وہ ہیں جن کا حواس ظاہرہ سے ادراک نہیں ہوتا ہے جو جزئیہ ہیں محسوسات کے اندر موجود ہوتے ہیں جیسا کہ وہ قوت

جو بکری کے اندر (موجود ہوتی ہے اور) اس بات کا حکم لگانے والی ہے کہ بھیڑیا (اس لائق ہے کہ) اس سے بھاگا جائے اور بچہ (اس قابل ہے کہ) اس پر شفقت کی جائے اور بہرحال حافظہ پس یہ وہ قوت ہے جو دماغ کی تجویف آخر کے اول حصہ میں رکھی ہوئی ہے جو ان چیزوں کو محفوظ کرتی ہے جن کا قوتِ وہمیہ ادراک کرتی ہے یعنی وہ معانی جزئیہ جو محسوس نہیں ہوتے (اور) محسوسات کے اندر موجود ہوتے ہیں اور یہ قوتِ وہمیہ کا خزانہ ہے اور بہرحال متصرفہ پس یہ وہ قوت ہے جو دماغ کے بطن یعنی درمیانی تجویف میں رکھی ہوئی ہے اور اس کا غلبہ اس تجویف کے جزءِ اول میں ہے اس کی شان خیال اور حافظہ کے اندر موجود صورتوں اور معانی میں بعض کو بعض کے ساتھ جوڑنا اور بعض کو بعض سے جدا کرنا ہے اور اس قوتِ متصرفہ کو جب عقل اپنے مُدرکات میں استعمال کرے بعض کو بعض کی طرف ملانے کے ساتھ یا بعض کو بعض سے جدا کرنے کے ساتھ تو اس (قوت) کا نام متفکرہ رکھا جاتا ہے اور جب اس کو وہم مطلق محسوسات میں استعمال کرے تو اس کا نام متخیلہ رکھا جاتا ہے پس اگر اشکال کیا جائے کہ وہم اس کو صُوَرِ محسوسہ میں کیسے استعمال کرتا ہے حالانکہ وہ (وہم) ان (صُوَرِ محسوسہ) کا ادراک کرنے والا نہیں ہے تو جواب دیا جائے گا اس طور پر کہ باطنی قوتیں آمنے سامنے رکھے ہوئے آئینوں کی طرح ہیں پس ان میں سے ہر ایک کی طرف اس چیز کا عکس پڑ جاتا ہے جو دوسری میں نقش ہوتی ہے اور قوتِ وہمیہ تو ان تمام قوتوں کی بادشاہ ہے پس اس کا ان (قوتوں) کی ادراک کی گئی چیزوں میں تصرف ہوتا ہے بلکہ اس کا تو قوتِ عاقلہ کے مُدرکات پر بھی غلبہ ہے پس یہ (قوتِ وہمیہ) اس (قوتِ عاقلہ) کے ساتھ جھگڑا کرتی ہے اور اس پر اس کے احکام کے خلاف کا حکم لگاتی ہے۔

تشریح اما الوهم فهو قوة مرتبة الخ حواسِ خمسہ باطنہ میں سے تیسری قوت وہم ہے یہ دماغ کی تجاویف ثلٰثہ میں سے تجویفِ اوسط کے اخیر حصہ میں رکھی ہوئی ہے یہ محسوسات کے اندر موجود معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہے معانی ان پوشیدہ امور کو کہا جاتا ہے جن کا حواسِ ظاہرہ سے ادراک نہیں ہو سکتا ہے۔ قوتِ وہمیہ کے وجود پر اور دیگر قوتوں کے مغایر ہونے پر دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ ہم معانی جزئیہ کا ادراک کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ معانی جزئیہ کا ادراک نہ تو حواسِ خمسہ ظاہرہ سے ہوتا ہے جیسا کہ ابھی بتایا گیا اور نہ حسِ مشترک اور خیال سے ہوتا ہے کیونکہ یہ دونوں تو صورِ محسوسہ کو قبول اور محفوظ کرتی ہیں اور نہ ہی حافظہ اور متصرفہ سے ہوتا ہے جن کا بیان آگے آرہا ہے کیونکہ ان کا کام تو معانی کو محفوظ رکھنا اور تصرف کرنا ہے اس لئے ان تمام قوتوں کے علاوہ ایک قوت کا موجود ہونا ضروری ہے جن سے معانی جزئیہ کا ادراک ہوتا ہو اور وہ قوتِ وہمیہ ہے،

مرتبة في الدماغ كله الخ پورے دماغ میں رکھی ہوئی کا مطلب یہ ہے کہ پورا دماغ قوتِ وہمیہ کیلئے آلہ ہے کیونکہ شارح عنقریب بیان کریں گے کہ قوتِ وہمیہ تمام قوتوں کی بادشاہ ہے اور اس کا تمام قوتوں پر حتیٰ کہ قوتِ عاقلہ پر بھی تسلط اور غلبہ ہے اس لئے پورا دماغ ہی اس کیلئے آلہ ہے البتہ اس کا جو مخصوص مقام اور محل ہے وہ دماغ کی تجویفِ اوسط کا اخیر حصہ ہے بلکہ یہ بھی مختلف فیہ ہے کہ اس کا محل اولِ تجویفِ اوسط ہے یا آخرِ تجویفِ اوسط ہے شیخ رئیس نے اپنی کتاب "القانون" میں قولِ ثانی کو اختیار کیا ہے ان ہی کی اتباع مصنف نے بھی فرمائی ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ جب دماغ

کا یہ مقام چوٹ وغیرہ لگ جانے کی وجہ سے ماؤف ہو جاتا ہے تو قوت وہمیہ کے عمل میں تغیر آجاتا ہے کہ انسان معانی کا ادراک نہیں کر سکتا۔

کالقوۃ الحاکمۃ فی الشاۃ الخ۔ قوت واہمہ اور اس کے ادراک کی مثال پیش کرتے ہیں کہ بھیڑئیے کو بکری کے ساتھ جو عداوت ہوتی ہے بکری کی قوت واہمہ اس عداوت کا ادراک کرتی ہے عداوت کا ادراک حواس خمسہ ظاہرہ سے نہیں ہوتا یہ ان معانی جزئیہ میں سے ہے جو محسوسات مثلاً بھیڑئیے وغیرہ موذی جانوروں اور دشمنوں میں موجود ہوتی ہے بکری کی قوت واہمہ اس کا ادراک کرنے کے بعد اس بات کا حکم لگاتی ہے کہ بھیڑیا ایک دشمن ہے اس سے بھاگنا چاہئے اسی طرح بکری کی قوت واہمہ اس محبت کا ادراک کرتی ہے جو اس کو اپنے بچہ سے ہوتی ہے اور محبت بھی معانی میں سے ہے اس کا ادراک کرنے کے بعد اس کی قوت واہمہ اس بات کا حکم لگاتی ہے کہ بچہ پر شفقت اور مہربانی کرنی چاہئے مصنف نے مثال میں جو بکری کی قوت واہمہ کو پیش کیا ہے یہ بلا وجہ نہیں بلکہ اس سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ قوت واہمہ نفس ناطقہ کے بھی مغایر ہے تاکہ یہ شبہ نہ ہو کہ قوت واہمہ اور نفس ناطقہ دونوں ایک ہی ہیں معانی جزئیہ کا ادراک نفس ناطقہ سے ہی ہوتا ہے یہ شبہ اس طرح دفع ہو جاتا ہے کہ اگر قوت واہمہ نفس ناطقہ کا عین ہوتی تو صرف انسان کے ساتھ مخصوص ہوتی جانوروں میں اس کا وجود نہ ہوتا حالانکہ جانوروں میں مثلاً بکری وغیرہ میں یہ قوت موجود ہے معلوم ہوا کہ یہ نفس ناطقہ کے مغایر ہے

معطوف علیہ۔ عطف یعطف (ض) عطفاً بمعنی مہربانی اور شفقت کرنا معطوف علیہ وہ شخص جس پر شفقت کیجائے

واما الحافظۃ فھی قوۃ الخ چوتھی قوت باطنہ قوت حافظہ ہے یہ دماغ کی تجویف آخر کے اول حصہ میں رکھی ہوئی ہے کیونکہ جب دماغ کا یہ حصہ ماؤف ہو جاتا ہے تو حافظہ میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے اس کا کام یہ ہے کہ جن معانی جزئیہ غیر محسوسہ کا قوت وہمیہ ادراک کرتی ہے یہ ان معانی کو محفوظ رکھتی ہے جس طرح قوت خیالیہ حس مشترک کیلئے خزانہ ہوتی ہے اسی طرح قوت حافظہ قوت وہمیہ کیلئے خزانہ ہے اسی لئے اس کا مقام قوت وہمیہ کے مقام کے قریب ہے تاکہ یہ اس کے مُدرَکات کو بآسانی محفوظ کر سکے اور قوت وہمیہ بھی اپنے خزانہ میں سے معانی کو جب چاہے بسہولت حاصل کر سکے۔

الغیر المحسوسۃ۔ یہ معانی جزئیہ کی صفت ہے مگر یہ صفت احترازیہ نہیں ہے جس سے یہ لازم آئے کہ معانی دو قسم کے ہوتے ہیں محسوسہ اور غیر محسوسہ، غیر محسوسہ کی قید سے معانی محسوسہ کو نکال دیا گیا۔ اس لئے کہ معانی تو صرف غیر محسوسہ ہی ہوتے ہیں اس لئے یہ صفت کاشفہ ہے جو معانی کی حقیقت کو ظاہر کرنے والی ہے کہ معانی امور غیر محسوسہ کو کہا جاتا ہے

واما المتصرفۃ فھی قوۃ مرتبۃ الخ پانچویں قوت باطنہ قوت متصرفہ ہے یہ دماغ کے بطن میں یعنی پورے تجویف اوسط میں رکھی ہوئی ہے مگر اس کا زیادہ غلبہ اور تسلط تجویف اوسط کے مقدم حصہ میں ہے اس کا کام یہ ہے کہ جو صورتیں قوت خیالیہ میں اور جو معانی قوت حافظہ میں محفوظ ہیں ان میں ترکیب و تفصیل یعنی جوڑ توڑ کے اعتبار سے تصرف کرتی ہے اسی لئے اس کو قوت متصرفہ کہا جاتا ہے۔ ترکیب کا مطلب یہ ہے کہ صُوَر اور معانی میں سے بعض کو بعض کے ساتھ جوڑ دیتی ہے اور تفصیل کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے بعض کو بعض سے جُدا کر دیتی ہے پھر اس ترکیب و تفصیل کی تین تین صورتیں ہیں عا ایک صورت کو دوسری صورت کے ساتھ جوڑ دینا جیسے مزید ایک سر اور چہرہ کی صورت ایک انسان کے سر اور چہرے

کے ساتھ جوڑ دیتی ہے جس سے دو سروں اور دو چہروں والا انسان متصور ہوتا ہے یا جیسے نصف انسان کی صورت اور نصف فرس کی صورت کو آپس میں جوڑ دیتی ہے جس سے ایک عجیب طرح کا حیوان متصور ہوتا ہے جو آدھا انسان اور آدھا گھوڑا ہوتا ہے یا جیسے پروں کی صورت کو انسان کی صورت کے ساتھ جوڑ دیتی ہے جس سے پر دوں والا انسان متصور ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ ع۲ معنی کو معنی کے ساتھ جوڑ دینا جیسے کسی شخص کے اندر حلم وشجاعت یا صداقت وسخاوت کو مرکب اور مجتمع کرکے تصور کراتی ہے کہ فلاں شخص حلیم وشجاع اور فلاں صادق وسخی ہے وغیرہ ع۳ معنی کو صورت کے ساتھ جوڑ دینا جیسے زید کی صورت کے ساتھ عداوت یا نفرت یا سخاوت وصداقت وغیرہ کو جوڑ دیتی ہے اسی طرح تفصیل کی بھی تین صورتیں ہیں ع۱ ایک صورت کو دوسری صورت سے جدا کر دینا جیسے انسان کی صورت سے اس کے سر اور چہرہ کی صورت کو جدا کر دیتی ہے کہ سر کٹا اور بغیر چہرہ والا انسان متصور ہوتا ہے ع۲ معنی کو معنی سے جدا کر دینا جیسے زید کی سخاوت کو اس کی صداقت سے جدا کرکے تصور کراتی ہے ع۳ معنی کو صورت سے جدا کر دینا جیسے زید کو بلا صداقت کے تصور کراتی ہے وغیرہ وغیرہ۔

وھذہ القوۃ اذا استعملھا الخ اس قوت متصرفہ کو کبھی تو عقل اپنے مدرکات یعنی معقولات میں استعمال کرتی ہے جس کی وجہ سے یہ قوت معقولات میں سے بعض کا بعض کے ساتھ عقل کے تقاضا اور مقصد کے مطابق جوڑ توڑ کرتی ہے اس وقت اس قوت کا نام متفکرہ رکھا جاتا ہے جس کی وجہ سے علوم ومعارف، دلائل وبراہین، صناعات و حرفات وغیرہ کا استنباط ہوتا ہے اور کبھی اس کو قوت وہمیہ محسوسات کے اندر استعمال کرتی ہے کہ یہ قوت وہمیہ کے تقاضے اور غرض کے مطابق محسوسات میں جوڑ توڑ کرتی ہے اس وقت اس کو متخیلہ کہا جاتا ہے جس کی وجہ سے متوہمات ومتخیلات کا ادراک واستنباط ہوتا ہے اس صورت میں بہت سے غلط اور باطل اور بے حقیقت امور متصور ہوتے ہیں

فی المحسوسات مطلقاً مطلقاً کا مطلب یہ ہے کہ وہ محسوسات خواہ ظاہرہ ہوں یا باطنہ، خواہ صورتیں ہوں یا معانی، خواہ وہ خیال میں ہوں یا غیر خیال میں۔

فان قیل کیف یستعملھا الخ شارح قدیم علامہ میرک جنگی نے اس مقام پر ایک اشکال وجواب ذکر کیا ہے شارح اس کو نقل کرتے ہیں اشکال یہ ہے کہ قوت وہمیہ تو معانی کا ادراک کرنے والی ہے نہ کہ محسوسات کا۔ تو پھر یہ قوت متصرفہ کو محسوسات میں کیسے استعمال کرتی ہے جبکہ محسوسات اس کے مدرکات میں سے نہیں ہیں

اجیب بان القوی الباطنۃ الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ استعمال کرنے کا دارومدار ادراک پر نہیں ہے کہ قوت وہمیہ جن چیزوں کا ادراک کرے انھیں میں متصرفہ کو استعمال کر سکتی ہے بلکہ اس کا دارومدار انعکاس یا غلبہ اور تسلط پر ہے اور قوت وہمیہ کو دونوں باتیں حاصل ہیں انعکاس تو اس طرح کہ قوی باطنہ دراصل ایسی ہیں جیسے ایک دوسرے کے مقابل آمنے سامنے رکھے ہوئے چند آئینے ہوتے ہیں کہ جب ایک آئینہ میں صورت مرتسم ہوتی ہے تو وہ تمام آئینوں میں منعکس ہو جاتی ہے اور تمام آئینوں میں وہ صورت نظر آتی ہے پس حس مشترک کے اندر جب محسوسات کا ارتسام ہوتا ہے تو ان کا عکس قوت وہمیہ میں بھی آجاتا ہے جس کی وجہ سے قوت وہمیہ محسوسات کے اندر قوت متصرفہ کو استعمال

اور تسلّط و غلبہ تو قوت وہمیہ کو ایسا حاصل ہے کہ اس کو تمام قوائے باطنہ کا سلطان اور بادشاہ کہا جاتا ہے اور اس غلبہ کی وجہ سے اس کو تمام قوتوں کے مُدرَکات میں تصرف کرنے پر قدرت ہوتی ہے اس لئے یہ قوتِ متصرفہ کو محسوسات میں بھی استعمال کرتی ہے۔
بل لها التسلط علی مُدرَکات العاقلۃ الخ۔ قوتِ وہمیہ کے تسلط کو مزید ترقی کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ اس کو تو قوتِ عاقلہ پر بھی تسلط اور غلبہ حاصل ہے اور یہ اس کے مُدرَکات میں بھی تصرف کر دیتی ہے چنانچہ یہ قوت عاقلہ کے ساتھ منازعہ اور جھگڑا کرتی ہے کہ قوت عاقلہ ایک بات کا حکم لگاتی ہے اور یہ اس کے خلاف کا حکم لگاتی ہے اور اس پر غالب آجاتی ہے جس کی مثال بالکل ظاہر ہے کہ تنہا اور خالی مقام میں کوئی مُردہ پڑا ہوا ہو اور اتفاق سے اس کی آنکھیں کھلی رہ گئی ہوں تو اس کے پاس جاتے ہوئے آدمی کو دہشت ہوتی ہے یہ قوت واہمہ کے غلبہ کی وجہ سے ہوتی ہے ورنہ تو عقل اس بات کا فیصلہ کرتی ہے کہ ھٰذا مَیّتٌ وکلُّ مَیّتٍ جمادٌ فھٰذا جمادٌ والجمادُ لایُخاف منہ فھٰذا لایُخاف منہ۔
یعنی یہ مُردہ ہے اور ہر مُردہ بیجان ہوتا ہے اور بے جان سے کوئی خوف نہیں ہوتا ہے وہ کسی کو ضرر نہیں پہنچا سکتا ہے۔ مگر قوتِ واہمہ قوتِ عاقلہ کے ساتھ منازعہ کرتے ہوئے اس کے خلاف کا حکم لگاتی ہے کہ انسان مَیّت سے خوفزدہ ہوتا ہے اس کے قریب جانے کی ہمت نہیں ہوتی اس کی قوتِ وہمیہ گویا اس سے یہ کہتی ہے کہ یہ میّت ابھی اُٹھ کر تجھ کو پکڑلے گا اور تجھ کو لپٹ جائے گا۔

فائدہ:۔ حواس خمسہ باطنہ کے ثبوت و عدمِ ثبوت کے بارے میں اہل اسلام اور فلاسفہ کا اختلاف ہے، فلاسفہ تو ان کے ثبوت کے قائل ہیں جیسا کہ تفصیل بیان ہو چکی ہے، اور اہل اسلام نے ان کا انکار و ابطال کیا ہے، اہلِ اسلام کا کہنا یہ ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک جو جو ادراکات و افعال حواس خمسہ باطنہ سے علیحدہ علیحدہ صادر ہوتے ہیں ہمارے نزدیک ان تمام کا صدور تنہا قوتِ عاقلہ سے ہو جاتا ہے اور فلاسفہ کا یہ قاعدہ کہ الواحدُ لایصدرُ عنہ اِلّا الواحد یہ ہمارے نزدیک غیر مسلّم اور باطل ہے، لیکن صاحب النبراس مولانا عبدالعزیز پر فرہاری رح فرماتے ہیں کہ اہلِ اسلام نے حواسِ خمسہ باطنہ کا مطلقاً انکار نہیں کیا ہے بلکہ ان کا کہنا دراصل یہ ہے کہ ان کا ثبوت وجوبی طریقہ پر نہیں ہے نیز ان کی بنا فلاسفہ کے بیان کردہ مقدماتِ فاسدہ مثلاً الواحدُ لایصدرُ عنہ اِلّا الواحد وغیرہ پر رکھنا یہ باطل اور فاسد ہے، ہاں اگر یہ کہا جائے کہ ظنی طور پر حواسِ خمسہ باطنہ کا ثبوت ہے اور اطبا وغیرہم کی تحقیق کے مطابق اس طرح کی علامات کا مشاہدہ اور تجربہ ہوتا ہے جن سے ان کے وجود کا گمان پیدا ہوتا ہے مثلاً مُقدّمِ دماغ پر جب کوئی آفت پہنچتی ہے تو انسان کی قوت خیالیہ فاسد ہو جاتی ہے اور جب وسطِ دماغ پر چوٹ وغیرہ لگتی ہے تو قوت فکریہ میں خلل آجاتا ہے اسی طرح مؤخرِ دماغ پر آفت پہنچنے سے قوتِ حافظہ متاثر ہوتی ہے اس طرح کی علامات اور تجربات کی روشنی میں ظنی طور پر ان کو ثابت ماننے میں کوئی حرج نہیں ہے، دراصل ہمارا اعتقاد یہ ہونا چاہیے کہ حق تعالیٰ شانہٗ اگرچہ بغیر ان حواسِ خمسہ باطنہ کے بھی ادراکات کے پیدا کرنے پر قادر ہیں یا ایک ہی حاسہ سے تمام ادراکات کرا سکتے ہیں مگر چونکہ جس طرح انھوں نے اپنی قدرت سے دیگر متعدد بلکہ بے شمار اسباب پیدا کئے ہیں جن میں حواس خمسہ ظاہرہ کو بھی پیدا کیا ہے حالانکہ بغیر ان حواس کے

بھی حق تعالیٰ ان کے مُدرَکات کا ادراک کرا سکتے ہیں نیز ایک ہی حاسہ سے تمام حواس کے مُدرَکات کے ادراکات کرانے پر قادر ہیں مگر پھر بھی انہوں نے پانچ حواس ظاہرہ پیدا کئے ہیں اسی طرح انھوں نے اپنی قدرت و حکمت سے حواس خمسہ باطنہ کو بھی پیدا فرمایا ہے اور مختلف ادراکات و افعال کیلئے ان کو آلات و اسباب بنایا ہے اس سے اصولِ اسلام پر کوئی زد نہیں پڑتی ہے اسی لئے بہت سے ائمۂ دین کے کلام میں ان حواس باطنہ کا اعتراف و اقرار ملتا ہے۔ فافہم واحفظ (النبراس شرح شرح العقائد مع زیادۃ توضیح ص ۶۵)

وَاَمَّا القوۃ المحرِّکۃ فتنقسم الیٰ باعثۃٍ وفاعلۃٍ اَمّا الباعثۃ وتسمّیٰ شوقیۃً فہی القوۃ التی اذا ارتسمت فی الخیالِ صورۃٌ مطلوبۃٌ او مھروبٌ عنہا حَمَلَتْ ای تلك القوۃُ الفاعلۃَ علی التحریك ای تحریك الاعضاء وھی ای الباعثۃُ اِنْ حَمَلَتِ الفاعلۃَ علی تحریكٍ یطلب بہ الاشیاءُ المتخیلۃُ سواء کانت ضارۃً فی نفس الامر او نافعۃً طلبًا لحصولِ اللذۃِ تسمّیٰ قوۃً شہوانیۃً لان حَمْلَھا ھذا تابعٌ للشوق الی تحصیلِ الملائمِ المسمّیٰ شہوۃً وان حَمَلَتِ الباعثۃُ الفاعلۃَ علی تحریكٍ یدفعُ بہ الشیءُ المتخیّلُ سواءٌ کان ضارًا فی نفسِ الامرِ او مفیدًا طلبًا للغلبۃ تسمّیٰ قوۃً غضبیۃً لابتناءِ ھذا الحملِ علی الشوقِ الیٰ دفعِ المنافرِ المسمّیٰ غضبًا وَاَمّا الفاعلۃُ فھی التی تُعِدُّ العضلاتِ لقبضِھا و بسطِھا وتشنُّجِھا وارخائِھا للتحریكِ

ترجمہ اور بہرحال قوتِ محرکہ پس یہ منقسم ہوتی ہے باعثہ اور فاعلہ کی طرف، بہرحال باعثہ اور اس کا نام شوقیہ رکھا جاتا ہے پس یہ وہ قوت ہے کہ جب خیال میں کوئی ایسی صورت جس کو طلب کیا جائے یا جس سے بھاگا جائے نقش ہوتی ہے تو یہ یعنی وہ قوتِ (باعثہ) قوتِ فاعلہ کو تحریک پر اُبھارتی ہے یعنی اعضاء کو حرکت دینے پر اور وہ یعنی باعثہ اگر فاعلہ کو ایسی تحریک پر ابھارے جس کے ذریعہ خیال میں آنے والی چیزوں کو طلب کیا جائے خواہ وہ نفس الامر میں نقصان دہ ہوں یا نفع بخش لذت کے حصول کو طلب کرتے ہوئے تو اس کا نام قوتِ شہوانیہ رکھا جاتا ہے اس لئے کہ اس کا یہ ابھارنا مناسب چیز کو حاصل کرنے کی طرف شوق کے تابع ہے جس کا نام شہوت ہے اور اگر باعثہ فاعلہ کو ایسی تحریک پر ابھارتی ہے جس کی وجہ سے خیال میں آنے والی شئے کو دفع کیا جائے خواہ وہ نفس الامر میں نقصان دہ ہو یا فائدہ بخش غلبہ کو طلب کرتے ہوئے تو اس کا نام قوتِ غضبیہ رکھا جاتا ہے اس ابھارنے کے مبنی ہونے کی وجہ سے قابلِ نفرت شئے کو دفع کرنے کی طرف شوق پر جس کا نام غضب ہے اور بہرحال فاعلہ پس یہ وہ قوت ہے جو پٹھوں کو ان کو سکیڑنے اور پھیلانے اور ان کو کھینچنے اور ان کو ڈھیلا کرنے کے ذریعہ تحریک کیلئے تیار کرتی ہے۔

تشریح واما القوۃ المحرکۃ الخ۔ فصل کے شروع میں گذرچکا ہے کہ نفسِ حیوان کیلئے اس کے مخصوص آثار (ادراک جزئیات وحرکت ارادیہ) کی وجہ سے دو قوتیں ہوتی ہیں ایک مُدرِکہ دوسری محرِّکہ۔

مُدرکہ کے بیان سے فراغت کے بعد مُحرکہ کو بیان کرتے ہیں، مُدرکہ کو مُحرکہ پر مقدم اس لئے کیا ہے کہ ادراک طبعی طور پر حرکتِ ارادیہ پر مقدم ہے کیونکہ حرکتِ ارادیہ ادراک ہی پر مرتب ہوتی ہے پھر جس طرح قوتِ مُدرکہ کے متعلق بتایا جاچکا ہے کہ اس سے مراد وہ قوت ہے جس کو ادراک میں دخل ہو خواہ وہ بذاتِ خود مُدرکہ ہو یا ادراک کیلئے مُعین ہو اسی طرح مُحرکہ کے متعلق سمجھنا چاہئے کہ مُحرکہ سے مراد وہ قوت ہے جس کو حرکتِ ارادیہ میں دخل ہو خواہ بذاتِ خود مُحرک ہو یا تحریک کیلئے مُعین ہو تاکہ قوتِ باعثہ بھی مُحرکہ میں داخل ہو جائے کیونکہ یہ مُحرکہ نہیں ہوتی بلکہ تحریک پر مُعین یعنی اُبھارنے والی ہوتی ہے۔

فتنقسم الی باعثۃ وفاعلۃ الخ۔ قوت مُحرکہ کی دو قسمیں ہیں باعثہ اور فاعلہ۔ باعثہ وہ قوتِ محرکہ ہے کہ جب خیال کے اندر کوئی مرغوب اور مطلوب صورت یا قابلِ نفرت اور مردود صورت نقش ہوتی ہے تو یہ قوت قوتِ فاعلہ کو تحریکِ اعضاء پر اُبھارتی ہے یعنی اس بات کا داعیہ پیدا کرتی ہے کہ اس مرغوب ومحبوب چیز کو طلب کیا جائے تاکہ لذت اور لطف حاصل ہو یا اس مردود وقابلِ نفرت شئے کو دفع کیا جائے تاکہ اس دشمن مردود پر غلبہ حاصل ہو اگر مطلوب ومرغوب کے طلب پر ابھارتی ہے تو اس کو قوتِ شہوانیہ کہا جاتا ہے اور اگر مردود وقابلِ نفرت کو دفع کرنے پر ابھارتی ہے تو اس کو قوتِ غضبانیہ کہتے ہیں اس طرح قوت باعثہ کی گویا دو قسمیں ہو جاتی ہیں شہوانیہ اور غضبانیہ۔

وتسمّٰی شوقیۃ۔ باعثہ کو شوقیہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کا فاعلہ کو اُبھارنا شوق کے تابع اور اسی پر مبنی ہوتا ہے

صورۃ مطلوبۃ۔ ایسی صورت جس کو طلب کیا جائے۔ جیسے کسی دوست اور محبوب ومعشوق کی صورت یا کسی مرغوب اور پسندیدہ شئے کی صورت۔

او مهروبۃ عنها۔ ایسی صورت جس سے بھاگا جائے اور نفرت وعداوت کی جائے جیسے کسی دشمن یا موذی جانور کی صورت،

حملت ای تلك القوۃ الفاعلۃ۔ حَمَلَتْ صیغہ مؤنث ہے اس کی ضمیر القوۃ یعنی قوت باعثہ کی طرف راجع ہے شارح نے ای تلك القوۃ کے ساتھ تفسیر کرکے اسی طرف اشارہ کیا ہے الفاعلۃ یہ مفعول ہے یعنی یہ قوتِ باعثہ قوتِ فاعلہ کو اُبھارتی ہے۔

علی التحریك ای تحریك الاعضاء۔ شارح نے تفسیر کے ذریعہ اس طرف اشارہ کیا ہے کہ التحریک پر الف لام مضاف الیہ (اعضاء) کے عوض میں ہے یعنی قوت باعثہ قوتِ فاعلیہ کے اندر اس بات کا داعیہ پیدا کرتی ہے کہ اعضاء کو حرکت دیکر یعنی ہاتھ وغیرہ بڑھا کر اشیاءِ مطلوبہ کو حاصل کرے یا اشیاءِ مردودہ کو دفع کرے اور بھگائے۔

سواءٌ کانت ضارۃ فی نفس الامر الخ جس شئے کو مرغوب ومحبوب اور نافع خیال کرکے طلب کیا جارہا ہے اس کا نفس الامر اور واقع میں نافع ہونا ضروری نہیں ہے واقع میں خواہ وہ شئے نقصان دہ ہو یا نفع بخش ہو البتہ قوتِ خیالیہ اس کو محبوب ونافع سمجھ رہی ہو چنانچہ ایسا بہت ہوتا ہے کہ آدمی ایک شئے کو محبوب اور نافع سمجھتا ہے اور وہ فی الواقع مُضر ہوتی ہے۔

لان حملها هذا الخ۔ قوتِ شہوانیہ کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں ۴۹۵ پر آپ پڑھ چکے ہیں کہ شوق کی

دو قسمیں ہیں، شہوت اور غضب اگر امر مناسب کو حاصل کرنے کا شوق ہے تو اس کو شہوت کہتے ہیں اور اگر امر منافر کو دفع کرنے کا شوق ہے تو اس کو غضب کہتے ہیں چونکہ یہاں پر باعثہ کا فاعلہ کو ابھارنا امر مناسب کو حاصل کرنے کے شوق یعنی شہوت کے تابع ہے اس لئے اس کو قوتِ شہوانیہ کہتے ہیں۔

سواء کان ضاراً فی نفس الامر۔ یہاں بھی وہی بتلانا مقصود ہے کہ جس منافر اور مہروب عنہ کو مُضر سمجھ کر دفع کیا جا رہا ہے اس کا واقع میں مُضر ہونا ضروری نہیں،

لا بتناءھذا العمل الخ۔ قوتِ غضبیہ کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ باعثہ کا فاعلہ کو اُبھارنا چونکہ منافر کو دفع کرنے کے شوق یعنی غضب پر مبنی ہے اس لئے اس کو قوتِ غضبیہ کہا جاتا ہے۔ قوت شہوانیہ اور قوت غضبانیہ ان دونوں قوتوں کی وجہ سے نفس کو امارہ کہا جاتا ہے یعنی اچھی چیز کو حاصل کرنے کا حکم دینے والا اور بُری شئے کو دفع کرنے کا حکم دینے والا نفس۔

اما الفاعلۃ فھی التی تعد العضلات الخ قوت محرکہ کی دوسری قسم قوتِ فاعلہ ہے یہ وہ قوت ہے جو اعضاء کی رگوں اور پٹھوں کو تحریک کیلئے تیار کرتی ہے یعنی ان کے اندر تحریک کی استعداد پیدا کر کے ان کو حرکت دیتی ہے مثلاً مطلوب اور محبوب شئے کو حاصل کرنے کیلئے ہاتھوں کی رگوں اور پٹھوں کو سکیڑتی اور منقبض کرتی ہے کہ جس سے آدمی اس شئے کو ہاتھ سے پکڑ لیتا ہے یا مٹھی میں بند کر لیتا ہے یا محبوب و معشوق کو مثلاً بغل میں دبا لیتا ہے۔ اور منافر و مردود شئے کو دفع کرنے کیلئے رگوں اور پٹھوں کو ڈھیلا چھوڑ دیتی ہے کہ آدمی اس شئے کو چھوڑ دیتا اور پھینک دیتا ہے،

العضلات۔ عَضلۃ کی جمع ہے بمعنی پٹھہ اور سخت گوشت۔

لقبضھا وبسطھا الخ قبض کے معنی سکیڑنا اور بسط کے معنی پھیلانا اور کشادہ کرنا تشنّجھا وارخائھا یہ قبض اور بسط کی تفسیر ہی ہے تشنّج کے معنی سکیڑنا اور تنگ کرنا، اور ارخاء کے معنی ڈھیلا چھوڑ دینا۔

فصل فی الانسان ھو مختصٌ بالنفس الناطقۃ وھی کمال اول لجسم طبعی اٰلیٍّ من جھۃ مایدرک الامور الکلیۃ والجزئیات المجردۃ وتفعل الافعال الفکریۃ اوالحدسیۃ فلھا باعتبار ما یخصھا من الاٰثار قوۃٌ عاقلۃٌ تدرک بھا التصورات والتصدیقات ای الامور التصوریۃ والتصدیقیۃ وتسمّٰی تلک القوۃُ العقلَ النظریَّ والقوۃَ النظریۃَ وقوۃٌ عاملۃٌ تحرک بدن الانسان الی الافعال الجزئیۃ بالفکر والرویۃ اوبالحدس اوبالتجربۃ علٰی مقتضی آراءٍ واعتقادات تخصّھا ای تلک الافعال وتسمّٰی تلک القوۃُ العقلَ العملیَّ والقوۃ العملیۃ۔

ترجمہ یہ فصل انسان کے بیان میں ہے اور وہ خاص ہے نفس ناطقہ کے ساتھ اور وہ جسم طبعی کا کمال اول ہے جو آلہ والا ہے اس جہت سے کہ وہ امور کلیہ اور جزئیاتِ مجردہ کا ادراک کرتا ہے اور فکری اور حدسی افعال کرتا ہے پس اس کیلئے ان آثار کے اعتبار سے جو اس کو خاص ہیں ایک قوتِ عاقلہ ہے جس کے

ذریعہ وہ تصورات اور تصدیقات کا یعنی امور تصوریہ اور تصدیقیہ کا ادراک کرتا ہے اور اس قوت کا نام عقل نظری اور قوتِ نظریہ رکھا جاتا ہے اور ایک قوتِ عاملہ ہے جو انسان کے بدن کو غور وفکر یا حدس اور تجربہ کے ذریعہ افعال جزئیہ کی طرف حرکت دیتی ہے ان نظریات اور اعتقادات کے تقاضہ کے مطابق جو ان کو یعنی ان افعال کو خاص ہیں اور اس قوت کا نام عقلِ عملی اور قوتِ عملیہ رکھا جاتا ہے،

تشریح فصل فی الانسان الخ مطلق حیوان کے بیان سے فراغت کے بعد اشرف الحیوانات بلکہ اشرف المخلوقات یعنی انسان کو بیان کرتے ہیں انسان کی تعریف بیان فرمائی ھو مختص بالنفس الناطقۃ ص۵۲۳ پر معلوم ہوچکا ہے کہ مرکب تام جس درجہ کا ہوتا ہے مبدأ فیاض کی جانب سے اسی درجہ کی صورتِ نوعیہ کا اس پر فیضان ہوتا ہے چونکہ انسان سب سے اعلیٰ واشرف ہے اس لئے اس پر سب سے اعلیٰ صورتِ نوعیہ کا فیضان ہوا ہے جس کو نفس ناطقہ کہتے ہیں اسی لئے یہ انسان ہی کے ساتھ مختص ہے کسی اور کے اندر پایا نہیں جاتا۔

وھی کمال اول لجسم طبعی الخ نفس ناطقہ کی تعریف کرتے ہیں کہ وہ جسم طبعی کا کمالِ اوّل ہے جو دو اعتبار سے آلہ والا ہوتا ہے ایک امور کلیہ اور جزئیاتِ مجردہ کا ادراک کرنے کے اعتبار سے دوسرے افعال فکریہ اور حدسیہ کرنے کے اعتبار سے۔ تعریف ہٰذا میں لفظ کمال تو جنس ہے جو تمام کمالات کو شامل ہے اوّلی کی قید سے وہ کمالات خارج ہوگئے جو نفس کے تابع ہیں جیسے علم قدرت وغیرہ یعنی انسان کا سب سے پہلا کمال تو نفس ہے اور علم وقدرت وغیرہ یہ نفس کے تابع ہیں لجسم طبعی کی قید سے جسم صناعی کا کمال خارج ہوگیا جیسے سریر کی صورتِ سریریہ یا سیف کی صورت سیفیہ۔ آلی کی قید سے بسائط اور معدنیات کی صورتیں خارج ہوگئیں کیونکہ وہ آلہ والی نہیں ہوتیں کما مرَّ اور من جھۃ ما یدرک الخ کی قید سے نفس نباتیہ اور نفس حیوانیہ خارج ہوگئے کما ھو ظاہر

والجزئیات المجردۃ ۔ جزئیاتِ مجردہ سے مراد عقول عشرہ ہیں جو مجرد عن المادہ ہوتی ہیں۔

ویفعل الافعال الفکریۃ الخ افعال فکریہ سے مراد وہ اعمال ہیں جو نظر وفکر کے بعد حاصل ہوتے ہیں۔ فکر کی تعریف آپ منطق میں پڑھ چکے ہیں ہو ترتبُ امورٍ معلومۃٍ لِلتأدّی الی المجہولِ ۔ اور افعالِ حدسیہ سے مراد وہ اعمال ہیں جو حدس کے بعد حاصل ہوتے ہیں حدس کے معنی سرعۃُ الانتقال من المبادی الی المطالب ، مبادی سے مقاصد کی طرف تیزی کے ساتھ ایک دم انتقال ہوجانا۔ نظر وفکر میں مقصد کی طرف انتقال تدریجًا ہوتا ہے اور حدس میں دفعۃً واحدۃً ہوتا ہے کما ہو مُفَصَّلٌ فی علم المنطق ۔

فلھا باعتبار ما یخصّھا من الآثار الخ کیونکہ نفس ناطقہ کے دو اثر مخصوص ہیں ایک ادراکِ کلیات وجزئیاتِ مجردہ دوسرے افعال فکریہ اور حدسیہ کا صادر ہونا اس لئے اس کیلئے دو قوتیں ہیں ایک قوتِ عاقلہ جس سے اثر اول کا صدور ہوتا ہے دوسری قوتِ عاملہ جس سے اثرِ ثانی صادر ہوتا ہے،

قوۃ عاقلۃ تدرك بھا ۔ قوتِ عاقلہ کا نام عقلِ نظری اور قوتِ نظریہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ یہ نظر وفکر کیلئے منشاء (پیدا ہونے کی جگہ) ہے کیونکہ اس سے تصورات وتصدیقات کا ادراک ہوتا ہے اور تصوراتِ بدیہیہ اور تصدیقاتِ بدیہیہ کو ترتیب دینے کا نام نظر وفکر ہے۔

وقوۃ عاملۃٌ محرِکۃٌ بدنَ الانسانِ الخ ۔ قوتِ عاملہ کے ذریعہ افعالِ فکریہ وحدسیہ صادر ہوتے ہیں وہ اس طرح کہ نظر وفکر اور حدس وتجربہ کے ذریعہ انسان کے بدن کو افعالِ جزئیہ کرنے کی طرف متحرک کرتی ہے ۔ افعالِ جزئیہ کا مطلب یہ ہے کہ انسان مثلاً سوچتا ہے کہ مجھے سفر کرنا ہے یا فلاں شئے کی خرید د فروخت کرنی ہے یا مکان تعمیر کرنا ہے وغیرہ وغیرہ۔

بالفکر والرَّوِیَّۃِ ۔ رَوِیَّۃ رَاء کے فتح وَاو کے کسرہ اور یار کی تشدید کے ساتھ اس کے معنی بھی فکر ہی کے آتے ہیں پس اس کا عطف فکر پر عطفِ تفسیری ہے،

بالتجربۃ ، تجربہ کے معنی بار بار مشاہدہ کرنے کے بعد کسی شئے پر کوئی حکم لگانا جیسے سقمونیا مسہل (دست آور) ہے زہر قاتل ہے وغیرہ وغیرہ ۔ بعض نسخوں میں لفظ "بالتجربۃ" نہیں ہے،

علیٰ مقتضیٰ آراءٍ واعتقاداتٍ الخ ۔ یعنی قوتِ عاملہ جو افعالِ جزئیہ کیلئے محرِّک بنتی ہے وہ ان نظریات واعتقادات کے تقاضوں کے مطابق بنتی ہے جو ان افعال کے ساتھ خاص ہوتے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ اعمالِ جزئیہ جو قوتِ عاملہ سے صادر ہوتے ہیں وہ اس طرح کہ انسان غور وفکر کرتا ہے تو اس کی فکر کسی اعتقاد اور رائے تک پہنچتی ہے جو اعمالِ جزئیہ میں سے کسی عمل کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے پھر یہ اعتقاد ورائے اور نظریہ قوتِ عاملہ سے اس عمل کے صادر ہونے کا تقاضہ کرتے ہیں تو قوتِ عاملہ اس رائے کے مقتضیٰ کے مطابق انسان کے بدن کو اس عمل کے واقع کرنے کی طرف حرکت دیتی ہے۔ مثلاً جب انسان فکر کرتا ہے اور اس کی فکر اس بات کے اعتقاد کی طرف پہنچتی ہے کہ فلاں مقام کی طرف سفر کرنے سے فائدہ ہوگا تو یہ اعتقاد سفر کے صادر ہونے کا تقاضہ کرتا ہے کہ سفر کرکے اُس جگہ جانا چاہئے تو قوتِ عاملہ اس اعتقاد کے مقتضیٰ کے مطابق اس مقام کی طرف سفر کرنے کے لئے بدن کو حرکت دیتی ہے۔

وتسمّٰی تلک القوۃ العقلَ العملیَ الخ اِس قوت کا نام عقلِ عملی اور قوت عملیہ اس لئے رکھا جاتا ہے کہ یہ قوت عمل کا منشاء ہوتی ہے کہ اس سے تحریک سے عمل کا صدور اور وقوع ہوتا ہے،

والنفس باعتبارِ القوۃِ العاقلۃِ لہا مراتبُ اربعٌ المرتبۃُ الاُولیٰ ان تکونَ خالیۃً عن جمیعِ المعقولاتِ التی یکون تعقلُہا بالانطباع فان النفس لا تخلو عن العلم الحضوری بنفسہا بل ہی مستعدۃٌ لہا وہی ای ہذہ المرتبۃ العقلُ الہیولانی واکثرُ اطلاقہ علی النفس فی ہذہ المرتبۃ وکذا الحال فی سائرِ المراتب والمرتبۃ الثانیۃ ان تحصلَ لہا المعقولاتُ البدیہیۃُ بسبب احساسِ الجزئیاتِ والتنبیہ لما بینہما من المشارکاتِ والمباینات وان النفسَ اذا احسّتْ بجزئیاتٍ کثیرۃٍ ارتسمتْ صُوَرُہا فی اٰلاتِہا الجسمانیۃِ ولاحظتْ نسبۃُ بعضِہا الیٰ بعضٍ استعدتْ لِاَنْ یفیضَ علیہا من المبدا صُوَرٌ کلیۃٌ واحکامٌ فیما بینہا بالضرورۃ وتستعدُّ استعدادًا قریبًا لِاَنْ تنتقلَ من البدیہیاتِ الی النظریاتِ بالفکرِ والحدسِ وہی العقل بالملکۃِ قیل لِما حصَلَ لہا من ملکۃِ الانتقالِ الی النظریاتِ وفیہ نظرٌ اذ لیسَ فی ہذہ المرتبۃِ الّا استعدادُ الانتقالِ فالمرادُ بالملکۃِ ہٰہنا اِمّا ما یقابلُ الحالَ ای الکیفیۃِ الراسخۃِ لانّ استعدادَ الانتقالِ

الی النظریات راسخٌ فی هذہ المرتبۃ اوما یقابل العَدَمَ کانہ قد حصل للنفس فیہا وجودُ الانتقال الیہا بناءً علیٰ قُربہٖ کما سُمِّیَ العقل بالفعل عقلاً بالفعل مع کونہ بالقوۃ لان قوتہٗ قریبۃٌ من الفعلِ جدًّا ۔

ترجمہ اور قوتِ عاقلہ کے اعتبار سے نفس کیلئے چار مرتبے ہیں پہلا مرتبہ یہ ہے کہ وہ تمام معقولات سے خالی ہوتا ہے یعنی ان سے کہ جن کا تعلق نقش ہونے کے ساتھ ہے اس لئے کہ نفس اپنی ذات کے علم حضوری سے خالی نہیں ہوتا بلکہ وہ ان (معقولات) کی استعداد رکھنے والا ہوتا ہے اور یہ یعنی یہ مرتبہ عقل ہیولانی ہے اور اس کا اکثر اطلاق اس مرتبہ میں (آجانے والے) نفس پر ہوتا ہے اور ایسا ہی حال باقی مراتب میں ہے اور دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ نفس کو معقولاتِ بدیہیہ حاصل ہوجاتے ہیں جزئیات کو محسوس کرنے اور ان مشارکات اور مباینات پر تنبیہ ہونے کی وجہ سے جو ان (جزئیات) کے درمیان ہیں اس لئے کہ نفس بہت سی جزئیات کا احساس کرتا ہے اور ان کی صورتیں اس کے آلاتِ جسمانیہ میں نقش ہوجاتی ہیں اور ان میں سے بعض کی بعض کی طرف نسبت کا وہ تصور کرلیتا ہے تو اس میں اس بات کی استعداد پیدا ہوجاتی ہے کہ اس پر مبدأ (فیاض) سے کُلّی صورتیں اور ان کے درمیان جو احکام ہیں وہ بدیہی طور پر فائض (جاری) ہوجائیں اور اس میں اس بات کی استعداد قریب پیدا ہوجائے کہ وہ بدیہیات سے نظریات کی طرف فکر یا حدس کے ذریعہ منتقل ہوسکے اور وہ عقل بالملکہ ہے، کہا گیا کہ چونکہ اس کو نظریات کی طرف منتقل ہونے کا ملکہ حاصل ہوچکا ہے اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ اس مرتبہ میں نہیں ہے مگر انتقال کی استعداد پس ملکہ سے مراد اس جگہ یا تو وہ ہے جو حال کے مقابلہ میں ہوتی ہے یعنی مضبوط کیفیت اس لئے کہ نظریات کی طرف انتقال کی استعداد اس مرتبہ میں پختہ ہے یا وہ چیز (مراد) ہے جو عَدَم کے مقابلہ میں ہوتی ہے گویا کہ اس (مرتبہ) میں نفس کو ان (نظریات) کی طرف انتقال کا وجود حاصل ہوچکا ہے اس کے قریب ہونے پر بناء کرتے ہوئے جیسا کہ عقل بالفعل کا نام عقل بالفعل رکھا گیا باوجودیکہ وہ بالقوۃ ہے اس لئے کہ اس کی قوت فعل کے بہت قریب ہے،

تشریح والنفس باعتبار القوۃ العاقلۃ الخ۔ نفس ناطقہ کے مراتب بیان فرماتے ہیں کہ قوت عاقلہ کے اعتبار سے نفس کے چار مراتب ہیں ع۱ مرتبۂ عقلِ ہیولانی ع۲ مرتبۂ عقل بالملکہ ع۳ مرتبۂ عقل بالفعل ع۴ مرتبۂ عقلِ مطلق ۔ ماتن وشارح ہر مرتبہ کی تعریف وتشریح مع مالہٗ وعلیہ مفصل بیان کرتے ہیں اس سے قبل یہ جاننا چاہئے کہ قوتِ عاملہ کے اعتبار سے بھی نفس کے چار مراتب ہیں ع۱ تہذیب الظاہر ع۲ تہذیب الباطن ع۳ تحلی النفس بالصُوَر القدسیہ ع۴ تخلی النفس عن غیر اللہ بالکلیۃ، جن کی تشریح وتوضیح اس طرح ہے کہ پہلا مرتبہ تو یہ ہے کہ شرائع نبویہ اور احکامِ الٰہیہ پر عمل کرکے انسان اپنے ظاہر کو مہذّب بنائے دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ آدمی اخلاقِ ذمیمہ اور ملکاتِ رذیلہ دردیّہ سے اپنے باطن کا تزکیہ کرے تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ پاکیزہ اور مقدس صورتوں سے اپنے نفس کو مزین اور آراستہ کرے یہ عالم غیب یعنی امورِ آخرت کے ساتھ تعلق اور ان کی طرف دھیان لگانے سے حاصل ہوتا ہے چوتھا مرتبہ جو سب سے اعلیٰ ہے یہ ہے کہ ہردم اللہ تبارک وتعالیٰ کے جلال وجمال کا تصور واستحضار رہے اسی کے کمالات پر ہر وقت نظر منحصر رہے اس کی قدرتِ کاملہ کے مقابلہ میں ہر قدرت کو مضمحل اور معدوم خیال کرے ہر علم کو اس کے علم محیط کے سمندر میں

میں مستغرق سمجھے اور تمام اشیاء کے وجود و کمال کے متعلق یہ یقین کرے کہ ان سب کا فیضان حق سبحانہ و تقدس ہی کیطرف سے ہے۔ ان مراتب کا تعلق چونکہ حکمتِ عملیہ سے ہے اور مصنف نے اپنی کتاب ہدایۃ الحکمۃ میں حکمتِ عملیہ کو بیان نہیں کیا ہے جس کی وجہ صـ ۴۶ پر گذر چکی ہے اس لئے ان مراتب کو بھی بیان نہیں کیا۔

المرتبۃ الاولیٰ ان تکون الخ قوتِ عاقلہ کا پہلا مرتبہ عقلِ ہیولانی ہے جو انسان کو ابتدائے ولادت میں حاصل ہوتا ہے اس مرتبہ میں بچہ کا نفس تمام معقولات سے خالی ہوتا ہے خواہ تصورات ہوں یا تصدیقات، بدیہیہ ہوں یا نظریہ، نہ تو وہ ماں اور باپ کو جانتا ہے نہ زید و عمرو بکر کو نہ حمار و فرس وغیرہ کو نہ گرمی سردی کو، اسی طرح وہ نہ لکھنا جانتا ہے نہ پڑھنا نہ لکھنے پڑھنے کے آلات و اسباب قلم دوات وغیرہ سے واقف ہوتا ہے اسی طرح اور دیگر تمام معقولات سے خالی ہوتا ہے البتہ اس میں معقولات کو حاصل کرنے کی استعداد و صلاحیت ہوتی ہے۔

ای التی یکون تحققہا بالانطباع الخ ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ مرتبۂ اولیٰ میں نفس کو تمام معقولات سے خالی بتایا گیا ہے حالانکہ نفس اپنی ذات کے علم سے کبھی خالی نہیں ہوتا ابتداء ولادت ہی سے اس کو اپنی ذات کا علم حاصل ہوتا ہے شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہاں معقولات سے مراد معقولاتِ انطباعیہ ہیں یعنی جن معقولات کا ادراک ان کی صورتوں کے ذہن میں نقش ہونے اور چھپنے سے ہوتا ہے اُن معقولات سے خالی ہوتا ہے اور نفس کو جو اپنی ذات کا علم ہوتا ہے وہ علم حضوری ہوتا ہے علم انطباعی نہیں ہوتا اپنی ذات تو انسان کے نفس میں ہر وقت بذاتِ خود حاضر رہتی ہے البتہ دوسری چیزوں کا جو علم ہوتا ہے وہ ان کی صورتوں کے انطباع و انتقاش سے ہوتا ہے۔

وھی ای ھذہ المرتبۃ العقل الھیولانی۔ اس مرتبہ کا نام عقل ہیولانی ہے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کو ہَیُولیٰ اُولیٰ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جس طرح ہَیُولیٰ اُولیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے تمام صورتوں سے خالی ہوتا ہے اگرچہ وجود خارجی کے اعتبار سے تو صورت سے منفک نہیں ہوتا لیکن اس کی نفس حقیقت اور اس کی ذات کے اعتبار سے اس میں کسی صورت کا لحاظ نہیں ہوتا اسی طرح مرتبۂ اولیٰ میں نفس تمام معقولات سے خالی ہوتا ہے اس لئے اس کو عقل ھیولانی کہتے ہیں۔

واکثر اطلاقہ علی النفس الخ۔ مصنف نے اگرچہ مرتبہ کا نام عقل ہیولانی رکھا ہے لیکن اکثر و بیشتر اس نام کا اطلاق اس مرتبہ کے اندر نفس پر ہوتا ہے یعنی جب نفس مرتبۂ اولیٰ میں ہوتا ہے تو نفس کو عقل ہیولانی کہتے ہیں اسی طرح تمام مراتب کا حال ہے کہ مصنف نے تو مراتب ہی کا نام عقل بالملکہ، عقل بالفعل اور عقل مطلق رکھدیا ہے لیکن اکثر و بیشتر ان مراتب میں آنے کے بعد نفس کو ان ناموں کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے چنانچہ نفس کو جب مرتبہ ثانیہ حاصل ہوتا ہے تو اس کو عقل بالملکہ کہا جاتا ہے اسی طرح مرتبہ ثالثہ میں نفس کو عقل بالفعل اور مرتبہ رابعہ میں نفس کو عقل مطلق کہا جاتا ہے۔

والمرتبۃ الثانیۃ ان تحصل لھا الخ قوتِ عاقلہ کا دوسرا مرتبہ عقل بالملکہ ہے اس مرتبہ میں جزئیات کا احساس و ادراک کرنے کی وجہ سے اور ان کے مابین مشارکات اور مباینات کلیہ پر متنبہ ہونے کی وجہ سے نفس کو معقولات بدیہیہ حاصل ہوجاتے ہیں اور بدیہیات سے نظریات کی طرف منتقل ہونے کی استعداد قریب پیدا ہوجاتی ہے

فان النفس اذا احست الخ مرتبہ ثانیہ میں حاصل ہونے والے امور کی کیفیت کی تشریح کرتے ہیں جسکا

حاصل یہ ہے کہ نفس مرتبۂ اولیٰ سے منتقل ہو کر جب مرتبۂ ثانیہ میں پہنچتا ہے اور اس کی قوتِ عاقلہ ترقی ہے تو اس کو جزئیات کا ادراک ہونے لگتا ہے سب سے پہلے تو وہ ماں باپ کا اور ان کی شفقت و محبت کا ادراک و احساس کرتا ہے ماں باپ کو دیکھ کر اُن کی صورتیں اس کی قوتِ حسِ مشترک میں نقش ہو جاتی ہیں اور ان کی شفقت و محبت قوتِ وہمیہ میں مرتسم ہو جاتی ہے رفتہ رفتہ وہ دیگر صُوَرِ جزئیہ اور معانی کا ادراک کرتا ہے مثلاً زید، عمرو، بکر وغیرہم اسی طرح فرس حمار وغیرہما کی صُوَرِ جزئیہ پھر ان کے معانی جزئیہ یعنی ان کی جسمیت، جوہریت، ضاحکیت و صاہلیت ناھقیت وغیرہ اس کی سمجھ میں آنے لگتی ہیں پھر وہ ان کے درمیان مشارکت اور مباینت کی نسبتوں کا ادراک کرنے لگتا ہے مثلاً زید عمرو بکر فرس حمار کی جسمیت اور جوہریت کے درمیان تو شارکت ہے کہ یہ سب جسم اور جوہر ہونے میں مشترک ہیں اور ان کی ضاحکیت، صاہلیت اور ناھقیت کے درمیان مباینت اور تغایر ہے کہ یہ سب ان امور میں ایک دوسرے کے مباین اور متغایر ہیں جب وہ ان جزئیات کا ادراک اور ان کے مابین مشارکات و مباینات کا ادراک کرلیتا ہے اور ان کی صورتیں اس کے آلاتِ جسمانیہ یعنی حواس باطنہ میں نقش ہو جاتی ہیں تو اب اس کے اندر اس بات کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے کہ مبدأ فیاض سے اس کے اوپر صُوَرِ کلیہ اور ان کے مابین احکام کا فیضان ہو چنانچہ وہ زید یا فرس کی جسمیتِ جزئیہ اور جوہریتِ جزئیہ سے مطلق جسمیت و جوہریت جو کہ کلی ہیں ان کو اخذ کرتا ہے اسی طرح زید کی ضاحکیت جزئیہ اور فرس معین کی صاہلیتِ جزئیہ نیز حمارِ مشخص کی ناھقیتِ جزئیہ سے مطلق ضاحکیت، صاہلیت اور ناھقیت کو اخذ کرتا ہے جو کہ کلیات ہیں پھر ان کے درمیان مشارکت و مباینت کے اعتبار سے احکامِ ایجابیہ اور سلبیہ لگاتا ہے مثلاً جسم اور جوہر کے درمیان مشارکت کی وجہ سے حکم ایجابی لگاتا ہے اور کہتا ہے الجسم جوہر اور صاہل اور ضاحک کے درمیان مباینت کی وجہ سے سلبی حکم لگاتا ہے کہ الصاہل لیس بضاحک وغیرہ وغیرہ ۔

ولتستعد استعدادا قریبا الخ اس مرتبہ میں نظریات کا حصول تو نہیں ہوتا البتہ بدیہیات سے نظریات کی طرف منتقل ہونے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے کہ نظر و فکر کے ذریعہ یا حدس کے ذریعہ وہ نظریات تک پہنچ سکتا ہے استعداد کو قریب کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ استعداد بعید تو مرتبۂ اولیٰ ہی میں حاصل تھی چنانچہ مرتبہ اولیٰ میں فرمایا تھا بل ھی مستعدۃ لھا۔ مرتبۂ ثانیہ میں استعداد قریب حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ نظریات کی طرف منتقل ہونے کے بالکل قریب ہو جاتا ہے ،

وھی العقل بالملکۃ۔ اس مرتبہ کا نام ملکہ اس مرتبہ میں پہنچ کر نفس کا نام عقل بالملکہ رکھا جاتا ہے ،

قیل لما حصل لھا من ملکۃ الخ ملازادہ حرز بانی نے عقل بالملکہ کی وجہ تسمیہ بیان کی ہے کہ اس مرتبہ میں پہنچکر چونکہ نفس کو نظریات کی طرف منتقل ہونے کا ملکہ حاصل ہو چکا ہے اس لئے اس کو عقل بالملکہ کہا جاتا ہے ،

وفیہ نظر اذ لیس الخ ۔ مذکورہ وجہ تسمیہ پر شارح اعتراض کرتے ہیں کہ اس مرتبہ میں انتقال الی النظریات کا ملکہ کہاں پیدا ہوتا ہے ملکہ تو کیفیتِ راسخہ اور مہارت کا نام ہے اس میں تو صرف انتقال کی استعداد پیدا ہوتی ہے جیسا کہ مصنف نے فرمایا بھی ہے وھی تستعد لان تنتقل من البدیھیات الی النظریات پس یہ وجہ بیان کرنا درست نہیں

فالمراد بالملکۃ ھٰھنا الخ شارح اپنی جانب سے دوسری وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں جس سے پہلے یہ سمجھنا چاہئے کہ

کیفیتِ نفسانیہ کی دو قسمیں ہیں۔ مَلَکہ اور حال۔ اس لئے کہ کیفیتِ نفسانیہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ اپنے محل میں راسخ یعنی مضبوط و مستحکم ہو چکی ہے کہ اس کا اپنے محل سے بالکل زوال نہیں ہوتا ہے یا زوال دشوار ہوتا ہے یا راسخ نہیں ہوئی ہے آسانی سے زوال التغیر کو قبول کر لیتی ہے اگر راسخ ہو چکی ہے تو اس کو ملکہ کہا جاتا ہے اگر غیر راسخ ہے تو اس کو حال کہتے ہیں جیسے کتابت یا اور کوئی صنعت و حرفت ابتدائی مرحلہ میں حال کہلاتی ہے اور رسوخ و مہارت کے بعد اس کو ملکہ کہتے ہیں اب سنئے کہ ملکہ کا استعمال دو معنی میں ہوتا ہے کبھی تو ملکہ حال کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اس وقت تو ملکہ کے معنی کیفیت راسخہ کے ہوتے ہیں اور کبھی عدم کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اس وقت ملکہ کے معنی وجود کے ہوتے ہیں۔ اب اگر عقل بالملکہ میں ملکہ کے معنی اول مراد لئے جائیں تو وجہ تسمیہ یہ ہے کہ چونکہ اس مرتبہ میں پہنچکر انتقال الی النظریات کی استعداد راسخ ہو چکی ہے یعنی انتقال تو راسخ نہیں ہوا البتہ انتقال کی استعداد راسخ ہو چکی ہے اس لئے اس کو عقل بالملکہ کہا جاتا ہے اور اگر معنی ثانی (وجود) مراد لئے جائیں تو وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اگرچہ ابھی انتقال الی النظریات کا وجود اور تحقق تو نہیں ہوا لیکن عنقریب وجود ہونے والا ہے قرب شئی کو شئی کا حکم دیتے ہوئے گویا مان لیا گیا کہ انتقال الی النظریات کا وجود و تحقق ہو چکا ہے اس لئے اس کا نام عقل بالملکہ رکھدیا گیا جیسا کہ مرتبۂ ثالثہ میں آپ کو معلوم ہو جائیگا کہ اس کا نام عقل بالفعل رکھدیا گیا ہے حالانکہ اس میں نظریات کا مطالعہ بالفعل نہیں ہوتا بلکہ بالقوۃ ہوتا ہے مگر چونکہ اس کی قوت فعلیت کے قریب ہوتی ہے تو قرب کی وجہ سے مجازاً اس کو عقل بالفعل کہدیا گیا ہے شارح نے جو دو وجہ تسمیہ بیان کی ہیں ان کی مذکورہ تشریح سے یہ بات واضح ہے کہ پہلی صورت میں نام رکھنا حقیقۃً ہے اور دوسری صورت میں مجاز ما یؤل الیہ عن قریب کے اعتبار سے ہے۔

والمرتبۃ الثالثۃ ان یحصل لہا المعقولاتُ النظریۃُ لکن لا تطالعہا بالفعل بل صارت مخزونۃ عندہا بحیث تستحضرہا متی شاءت بلا احتیاج الی کسب جدید وذلک انما یحصل اذا لاحظت النظریاتِ الحاصلۃَ مرۃً بعدَ اُخریٰ حتی تحصل لہا ملکۃٌ تقوی بہا علی ذلک الاستحضار وہی العقل بالفعلِ وقال صاحبُ المحاکمات عندی انہ لا اعتبارَ لملکۃ الاستحضار فی العقلِ بالفعل بل القدرۃُ علی الاستحضار کافیۃٌ فیہ فاذا حضرتِ المعقولاتُ وذہلتْ عنہا فہی قادرۃ علی استحضارہا فہذہ المرتبۃ لو لم یکن عقلاً بالفعل لم ینحصر مراتب القوۃ النظریۃ فی الاربعۃ فلا بد من الاقتصار علی الاقتدار علی الاستحضار

ترجمہ اور تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ نفس کو معقولاتِ نظریہ حاصل ہو جاتی ہیں لیکن وہ ان کا بالفعل مشاہدہ نہیں کر پاتا ہے بلکہ وہ (نظریات) اس کے نزدیک جمع ہو جاتی ہیں اس طور پر کہ بغیر نئی کوشش کی ضرورت کے جب چاہے ان کا استحضار کر سکتا ہے اور یہ بیشک اس وقت حاصل ہوتا ہے جب وہ حاصل شدہ نظریات کو بار بار دیکھتا رہتا ہے یہاں تک کہ اس کو ایسا ملکہ حاصل ہو جاتا ہے کہ جس کی وجہ سے وہ اس استحضار پر قادر ہو جاتا ہے اور وہ عقل بالفعل ہے، اور صاحب محاکمات نے کہا ہے کہ میرے نزدیک عقل بالفعل میں استحضار کے ملکہ کا اعتبار نہیں ہے بلکہ استحضار پر قدرت ہو جانا اس میں کافی ہے پس جب معقولات حاضر ہو گئے اور نفس سے ان کا ذہول ہو گیا تو وہ (نفس)

ان کو مستحضر کرنے پر قادر ہوتا ہے پس یہ مرتبہ اگر عقل بالفعل نہ ہو تو قوتِ نظریہ کے مراتب چار میں منحصر نہیں رہیں گے پس استحضار پر قدرت ہو جانے پر اکتفاء کرنا ضروری ہے،

تشریح والمرتبۃ الثالثۃ ان یحصل الخ قوتِ عاقلہ کا تیسرا مرتبہ عقل بالفعل ہے اس مرتبہ میں نفس کو معقولاتِ نظریہ حاصل ہو جاتے ہیں لیکن وہ ابھی ہر وقت ان نظریات کا بالفعل مشاہدہ نہیں کرتا ہے کہ وہ تمام معقولات نظریہ اس کے سامنے ہر وقت اس طرح مشاہد رہتے ہوں جیسے سامنے کتاب کھلی ہوئی ہے بلکہ کیفیت یہ ہوتی ہے کہ وہ معقولات اس کے پاس ذخیرہ کے طور پر جمع اور محفوظ ہو جاتے ہیں کہ وہ ان کو بھولتا نہیں ہے جب چاہے ان نظریات کو مستحضر کر سکتا ہے اس کیلئے کسبِ جدید یعنی نئی محنت اور کوشش کی ضرورت نہیں پڑتی اور یہ چیز اس وقت حاصل ہوتی ہے جب کہ حاصل کئے ہوئے نظریات کا بار بار ملاحظہ اور مطالعہ کرتا رہے ان کو دیکھتا اور پڑھتا رہے ایسا کرنے سے وہ معقولات اس کے ذہن میں محفوظ ہو جائیں گے اور اس کو ایسا ملکہ حاصل ہو جائے گا کہ ان کو مستحضر کرنے پر اسکو قدرت حاصل ہو جائے گی جب چاہے ان کو مستحضر کر سکتا ہے اس لئے عزیز طلبہ کو چاہیئے کہ اپنی کتابوں کے اسباق اور آموختہ جات کا تکرار کرتے رہیں بار بار مطالعہ کرتے رہیں اپنے قیمتی اوقات کو کتب بینی تکرار و مطالعہ میں زیادہ مشغول رکھیں تاکہ مضامین ذہن میں محفوظ ہو جائیں اور قدرت علی الاستحضار کا ملکہ پیدا ہو جائے پھر کسبِ جدید کی ضرورت نہیں ہوگی بعد میں جس کتاب کو بھی اٹھا کر جس وقت دیکھیں گے اس کے مضامین و مطالب فوراً سمجھ میں آجائیں گے کوئی دشواری پیش نہیں آئے گی اور اگر تکرار اور بار بار مطالعہ نہیں کیا تو مضامین ذہن سے نکل جائیں گے ان کو سمجھنے اور مستحضر کرنے کیلئے دوبارہ کسبِ جدید اور محنت کی ضرورت پڑے گی

المعقولات النظریۃ۔ نظریہ کی قید کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس مرتبہ میں صرف معقولات نظریہ ہی حاصل ہوتے ہیں بدیہیہ حاصل نہیں ہوتے بلکہ مطلب یہ ہے کہ معقولات بدیہیہ حاصل ہونے کے بعد نظریہ حاصل ہو جاتے ہیں۔

بحیث تستحضرھا متی شاءت الخ جیسے مثلاً کسی شخص نے کتابت کا فن سیکھا کہ بار بار کتابت کی مشق کرنے کے بعد اس نے اس فن میں مکمل طور پر مہارت حاصل کر لی اب یہ نہیں ہے کہ ہر وقت وہ کتابت ہی میں مشغول رہتا ہے بلکہ کتابت کا فن اس کے ذہن و دماغ میں ایسا محفوظ اور مخزون ہو گیا ہے کہ ایک عرصہ کتابت کا کام چھوڑنے کے بعد بھی جب وہ کتابت کرنا چاہے گا بلا تکلف بڑی آسانی کے ساتھ وہ کتابت کرنے پر قادر ہوگا اس کو دوبارہ سیکھنے اور محنت کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

وھی العقل بالفعل۔ اس مرتبہ کا نام یا اس مرتبہ میں نفس کا نام عقل بالفعل رکھا جاتا ہے یا تو اس وجہ سے کہ اس مرتبہ میں معقولات نظریہ کا حصول بالفعل ہو جاتا ہے اس صورت میں تو نام رکھنا حقیقۃً ہے یا اس وجہ سے کہ معقولات کا مطالعہ اور مشاہدہ اگرچہ بالفعل نہیں ہوتا بلکہ بالقوۃ ہوتا ہے مگر یہ قوت فعل کے قریب ہوتی ہے یعنی عنقریب مرتبۂ رابعہ میں پہنچکر بالفعل مطالعہ و مشاہدہ ہونے لگے گا اس لئے قربِ شئے کو شئے کا حکم دیتے ہوئے اس کا نام عقل بالفعل رکھدیا گیا۔ اس صورت میں نام رکھنا مجازاً ہوگا جیسا کہ ابھی صـ۶۲۲ پر ذکر کیا جا چکا ہے،

وقال صاحب المحاکمات الخ۔ اوپر جو یہ کہا گیا ہے حتی یحصل لھا ملکۃ تقوی بھا علی ذلک الاستحضار جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عقل بالفعل والے مرتبہ میں ملکۂ استحضار کا اعتبار ہوتا ہے صاحب محاکمات علامہ قطب الدین رازی اس پر

اعتراض کرتے ہیں کہ میرے نزدیک عقل بالفعل میں ملکۂ استحضار کا اعتبار کرنا درست نہیں ہے بلکہ مطلق قدرت علی الاستحضار کافی ہے وجہ یہ ہے کہ قدرت علی الاستحضار کی دو قسمیں ہیں ایک تو ملکہ اور مہارت والی قدرت جو نظریات کے تکرار ملاحظہ کے بعد حاصل ہوتی ہے اور دوسری بغیر ملکہ والی قدرت جو بغیر تکرار ملاحظۂ نظریات کے حاصل ہو جاتی ہے اس لئے کہ جب نفس کے پاس معقولات حاضر ہو جاتے ہیں اگرچہ وہ بغیر تکرار ملاحظہ کے ہوتے ہیں لیکن جب ان سے ذہول ہو جاتا ہے تو نفس ان کے استحضار پر بھی قادر ہوتا ہے اگرچہ مہارت نہیں ہوتی مگر نفس قدرت علی الاستحضار تو ہوتی ہی ہے پس اگر عقل بالفعل میں ملکہ والی قدرت علی الاستحضار کی تخصیص وتعیین کی جائے گی تو بغیر ملکہ والی قدرت اس مرتبہ میں داخل نہیں ہوگی اس کیلئے ایک مرتبہ کا اور اضافہ کرنا پڑے گا اس طرح مراتب کی تعداد چار میں منحصر نہیں رہے گی چار سے زائد ہو جائے گی اس لئے عقل بالفعل میں مطلق قدرت علی الاستحضار پر اکتفاء کرنا ضروری ہے خواہ وہ ملکہ والی ہو یا بغیر ملکہ والی تاکہ یہ دونوں قسمیں عقل بالفعل میں داخل ہو جائیں اور مراتب کی تعداد چار میں منحصر رہے)

فاذا حضرت المعقولات الخ معقولات کے حضور سے مراد بغیر تکرار کے حاضر ہونا ہے یعنی اگر معقولات بغیر تکرار ملاحظہ کے نفس کے نزدیک حاضر ہوں پھر ان سے ذہول ہو جائے تب بھی نفس انکے استحضار پر قادر ہوتا ہے اگرچہ مہارت نہیں ہوتی۔

والمرتبۃ الرابعۃ ان تطالع معقولاتہا المکتسبۃ وھی العقل المطلق اعتبرھا الاکثرھم بالقیاس الی کلّ معقولٍ بانفرادہ ولا شبہۃ فی وقوعھا فی ھٰذہ النشأۃ وقد تعتبر بالقیاس الی جمیع المعقولات معًا والظاھر انھا انما تکون فی دار القرار ومنھم من جوّزھا فی ھذہ النشأۃ لنفوسٍ کاملۃ لا یشغلھا شانٌ عن شانٍ فانھم مع کونھم فی جلابیب من ابدانھم قد انخرطوا فی سلک المجردات التی تشاھد معقولاتھا دائمًا واعلم ان العقل بالفعل متاخّرٌ فی الحدوث عما سماہ المصنف عقلاً مطلقًا لانّ المدرَک مالم یُشاھد مراتٍ کثیرۃً لا یصیر ملکۃً ومتقدّمٌ علیہ فی البقاء لانّ المشاھدۃ تزول بسرعۃٍ وتبقیٰ ملکۃ الاستحضار مستمرۃً فیتوصل بھا الی مشاھدتہ ثم منھم من نظر الی التاخر فی الحدوث فجعلہ مرتبۃً رابعۃً ومنھم من نظر الی التقدم فی البقاء فجعلہ مرتبۃً ثالثۃً وتسمی معقولاتھا عقلاً مستفادًا ولا یخفی علی من احاط بکتب الفن ان ما ذکرہ خلاف اصطلاح القوم فانھم لا یطلقون العقل المستفاد الا علی النفس فی المرتبۃ الرابعۃ اونفس تلک المرتبۃ ثم العقل بالملکۃ ان کان فی الغایۃ بان یکون حصول کل نظری لہ بالحدس من غیر حاجۃ الی فکر تسمّی قوۃ قدسیۃ

ترجمہ اور چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ نفس اپنے حاصل کئے ہوئے معقولات کا مشاہدہ کرتا رہے اور وہ عقل مطلق ہے اکثر لوگوں نے تو اس کا اعتبار کیا ہے قیاس کرتے ہوئے ہر معقول کی طرف اس کے تنہا ہونیکے ساتھ اور کوئی شبہ نہیں اس کے اس دنیا میں واقع ہونے کے بارے میں۔ اور کبھی اس کا اعتبار کیا جاتا ہے ایک ساتھ تمام معقولات کی طرف قیاس کرنے کے ساتھ اور ظاہر یہ ہے کہ یہ اس وقت ہمیشہ رہنے کے گھر (آخرت) میں ہوگا اور ان میں سے بعض وہ ہیں جنھوں نے

اس کو اس دنیا میں جائز قرار دیا ہے ان کاملین حضرات کیلئے جن کو ایک حالت سے غافل نہیں کرتی اس لئے کہ وہ اپنے بدنوں کی چادروں میں ہونے کے باوجود ان مجردات کی لڑی میں پرو دئے گئے ہیں جو اپنے معقولات کا ہمیشہ مشاہدہ کرتے رہتے ہیں اور جان تو کہ عقل بالفعل پیدا ہونے میں اس سے مؤخر ہے جس کا نام مصنف نے عقل مطلق رکھا ہے اس لئے کہ ادراک کی ہوئی شئے کا جب تک بہت سی مرتبہ مشاہدہ نہ کیا جائے تو ملکہ نہیں ہوتا اور باقی رہنے میں اس پر مقدم ہے اس لئے کہ مشاہدہ جلدی سے زائل ہوجاتا ہے اور استحضار کا ملکہ مسلسل باقی رہتا ہے پس اس (ملکہ) کی وجہ سے اس (مُدرَک) کے مشاہدہ تک پہنچا جاتا ہے پس ان میں سے بعض وہ ہے جس نے باقی رہنے میں مقدم ہونے کی طرف نظر کر کے اس کو تیسرا مرتبہ بنا دیا اور اس (مرتبہ رابعہ) کے معقولات کا نام عقل مستفاد رکھا جاتا ہے اور جس نے فن کی کتابوں کا احاطہ کیا ہے اس پر یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ وہ بات جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے قوم کی اصطلاح کے خلاف ہے اسلئے کہ یہ لوگ عقل مستفاد کا اطلاق نہیں کرتے ہیں مگر چوتھے مرتبہ کے اندر نفس پر یا اس نفس مرتبہ پر۔ پھر عقل بالملکہ اگر انتہائی قوت میں ہوجائے بایں طور کہ اس کو ہر نظری کا حصول حدس کے ذریعہ ہو فکر کی طرف احتیاج کے بغیر تو اس کا نام قوتِ قدسیہ رکھا جاتا ہے،

تشریح والمرتبۃ الرابعۃ ان تطالع الخ قوتِ عاقلہ کا چوتھا مرتبہ عقل مطلق ہے اس مرتبہ میں پہنچکر نفس اپنے حاصل کئے ہوئے تمام معقولات کا بالفعل مطالعہ اور مشاہدہ کرلیتا ہے،

وھی العقل المطلق ۔ اس کا نام عقل مطلق اس لئے رکھا جاتا ہے کہ مطلق کے معنی آزاد کے آتے ہیں یہ عقل کسی کی خدمت کرنے والی نہیں ہے خدمت سے بالکل آزاد ہے بخلاف اس سے پہلی عقول ثلثہ کے کہ وہ خدمت کرتی ہیں، عقل ھیولانی عقل بالملکہ کی خدمت کرتی ہے اور عقل بالملکہ عقل بالفعل کیلئے خادم ہے اور عقل بالفعل عقل مطلق کیلئے خادم ہے جیسا کہ ان کی تعریفات و تشریحات سے ظاہر ہے کہ تمام معقولات نظریہ کا مشاہدہ کرنے کیلئے معقولات نظریہ کے حصول اور قدرت علی الاستحضار کی ضرورت ہے جو عقل بالفعل میں پائی جاتی ہے اور معقولاتِ نظریہ کے حصول کیلئے بدیہیات کے حصول اور ان سے نظریات کی طرف انتقال کی استعداد کی ضرورت ہے یہ بات عقل بالملکہ میں پائی جاتی ہے اور بدیہیات کے حصول کیلئے ان کے واسطے مستعد ہونے کی ضرورت ہے یہ بات عقل ھیولانی میں موجود ہے اس طرح ان چاروں میں سے سابق لاحق کیلئے خادم ہے البتہ عقلِ مطلق کسی کیلئے خادم نہیں ہے بلکہ سب کی مخدوم ہے تو خدمت سے آزاد ہونیکی وجہ سے اسکو عقلِ مطلق کہا جاتا ہے

اعتبرھا اکثرھم بالقیاس الخ مرتبۂ عقل مطلق میں جو تمام معقولات کا مشاہدہ ہوتا ہے اس کے متعلق حکماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ ہر ہر معقول کا انفرادی طور پر مطالعہ ہوتا ہے یا تمام معقولات کا اجتماعی طور پر ایک ساتھ مطالعہ ہوجاتا ہے ۔ اکثر حضرات نے تو اول کا اعتبار کیا ہے کہ انسان کا نفس جب عقل بالفعل سے ترقی کر کے عقل مطلق کے درجہ پر پہنچ جاتا ہے تو وہ اپنے تمام معقولاتِ مکتسبہ میں سے ہر ہر معقول کا انفرادی طور پر مسلسل مطالعہ اور مشاہدہ کرتا رہتا ہے اور اس مرتبہ کا دنیا میں حاصل ہوجانا بلاشبہ ممکن بلکہ واقع ہے اس میں کوئی استبعاد و استحالہ نہیں ہے ۔ اور بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اس مرتبہ میں تمام معقولات کا اجتماعی طور پر ایک ساتھ مسلسل مشاہدہ ہوتا

رہتا ہے پھر ان لوگوں کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ مرتبہ دنیا میں کسی کو حاصل ہو سکتا ہے یا نہیں اکثر حضرات تو ظاہری حالات کو دیکھتے ہوئے یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ دنیا میں اس کا وقوع محال ہے البتہ آخرت میں اس کا وقوع ہوگا اس لئے کہ دنیا میں انسان کے ساتھ بدنی اور جسمانی ضروریات وحاجات متعلق ہیں انسان کا نفس بدن کی تدابیر کی طرف متوجہ اور ان میں مشغول ومنہمک رہتا ہے جس کی وجہ سے اس کو اپنے معقولات کی طرف سے بار بار ذہول ہوتا رہتا ہے اس لئے وہ اپنے تمام معقولات کا ایک ساتھ مشاہدہ نہیں کرسکتا ہے اور آخرت میں چونکہ انسان ان تمام مشاغل وموانع سے بری ہوگا اس لئے وہ تمام معقولات کا ایک ساتھ مشاہدہ کرسکے گا۔ اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ دنیا میں بھی اس کا وقوع ممکن ہے مگر سب کیلئے نہیں بلکہ خاص ان کاملین اور مقدس حضرات کیلئے جن کو اپنے ابدان کی چادروں میں ملبوس ہونے اور بشر ہونے کے باوجود اپنے مجاہدات کا ملہ اور ریاضات بلیغہ کی وجہ سے ایسے اشراقات نوریہ حاصل ہوگئے ہیں کہ وہ مجردات کی لڑی اور ان کی فہرست میں داخل ہوگئے ایسے لوگوں کو فرشتہ صفت انسان کہا جاتا ہے تقدس وتصوف کی وجہ سے ان حضرات کی شان یہ ہوتی ہے کہ ایک حالت میں مشغولیت دوسری حالت کی طرف توجہ سے مانع نہیں ہوتی پس جس طرح مجردات اور فرشتے اپنے تمام معقولات کا ایک ساتھ علی الدوام مشاہدہ کرتے رہتے ہیں اسی طرح یہ حضرات مقدسین بھی دنیا ہی میں اپنے تمام معقولات کا ایک ساتھ مسلسل مشاہدہ کرتے رہتے ہیں واللہ اعلم

واعلم ان العقل بالفعل الخ عقل بالفعل اور عقل مطلق کی ترتیب میں اختلاف ذکر کر کے تطبیق کی شکل بیان کرتے ہیں۔ اس میں اختلاف ہے کہ عقل بالفعل مقدم ہے یا عقل مطلق بعض حضرات تو کہتے ہیں کہ عقل مطلق مقدم ہے عقل بالفعل پر ان کے نزدیک مرتبۂ ثالثہ عقل مطلق اور مرتبۂ رابعہ عقل بالفعل ہے اور بعض نے اس کے برعکس کہا ہے ان کے نزدیک مرتبۂ ثالثہ عقل بالفعل اور مرتبۂ رابعہ عقل مطلق ہے مصنف بھی اسی کے قائل ہیں اسی لئے انھوں نے عقل بالفعل کو مرتبۂ ثالثہ اور عقل مطلق کو مرتبۂ رابعہ بنایا ہے شارح ان دونوں میں تطبیق کی بہترین شکل بیان کر کے اختلاف کو دور کرتے ہیں کہ عقل بالفعل حدوث کے اعتبار سے تو عقل مطلق سے مؤخر ہے البتہ بقاء کے اعتبار سے اس سے مقدم ہے پس جنھوں نے حدوث کے اعتبار سے تأخر کا اعتبار کیا انھوں نے عقل بالفعل کو مرتبۂ رابعہ قرار دیا اور جنھوں نے بقاء کے اعتبار سے تقدم کا لحاظ کیا انھوں نے اس کو مرتبۂ ثالثہ بنایا ہے،

لان الملکۃ مالم یشاھد الخ عقل بالفعل کے تأخر فی الحدوث کی دلیل پیش کرتے ہیں یعنی عقل بالفعل پیدا ہونے اور وجود میں آنے کے اعتبار سے عقل مطلق سے مؤخر ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ عقل بالفعل میں ملکہ کا اعتبار ہے اور عقل مطلق میں مطالعہ اور مشاہدہ کا اعتبار ہے اور کسی شئے کا ملکہ اس وقت تک پیدا نہیں ہوتا جب تک کہ اس کا بار بار مطالعہ اور مشاہدہ نہ کیا جائے معلوم ہوا کہ مطالعہ ومشاہدہ مقدم ہے ملکہ پر پس عقل مطلق مقدم اور عقل بالفعل اس سے مؤخر ہے،

ومتقدم علیہ فی البقاء لان المشاھدۃ الخ۔ عقل بالفعل کے تقدم فی البقاء کی دلیل بیان کرتے ہیں یعنی باقی رہنے میں عقل بالفعل عقل مطلق پر مقدم ہے اس لئے کہ بدن کی تدابیر میں مشغول اور منہمک رہنے کی وجہ سے نفس

اپنے معقولات کی طرف سے ذہول طاری ہوجاتا ہے جس کی وجہ سے مشاہدہ دیر تک باقی نہیں رہتا جلدی ہی زائل ہوجاتا ہے
اور ملکہ اپنے رسوخ واستحکام کی وجہ سے دیر تک باقی رہتا ہے رسوخ واستحکام کی وجہ سے تدبیر بدن کی مشغولیت
مشاہدہ سے مانع نہیں بنتی۔ پس باقی رہنے کے اعتبار سے عقل بالفعل کو عقل مطلق پر فوقیت اور تقدم حاصل ہے۔

ویسمّیٰ معقولاتہا عقلاً مستفادًا۔ مرتبہ رابعہ میں پہنچکر نفس کے معقولات کا نام عقلِ مستفاد رکھا جاتا ہے
اسلئے کہ اس کے معقولات عقلِ فعال سے مستفاد ہوتے ہیں۔

ولا یخفیٰ علی من احاط الخ۔ مصنف نے معقولات کا نام جو عقل مستفاد رکھا ہے شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں
کہ فنِ حکمت کی کتابوں کا احاطہ کرنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ تسمیہ اصطلاح اہل حکمت کے خلاف ہے کیونکہ اہلِ حکمت
کے یہاں یا تو اس مرتبہ میں پہنچنے والے نفس کو عقلِ مستفاد کہا جاتا ہے یا اس مرتبہ ہی کو وہ لوگ عقل مستفاد کہتے ہیں
ان کی اصطلاح میں معقولات کو عقل مستفاد نہیں کہا جاتا۔

ثم العقل بالملکۃ ان کان الخ۔ مرتبۂ ثانیہ جو عقل بالملکہ کا ہے جس میں بدیہیات سے نظریات کی طرف انتقال ہوتا
ہے اگر یہ انتہائی قوی ہوجائے اور اس انتقال میں اتنی مہارتِ تامہ حاصل ہوجائے کہ ہر نظری کا حصول حدس کے ذریعہ
ہونے لگے نظر وفکر کی ضرورت ہی نہ پڑے یعنی ترتیب مقدمات کے بغیر مبادی سے مقاصد کی طرف انتقال دفعۃً واحدۃً ہوجاتا
ہو تو اس کو قوتِ قدسیہ کہا جاتا ہے،

واعلم ان القوۃ العاقلۃ ارادبہا النفس الناطقۃ فانہا کما تطلق علیٰ مبدأ التعقل للنفس
تطلق علیٰ نفسہا ایضًا مجردۃٌ عن المادۃ لانہا لوکانت مادیۃً لکانت ذات وضع فاما ان
لا تنقسم او تنقسم لا سبیل الی الاول لان کلَّ ما لہ وضعٌ من الجواھر ینقسم علی ما مرّ فی
نفی الجزءِ ولا سبیلَ الی الثانی لان معقولاتہا ان کانت بسیطۃً یلزم انقسامُھا ان اراد
بالبسیط ما لا جزء لہ اصلاً لا بالفعل ولا بالقوۃ فلا یلائمہٗ قولہٗ کل مرکب انما یترکب من
البسائطِ وان اراد بہ ما لا جزءَ لہٗ بالفعل فاللازمُ وھو الانقسامُ بالقوۃِ غیرُ منافٍ للبساطۃ
لان الحالَّ فی احدِ جزئیھا غیرُ الحالِّ فی الجزءِ الاٰخر اذ مایتمّ ھٰذا اذا کان الحلولُ سریانیًا
وھو فیما نحن بصددہٖ ممنوع وان کانت مرکبۃً وکل مرکب انما یترکب من البسائط ضرورۃَ
امتناع ترکُّب الشئ من اجزاءٍ غیرِ متناھیۃٍ فیلزمُ انقسامُ تلک البسائطِ ھٰذا خُلفٌ

ترجمہ اور جان تو کہ بیشک قوتِ عاقلہ۔ اس سے مراد مصنف نے نفس ناطقہ لیا ہے اس لئے کہ یہ (قوتِ
عاقلہ) جس طرح نفس کے ادراک کرنے کی قوت پر بولی جاتی ہے اسی طرح اس (نفس) کی ذات پر بھی
بولی جاتی ہے۔ مادہ سے خالی ہوتی ہے اس لئے کہ یہ اگر مادی ہو تو البتہ ذو وضع ہوگی پس یا تو منقسم نہیں ہوگی یا منقسم
ہوگی اول کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ جواہر میں سے ہر وہ شئے جس کیلئے وضع ہو پس وہ منقسم ہوتی ہے

اس بنا پر جو جزء (لایتجزی) کی نفی میں گذر چکی ہے اور دوسرے (احتمال) کی طرف (بھی) کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ اس (نفس) کے معقولات اگر بسیط ہیں تو ان کا منقسم ہونا لازم آئے گا اگر بسیط سے مراد وہ لیا ہے جس کیلئے بالکل کوئی جزء نہیں ہے نہ بالفعل نہ بالقوۃ تو یہ مصنف کے قول " ہر مرکب بیشک بسائط سے مرکب ہوتا ہے" کے مناسب نہیں ہے اور اگر بسیط سے مراد وہ لیا ہے جس کیلئے بالفعل جزء نہ ہو تو وہ بات جو لازم آنے والی ہے اور وہ بالقوۃ منقسم ہونا ہے بساطت کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ جو شئے اس کے دونوں جزؤں میں سے ایک میں حلول کرنے والی ہے اس کے مغایر ہے جو دوسرے جزء میں حلول کرنے والی ہے یہ (دلیل) بیشک اس وقت مکمل ہے جب کہ حلول سریانی ہو اور یہ اس بات میں حس کے درپے ہم ہیں ممنوع ہے اور اگر (اس کے معقولات) مرکب ہوں اور ہر مرکب بیشک بسائط سے مرکب ہوتا ہے شئے کے اجزاء غیر متناہیہ سے مرکب ہونے کے محال ہونیکے بدیہی ہونے کی وجہ سے پس ان بسائط کا منقسم ہونا لازم آئے گا یہ خلاف مفروض ہے ،

تشریح واعلم ان القوۃ العاقلۃ الخ نفس ناطقہ اور اس کے مراتب کے بیان سے فراغت کے بعد نفس ناطقہ کے متعلق تین احکام بیان کرتے ہیں ع۱ نفس ناطقہ مجردۃ عن المادہ ہے ع۲ نفس ناطقہ کا تعقل آلہ جسمانیہ سے نہیں ہوتا ہے ع۳ نفس ناطقہ کا حدوث بدن کے حدوث کے ساتھ ساتھ ہے، ان احکام ثلثہ میں سے سب سے اہم مسئلہ چونکہ نفس ناطقہ کے تجرد کا ہے اس لئے اس کو مقدم کیا ہے ،

اراد بہا النفس الناطقۃ الخ قوتِ عاقلہ دراصل اس قوت کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعہ نفس ناطقہ ادراک کرتا ہے یعنی نفس ناطقہ کے ادراک کرنے کا آلہ جس کو ہم ذہن سے تعبیر کر دیتے ہیں مگر شارح فرماتے ہیں کہ یہاں پر قوتِ عاقلہ سے مراد آلۂ تعقل وادراک نہیں ہے بلکہ نفس ناطقہ ہی مراد ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ہم آلۂ تعقل مراد لیتے ہیں تو دو خرابی لازم آتی ہیں ایک تو یہ کہ اس صورت میں حکم اول اور حکم ثانی دونوں کا مآل متحد ہو جائے گا جس کی وجہ سے مصنف کے کلام میں تکرار لازم آئے گا کیونکہ حکم اول کا مقصد یہ ہوگا کہ نفس ناطقہ جس آلہ کے ذریعہ ادراک کرتا ہے وہ مجرد عن المادہ ہے مادی اور جسمانی نہیں ہے اور حکم ثانی میں بھی یہی بتلایا گیا ہے کہ تعقل یعنی ادراک آلۂ جسمانیہ سے نہیں ہوتا پس دونوں حکم مآل کے اعتبار سے متحد ہو گئے فلزم التکرار۔ اور دوسری خرابی یہ ہے کہ اس صورت میں قوتِ عاقلہ کا مجرد ہونا ثابت ہوگا نہ کہ نفس ناطقہ کا حالانکہ نفس ناطقہ کے تجرد کا مسئلہ امہات المسائل میں سے ہے تو مصنف کی کتاب ایک اہم مسئلہ سے خالی رہ جائے گی۔ بہرحال ان دونوں خرابیوں سے بچنے کیلئے شارح فرماتے ہیں کہ قوتِ عاقلہ سے مراد یہاں نفس ناطقہ ہے اور قوت عاقلہ دونوں معنوں میں مشترک ہے جس طرح اس کا اطلاق نفس ناطقہ کے مبدأ تعقل پر ہوتا ہے اسی طرح خود نفس ناطقہ پر بھی ہوتا ہے مبدأ تعقل کے معنی وہ قوت جس کے ذریعہ نفس تعقل یعنی ادراک کرتا ہے تو یہاں معنی ثانی یعنی نفس ناطقہ مراد ہیں اور مشترک کے دونوں معنوں میں سے اس معنی کے متعین کرنے پر قرینہ وہی ہے جو ابھی بتایا جا چکا ہے کہ اگر معنی اول مراد لئے جائیں تو دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔

لانہا لو کانت مادیۃ الخ نفس ناطقہ کے مجرد ہونے کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نفس ناطقہ مادی یعنی جسم ہو

توجسم چونکہ ذو وضع ہوتا ہے اس لئے نفس ناطقہ بھی ذو وضع ہوگا اب یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو غیر منقسم ہوگا یا منقسم غیر منقسم ہونا محال ہے اس لئے کہ ہر ذو وضع چیز منقسم ہوتی ہے کیونکہ اگر ذو وضع چیز غیر منقسم ہو تو غیر منقسم کا مطلب غیر متجزی ہونا ہے تو اس کا جزو لا یتجزیٰ ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے جیسا کہ صلا تا صے پر مفصلاً گذر چکا ہے اگر منقسم ہو تو یہ بھی محال ہے اس لئے کہ اس وقت اس کے معقولات دو حال سے خالی نہیں یا تو بسیط ہوں گے یا مرکب اگر بسیط ہیں تو نفس ناطقہ کے منقسم ہونے سے اس کے معقولات بسیطہ کا بھی منقسم ہونا لازم آئے گا کیونکہ نفس ناطقہ محل اور معقولات اس کے اندر حال ہیں یعنی حلول کرنے والے ہیں اور محل کے انقسام سے حال کا انقسام ضروری ہے کیونکہ محل کے جب مثلاً دو جُز ہو گئے تو اس کے اندر حلول کرنے والی شئے کے بھی یقیناً دو جزء ہو جائیں گے جو جزء محل کے ایک حصہ میں حلول کر رہا ہے وہ مغایر ہوگا حال کے اس جزء کے جو محل کے دوسرے حصہ میں حلول کرنے والا ہے اس طرح معقولات بسیط جو کہ حال ہیں ان کا منقسم ہونا لازم آئے گا اور بسیط کا منقسم ہونا محال ہے اس لئے کہ بسیط کہتے ہیں مالا جزء لہٗ کو۔ اور اگر اس کے معقولات مرکب ہیں تو ہر مرکب چونکہ بسائط سے مرکب ہوتا ہے تو ان بسائط کا منقسم ہونا لازم آئے گا کیونکہ نفس ناطقہ جو کہ محل ہے اس کے منقسم ہونے سے حال یعنی معقولات منقسم ہوئے اور معقولات اگرچہ مرکب ہیں مگر اس کے اندر حلول کرنے والے اجزاء چونکہ بسائط ہیں اس لئے معقولات کے منقسم ہونے سے اس کے اجزاء بسائط کا منقسم ہونا لازم آئے گا وہو محالٌ بہرحال نفس ناطقہ کے مادی ہونے کی صورت میں دو احتمال تھے منقسم اور غیر منقسم دونوں باطل ہو گئے تو مادی ہونا بھی باطل ہو گیا اور ثابت ہو گیا کہ نفس ناطقہ مجرد عن المادہ ہے۔

کل مالہٗ وضع من الجواهر الخ ماتن نے تو مطلقاً فرمایا کہ ہر ذو وضع شئے منقسم ہوتی ہے اس کے عموم سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ذو وضع شئے خواہ جوہر ہو یا عرض ہر ایک کا منقسم ہونا ضروری ہے حالانکہ عرض ذو وضع کا منقسم ہونا ضروری نہیں وہ غیر منقسم بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ نقطہ کہ ایک عرض ہے۔ ذو وضع ہے اور غیر منقسم ہے اس لئے شارح نے من الجواهر کا اضافہ کیا ہے کہ مالہ وضعٌ سے مراد جوہر ہے کہ ہر جوہر ذو وضع کا منقسم ہونا ضروری ہے ورنہ جزء لا یتجزیٰ کا وجود لازم آئے گا صـ ۱۸۹ پر بھی اس طرح کا مضمون گذر چکا ہے۔

ان اراد بالبسیط مالا جزء لہٗ اصلاً الخ - یہ جو کہا گیا ہے کہ اگر اس کے معقولات بسیط ہوں تو ان کا منقسم ہونا لازم آئے گا شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ بسیط کے دو معنی آتے ہیں ایک تو وہ جس کیلئے بالکل جزء نہ ہو نہ بالفعل اور نہ بالقوۃ۔ اور دوسرے وہ جس کیلئے بالفعل جزء نہ ہو اگرچہ بالقوۃ اس کے اجزاء ہوں۔ دونوں معنی کے اعتبار سے خرابی لازم آتی ہے اگر معنی اول مراد ہوں تو خرابی یہ ہے کہ یہ کلام مصنف کے بیان کردہ آئندہ کلیہ " کل مرکب انما یترکب من البسائط " کے مناسب نہ ہوگا اس لئے کہ اس کلیہ کا مطلب اب یہ ہوگا کہ ہر مرکب ایسے بسائط سے مرکب ہوتا ہے جس کے لئے نہ بالفعل اجزاء ہوں اور نہ بالقوۃ حالانکہ ایسا نہیں ہے بعض مرکب دوسرے مرکبات سے مرکب ہوتے ہیں یہ دوسرے مرکبات اگرچہ پہلے مرکب کے اعتبار سے بسائط ہیں مگر یہ ایسے بسائط ہیں کہ جن میں اگرچہ بالفعل اجزاء نہیں ہیں مگر بالقوہ اجزاء موجود ہیں کیونکہ ان کی تقسیم ہو سکتی ہے اور تقسیم ہوتے ہوتے پھر ان کی انتہا بسائط پر ہوگی اس لئے ماتن کو یہ کہنا چاہئے تھا " کل مرکب انما یترکب بالآخرۃ من البسائط " کہ ہر مرکب انتہا اور انجام اخیر کے اعتبار سے بسائط سے مرکب ہوتا ہے

اور اگر بسیط کے معنی ثانی مراد ہوں یعنی مالا جزء لہ بالفعل تو اس صورت میں ہم یہ کہیں گے کہ نفس ناطقہ کے مادی اور منقسم ہونے سے اس کے معقولات کا انقسام بالقوۃ لازم آتا ہے اور یہ بسیط بالمعنی الثانی کے منافی نہیں ہے بسیط اس معنی کے لحاظ سے منقسم بالقوۃ ہو سکتا ہے،

ھذا انما یتم اذا کان الحلول الخ - اوپر جو یہ کہا گیا ہے کہ نفس ناطقہ محل اور معقولات حال ہیں اور محل کے انقسام سے حال کا انقسام ضروری ہے اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ تو اس وقت ضروری ہے جب کہ حلول سریانی ہو کہ حال محل کے ہر ہر جزء کے اندر سرایت کرنے والا اور داخل ہونیوالا ہو جیسے بیاض کا حلول جسم ابیض کے اندر ہوتا ہے اور اگر حلول طریانی ہو کہ حال محل کے اوپر طاری اور اس سے متعلق ہو اس کے اندر ساری نہ ہو تو محل کا انقسام حال کے انقسام کو مستلزم نہیں ہونا چاہیے نقطہ کا حلول خط کے اندر حلول طریانی ہوتا ہے کہ نقطہ خط کے اوپر طاری ہوتا ہے اس کے اندر ساری نہیں ہوتا اسی لئے خط یعنی محل کے منقسم ہونے کے باوجود حال یعنی نقطہ منقسم نہیں ہوتا و قد مر مثلہ علی صـ۹۵ - اور ہماری گفتگو جس کے متعلق چل رہی ہے اس میں حلول سریانی ممنوع ہے یعنی معقولات کا جو نفس ناطقہ کے اندر حلول ہے اس کے سریانی ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں کی گئی ہو سکتا ہے کہ یہ حلول طریانی ہو سریانی نہ ہو - بغیر دلیل کے کوئی دعوی مسموع اور مسلم نہیں ہوتا -

ضرورۃ امتناع ترکب الشئ الخ - یعنی ہر مرکب کی ترکیب کی انتہا بسائط پر ہوتی ہے اس لئے اگر مرکب کی ترکیب کا سلسلہ مرکبات ہی سے چلتا رہے کہ یہ مرکب مرکبات سے مرکب ہے پھر وہ مرکبات بھی مرکبات ہی سے مرکب ہیں پھر وہ بھی مرکبات ہی سے مرکب ہیں الی غیر النہایہ تو ظاہر ہے کہ اس مرکب کے اجزاء غیر متناہی ہوں گے اور شئے کا اجزاء غیر متناہیہ سے مرکب ہونا محال ہے پس معلوم ہوا کہ مرکب کی ترکیب کی انتہا بسائط پر ہوتی ہے،

ونقول ایضا ان التعقل ای تعقل النفس المجردۃ لیس بالآلۃ الجسمانیۃ والا لعرض لھا الکلال لضعف البدن کما یعرض لمبادی الاحساسات والحرکات ولیس کذلک لان البدن بعد الاربعین یاخذ فی النقصان مع ان القوۃ العاقلۃ ای ما بہ تعقل النفس ھناک تشرع فی الکمال واما الخرافۃ الطاریۃ فی آخر سن الشیخوخۃ فلیس لضعف القوۃ العاقلۃ بل لاستغراق النفس فی تدبیر البدن المشرف ترکیبہ الی الانحلال وذلک الاستغراق یعوق النفس عن تعقلاتھا وقد یقال یجوز ان تضعف القوۃ العاقلۃ لضعف البدن وکان ما یری من ازدیاد التعقل بسبب اجتماع علوم کثیرۃ عند النفس وبسبب التمرن والاعتیاد فان المدمنین علی نحل من المشائخ یقدرون علی ما لا یقدر علی مثلہ الشبان الاقویاء وفی آخر سن الشیخوخۃ یستولی الضعف علی البدن وکذا علی القوۃ العاقلۃ بحیث لا یبقی للتمرن والاعتیاد اثر یعتد بہ فیعرض الخرافۃ وایضا یجوز ان یکون المزاج الحاصل فی زمان الکھولۃ اوفق للقوۃ العاقلۃ من سائر الامزجۃ وبذلک تقوی القوۃ العاقلۃ

ترجمہ اور ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ ادراک کرنا یعنی نفس مجردہ کا ادراک کرنا جسمانی آلہ سے نہیں ہوتا ہے ورنہ تو نفس کو بدن کے ضعیف ہو جانے کی وجہ سے ضعف لاحق ہوتا جیسا کہ احساسات اور حرکتوں کی قوتوں کو لاحق ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ بدن چالیس سال کے بعد کم ہونا شروع ہوجاتا ہے باوجودیکہ قوتِ عاقلہ یعنی وہ چیز جس کے ذریعہ نفس ادراک کرتا ہے اس وقت بڑھنا شروع ہوتی ہے اور بہرحال عقل کا فساد جو بڑھاپے کی آخر عمر میں طاری ہوتا ہے پس وہ قوتِ عاقلہ کے کمزور ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ نفس کے مستغرق ہو جانے کی وجہ سے ہے اس بدن کا انتظام چلانے میں جس کی ترکیب گھلنے کے قریب ہورہی ہے اور یہ استغراق نفس کو اس کے ادراکات سے روکتا ہے. اور کبھی کہا جاتا ہے کہ جائز ہے کہ قوت عاقلہ بدن کے کمزور ہو جانے کی وجہ سے کمزور ہو جاتی ہو اور ایسا لگتا ہے کہ ادراک کا بڑھنا جو دکھائی دیتا ہے وہ نفس کے پاس بہت زیادہ علوم جمع ہو جانے کی وجہ سے اور مشق ہو جانے اور عادت پڑ جانے کی وجہ سے ہو اس لئے کہ کسی کام پر ہمیشگی کرنے والے بوڑھے اس چیز پر قادر ہوتے ہیں کہ اس جیسی چیز پر طاقتور نوجوان قادر نہیں ہوتے اور بڑھاپے کی عمر کے اخیر میں بدن پر اور ایسے ہی قوت عاقلہ پر اس درجہ کمزوری غالب آجاتی ہے کہ مشق اور عادت کا کوئی ایسا اثر باقی نہیں رہتا جس کا اعتبار کیا جائے پس فسادِ عقل لاحق ہو جاتا ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ وہ مزاج جو ادھیڑ عمر کے زمانہ میں حاصل ہوتا ہے وہ تمام مزاجوں کی بہ نسبت قوتِ عاقلہ کے زیادہ موافق ہو اور اس (موافقت) کی وجہ سے قوتِ عاقلہ قوی ہو جاتی ہو

تشریح ونقول ایضا ان التعقل الخ۔ نفس ناطقہ سے متعلق احکام ثلثہ میں سے حکم اول یعنی نفس ناطقہ کے تجرد کے بیان سے فارغ ہو کر حکم ثانی بیان کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ مجردہ جو ادراک کرتا ہے وہ آلہ جسمانیہ کے ذریعہ نہیں بلکہ آلۂ مجردہ کے ذریعہ کرتا ہے۔ تعقل کے معنی ادراک کے آتے ہیں اور ادراک سے مراد کلیات اور جزئیاتِ مجردہ کا ادراک کرنا ہے کیونکہ جزئیات مادیہ اور جسمانیہ کا ادراک تو آلات جسمانیہ (حواس خمسہ ظاہرہ و باطنہ) سے ہوتا ہے مقصد یہ ہے کہ قوتِ عاقلہ جو کلیات اور جزئیاتِ مجردہ کے ادراک کا آلہ ہے جس کو ذھن اور عقل کہتے ہیں وہ کوئی جسمانی اور مادی چیز نہیں ہے بلکہ مجرد عن المادہ ہے۔

والا لعرض لها الکلال الخ۔ دعویٰ مذکور کی دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر تعقل و ادراک آلۂ جسمانیہ کے ذریعہ ہوتا تو بدن کے کمزور ہونے سے قوت عاقلہ کو بھی کمزوری لاحق ہو جانی چاہئے تھی جیسا کہ احساسات و حرکات کی قوتیں یعنی حواس خمسہ ظاہرہ و باطنہ اور قوائے محرکہ باعثہ اور فاعلہ یہ سب بدن کے کمزور ہونے کی وجہ سے کمزور ہو جاتی ہیں آدمی جب بوڑھا ہونے لگتا ہے تو بینائی سماعت وغیرہ سب ضعیف ہونی شروع ہو جاتی ہیں اسی طرح قوت عاقلہ بھی کمزور ہو جانی چاہئے تھی حالانکہ ایسا نہیں ہوتا بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہوتا ہے کہ چالیس سال کے بعد بدن تو کمزور اور ناقص ہونا شروع ہو جاتا ہے اور قوتِ عاقلہ بڑھنی اور مکمل ہونی شروع ہو جاتی ہے چنانچہ چالیس سال کے بعد آدمی کا تجربہ بڑھتا جاتا ہے سنجیدگی وقار اور اس کی معلومات میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے معلوم ہوا کہ قوت عاقلہ کا تعقل آلۂ جسمانیہ کے ذریعہ نہیں بلکہ آلۂ مجردہ کے ذریعہ ہوتا ہے،

ای ما یتعقل بہ النفس الخ قوتِ عاقلہ کی یہ تفسیر اس لئے کی ہے کہ قوتِ عاقلہ کا اطلاق کبھی نفس پر بھی ہوتا ہے شارح نے تفسیر کرکے اشارہ کر دیا کہ یہاں نفس مراد نہیں ہے بلکہ وہ آلہ مراد ہے جس کے ذریعہ نفس تعقل اور ادراک کرتا ہے ،

واما الخرافۃ الخ خرافۃ کے معنی بڑھاپے کی وجہ سے عقل کا فاسد اور خراب ہوجانا ، اس عبارت سے ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ بدن کے ضعیف ہونا شروع ہونے کے وقت قوتِ عاقلہ بڑھنی شروع ہوتی ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو شیخوخت کی عمر کے اخیر میں عقل بہت زیادہ بڑھ جانی چاہئے تھی حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بڑھاپے کی آخر عمر میں خرافت طاری ہوجاتی ہے بوڑھا آدمی بہکی بہکی باتیں کرنے لگتا ہے اس کی عقل میں فتور آجاتا ہے اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ قوتِ عاقلہ جسمانی اور مادی چیز ہے تبھی تو جسم کے ضعیف ہونے سے یہ بھی ضعیف ہورہی ہے ۔ شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ بڑھاپے کی اخیر عمر میں خرافت کا طاری ہونا قوتِ عاقلہ کے ضعیف ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ وہ دوسری وجہ سے ہے وہ یہ کہ بڑھاپے میں چونکہ قوائے بدنیہ کمزور ہوجاتی ہیں جس سے وہ بدل ما یتحلل پیدا نہیں کر پاتیں بدن روزمرّہ انحلال اور انحطاط کی طرف بڑھتا جاتا ہے تو بدن کو ہلاکت سے بچانے کیلئے نفس ناطقہ کو بدن کی تدبیر اور اس کے انتظام کی طرف متوجہ ہونا پڑتا ہے وہ بدن کی تدبیر میں منہمک اور مستغرق ہوجاتا ہے اس استغراق وانہماک کی وجہ سے وہ قوت عاقلہ کے ذریعہ ادراک نہیں کر پاتا جس کی وجہ سے خرافت طاری ہوجاتی ہے ۔

المُشْرِفِ تركيبُہ الی الانحلال ۔ أَشْرَفَ اشرافًا ، اوپر سے جھانکنا ، کسی شئے پر مطلع ہونا ، منتظر ہونا اور کسی شئے کے قریب ہونا ۔ یہ متعدی بعلیٰ ہوتا ہے اس لئے علی الانحلال کہنا چاہئے تھا ۔ اس کو الیٰ کے ساتھ متعدی کرنا شارح کی مسامحت ہے ،

وقد یقال یجوز ان تضعف الخ دلیلِ مذکور پر رد کرتے ہیں کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ "چالیس سال کے بعد بدن کے کمزور ہوجانے کے وقت قوت عاقلہ بڑھتی جاتی ہے" یہ درست نہیں ہے بلکہ قوت عاقلہ تو بدن کے کمزور ہونے سے کمزور ہی ہوتی ہے اور تعقل آلۂ جسمانیہ ہی سے ہوتا ہے مجردہ سے نہیں رہا یہ اشکال کہ چالیس سال کے بعد معلومات اور تجربات میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے اس کا جواب وکانّ ما یریٰ من ازدیاد التعقل الخ سے دیتے ہیں ، کہ تعقل کا ازدیاد جو نظر آتا ہے وہ دوسرے اسباب کی وجہ سے ہے دراصل قوتِ عاقلہ کے علاوہ ازدیادِ تعقل کے اور بھی متعدد اسباب ہیں ۱؎ ایک سبب تو نفس کے پاس علومِ کثیرہ کا اجتماع ہے یعنی قوتِ عاقلہ نے اپنی قوت اور طاقت کے زمانہ میں جو علوم کثیرہ حاصل کئے وہ سب نفس کے پاس مجتمع ہوجاتے ہیں اب چالیس سال کے بعد جب قوت عاقلہ کمزور ہوتی جاتی ہے تو پہلے حاصل کئے ہوئے علوم کثیرہ کے اجتماع کی وجہ سے تعقل کا ازدیاد نظر آتا ہے ، ۲؎ دوسرا سبب تمرّن اور اعتیاد ہے یعنی مشق ہوجانا اور عادت پڑ جانا جب کسی کام کی خوب مشق ہوجاتی ہے اور اس کی عادت پڑ جاتی ہے تو قوت کے ضعیف ہونے کے بعد بھی وہ کام پہلے کی طرح بلکہ اس سے زائد ہوتا رہتا ہے اس لئے قوتِ عاقلہ کے قوی ہونے کے زمانہ میں جو تعقل وادراک کی ایک مشق اور عادت ہوگئی تھی اس کی وجہ سے قوت عاقلہ کے ضعیف ہونے کے بعد بھی تعقل وادراک خوب زیادہ ہوتا ہے چنانچہ مشاہدہ ہے کہ جن بوڑھوں کو شروع

ہی سے پیدل چلنے، بوجھ اٹھانے اور دیگر مشقت کے کاموں کی مشق اور عادت ہوتی ہے وہ کمزوری اور بڑھاپے کے زمانہ میں بڑی آسانی کے ساتھ محنت ومشقت والے یہ سب کام کر لیتے ہیں جب کہ طاقتور نوجوانوں کو دقت ہوتی ہے اور وہ تھک جاتے ہیں۔

وفی آخر سن الشیخوخۃ الخ ایک اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہے کہ اگر مشق اور عادت کی وجہ سے تعقل میں زیادتی ہوتی ہے تو شیخوخت کے اخیر زمانہ میں مشق اور عادت کے بڑھ جانے کی وجہ سے تعقل میں اور زیادتی ہونی چاہئے تو پھر خرافت کیوں طاری ہوتی ہے؟ اس کا جواب دیتے ہیں کہ شیخوخت کے اخیر میں بدن پر اور قوت عاقلہ پر ضعف کا اس قدر غلبہ ہو جاتا ہے کہ مشق اور عادت کا معتدبہ اثر باقی نہیں رہتا جس کی وجہ سے خرافت طاری ہو جاتی ہے،

وایضاً یجوز أن یکون المزاج الخ۔ دلیل مذکور پر دوسرا رد کرتے ہیں کہ تعقل آلۂ جسمانیہ ہی سے ہوتا ہے اور قوتِ عاقلہ بدن کے ضعیف ہونے سے ضعیف ہو جاتی ہے اور زمانۂ کہولت یعنی چالیس سال سے لیکر ساٹھ سال تک کا زمانہ جس کو انحطاطِ خفی اور اواخر عمر کا زمانہ کہتے ہیں اس زمانہ میں جو تعقل کا ازدیاد ہوتا ہے وہ دراصل اس وجہ سے ہوتا ہے کہ زمانۂ کہولت میں انسان کا مزاج بہت زیادہ معتدل ہوتا ہے کہ اس کی حرارت ورطوبت میں نہ تو ایسا افراط ہوتا ہے جیسا کہ بچپن اور جوانی کے زمانہ میں اور نہ ایسی تفریط (کمی) ہوتی ہے جیسا کہ شیخوخت کے زمانہ میں۔ یہ مزاجِ معتدل قوتِ عاقلہ کے زیادہ موافق ہوتا ہے اس لئے زمانۂ کہولت میں قوتِ عاقلہ طاقت ور نظر آتی ہے اور اس سے ادراکات وتعقلات کا کثرت سے صدور ہوتا ہے اس سے پہلے یعنی بچپن اور جوانی کے زمانہ میں اور اس کے بعد یعنی بڑھاپے کے زمانہ میں چونکہ مزاج معتدل نہیں ہوتا اور اس کو قوتِ عاقلہ کے ساتھ زیادہ موافقت نہیں ہوتی اس لئے ان دونوں زمانوں میں تعقل وادراک زیادہ نہیں ہوتا۔

ونقول ایضاً ان النفوس الناطقۃ حادثۃ مع حدوث الابدان کما ذھب الیہ أرسطو خلافاً لافلاطون فانہ قائل بقدمہا لانہا لو کانت موجودۃ قبل الابدان وھی مختلفۃ متعددۃ فالاختلاف بینہا اِمّا ان یکون بالماھیۃ ولوازمہا او بعوارضہا المفارقۃ لاجائز ان یکون بالماھیۃ ولوازمہا لانہا مشترکۃ استدلوا علی اشتراکہا فی الماھیۃ بشمول حدٍ واحدٍ لہا وفیہ نظر لانا لا نسلم أن ما عرّفوا النفس بہ حدٌ لہا وان سُلِّمَ فلم لا یکون حدّ اللقدر المشترک بین النفوس وھی متخالفۃ بالحقیقۃ وما بہ الاشتراک غیر ما بہ الامتیاز ولا جائز أن یکون بالعوارض المفارقۃ لان العوارض المفارقۃ انما تلحق الشئ بسبب القوابل ای العوارض المفارقۃ للشئ لا تفیض من المبدأ الفیاض علیہ الا بقابل ذلک الشئ واختلاف استعداداتہ لان الماھیۃ لا تستحق العوارض لذاتہا والا لکان العارض لازماً والقابل للنفس وعوارضہا انما ھو البدن فمتی لم تکن الابدان موجودۃ لم تکن النفوس موجودۃ علی التعدد والاختلاف فتکون حادثۃ مع الابدان ضرورۃ ھذہ الحجۃ مبنیۃ علی بطلان

التناسخ اذ على تقدير صحته يجوز اختلافها قبل الابدان المتعلقة بها بالعوارض المفارقة الحاصلة لها بابدان اخر سابقة لها الا الى النهاية

ترجمہ اور ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ نفوسِ ناطقہ ابدان کے حادث ہونے کے ساتھ ساتھ حادث ہیں جیسا کہ اس کی طرف ارسطو گئے ہیں بخلاف افلاطون کے کہ وہ ان کے قدیم ہونے کے قائل ہیں اس لئے کہ اگر نفوسِ ناطقہ بدن سے پہلے موجود ہوں دراں حالیکہ وہ مختلف ومتعدد ہیں تو ان کے درمیان اختلاف یا تو ماہیت اور اس کے لوازم کی وجہ سے ہوگا یا اس کے جُدا ہونے والے عوارضات کی وجہ سے ہوگا۔ ماہیت اور اس کے لوازم کی وجہ سے (اختلاف کا ہونا) جائز نہیں اس لئے کہ نفوس مشترک ہیں لوگوں نے ان کے مشترک ہونے پر استدلال کیا ہے ایک تعریف کے ان کو شامل ہونے کے ذریعہ، اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ چیز جس کے ساتھ انھوں نے نفس کی تعریف کی ہے وہ اس کیلئے حد ہے اور اگر تسلیم کرلیا جائے تو یہ کیوں نہیں ہوسکتا ہے کہ وہ نفوس کے درمیان مشترک مقدار کی تعریف ہو اور نفوس حقیقت کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مخالف ہوں۔ اور وہ شئے جس کی وجہ سے اشتراک ہوتا ہے اس کے مغایر ہوتی ہے جس کی وجہ سے امتیاز ہوتا ہے اور نہیں جائز ہے کہ (یہ اختلاف) جُدا ہونے والے عوارضات کی وجہ سے ہو اس لئے کہ جُدا ہونے والے عوارض بیشک شئے کو لاحق ہوتے ہیں قبول کرنے والی چیزوں کی وجہ سے یعنی شئے کے عوارض مفارقہ مبدأ فیاض کی طرف سے شئے پر نہیں فائض (جاری) ہوتے مگر اس شئے کو قبول کرنے والی شئے کی وجہ سے اور اس شئے کی صلاحیتوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے۔ اس لئے کہ ماہیت اپنی ذات کی وجہ سے عوارض کی مستحق نہیں ہوتی ورنہ تو عارض لازم ہو جائے گا اور نفس اور اس کے عوارض کو قبول کرنے والی شئے بیشک وہ بدن ہے پس جب تک ابدان موجود نہیں ہونگے نفوس موجود نہیں ہوں گے متعدد اور مختلف ہونے (کی حالت) پر پس وہ ضروری طور پر ابدان کے ساتھ حادث ہوں گے۔ یہ دلیل تناسخ کے باطل ہونے پر موقوف ہے اس لئے کہ تناسخ کو صحیح ماننے پر جائز ہے ان کا اپنے ساتھ متعلق ہونیوالے ابدان سے پہلے مختلف ہونا ان عوارضِ مفارقہ کی وجہ سے جو اُن کو حاصل ہیں دوسرے ابدانِ سابقہ کیساتھ غیر نہایہ تک۔

تشریح ونقول ایضاً ان النفوس الناطقۃ الخ نفسِ ناطقہ کے متعلق حکم ثالث بیان کرتے ہیں کہ نفوس کا حدوث ابدان کے حدوث کے ساتھ ہے یعنی جب بدن وجود میں آتا ہے اسی کے ساتھ ساتھ اسی وقت نفسِ ناطقہ بھی وجود میں آتا ہے نفسِ ناطقہ بدن سے پہلے موجود نہیں ہے۔ نفسِ ناطقہ کو رُوح بھی کہا جاتا ہے۔ نفسِ ناطقہ یعنی رُوح کے متعلق اوّلاً تو اس بارے میں اختلاف ہے کہ وہ حادث[ف] ہے یا قدیم، اس سلسلہ میں چار مذاہب ہیں۔

عـ۱ افلاطون اور حکماء اشراقیین میں سے اکثر متقدمین کا کہنا یہ ہے کہ روح قدیم ہے ازل ہی سے موجود ہے۔

عـ۲ اہلِ اسلام کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ روح حادث ہے عدم سے وجود میں آئی ہے جس طرح کہ پورا عالم حادث ہے مگر پھر ان حضرات کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ ارواح کا وجود ابدان سے پہلے ہی ہوگیا ہے یا ابدان کے ساتھ

ف حادث کے معنی عدم سے وجود میں آنے والی اور قدیم کے معنی ازلی چیز جس پر کبھی عدم طاری نہ ہوا ہو اور اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو ۱۲

ساتھ ہوتا ہے یا ابدان کے بعد اس بارے میں تین اقوال ہیں اس طرح یہ کل چار مذاہب ہو جاتے ہیں۔
۱ بعض حضرات جیسے محمد بن نصر مروزی اور ابو محمد بن حزم ظاہری فرماتے ہیں کہ ارواح کا وجود ابدان سے قبل ہوا ہے یعنی حق تعالیٰ نے تمام ارواح کو پہلے ہی پیدا فرما دیا ہے جب حق تعالیٰ کسی ذی روح کو پیدا فرماتے ہیں اور اس کا جسم بناتے ہیں تو اس کی روح اس کے جسم میں ڈال دیتے ہیں ان حضرات کا استدلال صحیحین کی حدیث سے ہے جو حضرت عائشہ رض سے مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا الْاَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ وَمَا تَنَاكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ یعنی ارواح ایک مجتمع لشکر ہے جن ارواح کا وہاں پر یعنی عالم ارواح میں آپس میں تعارف ہو جاتا ہے ان میں (دنیا میں آکر) اتفاق واتحاد ہوتا ہے اور جن میں وہاں اجنبیت رہتی ہے (دنیا میں آکر) ان میں اختلاف ہوتا ہے، ابن الجوزی فرماتے ہیں کہ ابو سلیمان خطابی نے فرمایا ہے کہ اس حدیث کا مقصد اس بات کی خبر دینا ہے کہ ارواح اجسام سے قبل پیدا کی گئی ہیں اور بعض حضرات نے ایک دوسری حدیث سے استدلال کیا ہے جو اس مسئلہ میں بالکل صریح ہے "خلق اللہ تعالیٰ الارواح قبل الاجساد بالفی عام" کہ حق تعالیٰ نے ارواح کو اجسام سے دو ہزار سال قبل پیدا فرمایا ہے لیکن علامہ ابن القیم رح نے اس کی سند کو غیر صحیح قرار دیا ہے (بعض روایات میں چار ہزار سال پہلے کا ذکر ہے: کما فی عین القضاۃ) ۲ بعض حضرات جیسے امام غزالی رح کا مذہب یہ ہے کہ ارواح اجسام کے بعد پیدا ہوتی ہیں ان کی دلیل بقول ابن القیم وہ حدیث صحیح ہے جس میں وارد ہوا ہے کہ انسان کی پیدائش اس کی ماں کے پیٹ میں اس طرح ہوتی ہے کہ چالیس دن تک خون رہتا ہے پھر چالیس دن علقہ پھر چالیس دن مضغہ کی حالت میں رہتا ہے پھر اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ بھیجتے ہیں جو اس میں روح پھونکتا ہے" اس حدیث سے ان لوگوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ اگر روح پہلے سے موجود اور مخلوق ہوتی تو ینفخ فیہ الروح کے بجائے یدخلہ فیہ کہا جاتا کہ فرشتہ اس میں روح داخل کر دیتا ہے، گویا نفخ روح کے معنی پیدا کرنے کے ہیں کہ پہلے جسم پیدا ہوتا ہے اس کے بعد اس کی روح پیدا ہوتی ہے، صاحب روضۃ المحبین ونزھۃ المشتاقین نے اسی قول کے مختار ہونے کی صراحت کی ہے۔
۳ بعض حضرات کا مسلک یہ ہے کہ روح جسم کے ساتھ ساتھ پیدا ہوتی ہے جب نطفہ پر چار ماہ گذر جاتے ہیں اور جسم مکمل تیار ہو جاتا ہے تو اسی کے ساتھ روح بھی پیدا ہوتی ہے فرشتہ اس جسم کے اندر روح ڈال دیتا ہے صحیح قول جس پر شرع اور عقل دلالت کرتی ہے یہ ہی ہے۔ فلاسفہ میں سے معلم اول یعنی ارسطو بھی اسی کا قائل ہے (ماخوذ من روح المعانی ص ۱۵۶/۱۵ وغیرہ) مصنف نے اسی مذہب کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا ہے ان النفوس الناطقۃ حادثۃ مع حدوث الابدان۔

لانھا لو کانت موجودۃ قبل البدن الخ نفس ناطقہ کے حدوث مع الابدان کی دلیل پیش کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ بات تو اپنی جگہ مسلم ہے کہ تمام نفوس متحد تو نہیں ہو سکتیں ورنہ تو زید کی روح کا بعینہ عمر کی روح ہونا لازم آئے گا بلکہ ارواح مختلف اور متعدد ہیں ہر ایک کی روح دوسرے کی روح سے مغایر اور مختلف ہے شارح نے درمیان میں وھی مختلفۃ متعددۃ کہکر اسی طرف اشارہ کیا ہے۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ ارواح مختلفہ متعددہ

اگر ابدان سے پہلے موجود ہوں تو یہ ارواح اس وقت ابدان سے بالکل خالی ہوں گی تو آخر ان کے اختلاف اور ایک دوسرے سے امتیاز کا سبب کیا ہوگا جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ زید کی روح ہے یہ عمرو کی اور یہ بکر کی وغیرہ وغیرہ ۔ اس اختلاف وامتیاز کے سبب میں تین احتمال ہیں اور تینوں باطل ہیں لہذا ان ارواح مختلفہ کا ابدان سے قبل موجود ہونا بھی باطل ہے پس ثابت ہوگیا کہ یہ حادث مع الابدان ہیں ۔ وہ تین احتمالات کیا ہیں اور کس طرح باطل ہیں اس کی تفصیل یہ ہے کہ ارواح کے درمیان اختلاف وامتیاز یا تو ماہیت اور حقیقت کی وجہ سے ہوگا کہ ہر ہر روح کی ماہیت جدا جدا ہو یا ماہیت کے لوازم کی وجہ سے ہوگا کہ ہر ایک کی ماہیت کا لازم علیحدہ علیحدہ ہو یا ماہیت کے عوارض مفارقہ کی وجہ سے ہوگا کہ ہر روح کا علیحدہ علیحدہ عرض مفارق ہو ۔

لاجائز ان یکون بالماھیۃ ولوازمھا الخ پہلے دو احتمال باطل ہیں اولؔ تو اس لئے کہ تمام نفوس ناطقہ ماہیت میں مشترک ہیں اشتراک فی الماھیۃ کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی تعریف تمام نفوس ناطقہ کو شامل ہے نفس ناطقہ کی ایک تعریف تو وہی ہے جو مصنف نے فصل ہٰذا کے شروع میں بیان کی ہے ھی کمال اول لجسم طبعی آلی من جھۃ ما یدرک الکلیات ویفعل الافعال الفکریۃ اور بعض نے ایک دوسری تعریف کی ہے ھو جوھر مجرد عن المادۃ متعلق بالبدن تعلق التدبیر والتصرف کہ نفس ناطقہ ایسا جوہر ہے جو مادہ سے خالی ہے بدن کے ساتھ متعلق ہے کہ اس کا نظام چلاتا ہے اور اس میں تصرف کرتا ہے اور بعض نے تعریف یہ کی ہے ھی المشار الیہ بانا کہ نفس وہ ہے جس طرف اَنَا سے اشارہ کیا جائے بہر حال تعریف کوئی سی بھی ہو ہر تعریف تمام نفوس ناطقہ کو شامل ہے پس حقیقت اور ماہیت کے ذریعہ تو تمام نفوس میں اشتراک ہے اس لئے یہ امتیاز اور اختلاف کا سبب نہیں ہوسکتی کیونکہ ما بہ الاشتراک ما بہ الامتیاز کے مغایر ہوتا ہے اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ جب ماہیت میں اشتراک ثابت ہوگیا تو لوازم ماہیت میں بھی اشتراک ثابت ہوگیا کیونکہ لازم بغیر ملزوم کے پایا نہیں جاتا جب تمام نفوس کی ماہیت متحد تو ان کے لوازم بھی متحد ہوں گے اور لوازم میں اشتراک کے بعد ان کو بھی اختلاف وامتیاز کا سبب نہیں بنایا جاسکتا پس احتمال ثانی بھی باطل ہوگیا ، تیسرے احتمال کا بطلان عنقریب آرہا ہے ،

وفیہ نظر لانا لانسلم ان ما عرفوا الخ ۔ اشتراک فی الماھیۃ کی دلیل پر اعتراض کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک حد کا تمام نفوس کو شامل ہونا جس کی وجہ سے اشتراک فی الماھیۃ ثابت ہوا اس وقت ہوگا جب کہ دو باتیں محقق ہو جائیں ایک تو یہ کہ جو تعریف نفس کی کی گئی ہے وہ اس کیلئے حد ہو جو ذاتیات سے مرکب ہوتی ہے رسم نہ ہو ۔ دوسری یہ کہ وہ تعریف نوع نفس کی ہو جنس نفس کی نہ ہو کیونکہ اگر وہ رسم ہوئی یا جنس کی تعریف ہوئی تو نفس کی انواع مختلف ہوسکتی ہیں جس کی وجہ سے اشتراک فی الماھیۃ نہیں ہوگا اور یہ دونوں باتیں دلیل سے محقق نہیں ہوئیں اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اولاً تو اس تعریف کا نفس کے لئے حد ہونا مسلم نہیں اور اگر حد ہونا تسلیم کر بھی لیا جائے تو ہوسکتا ہے کہ یہ نفوس کے درمیان قدر مشترک کی تعریف ہو قدر مشترک جنس کو کہتے ہیں جب یہ نفوس کی جنس کی تعریف ہوگی تو جنس میں تو تمام نفوس مشترک ہو جائیں گے مگر ان کی انواع کی حقیقت مختلف رہے گی اسلئے اشتراک فی الماھیۃ ثابت نہیں ہوگا

ومابہ الاشتراک غیر مابہ الامتیاز الخ یعنی جب ماہیت میں تمام نفوس مشترک ہیں تو ماہیت مابالاشتراک بن گئی اب یہ مابہ الامتیاز یعنی اختلاف و امتیاز کا سبب کیسے بن سکتی ہے کیونکہ مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز میں تو مغایرت ظاہر ہے پس نفوس کا اختلاف ماہیت کی وجہ سے نہیں ہو سکتا۔

ولاجائز ان یکون بالعوارض المفارقۃ الخ۔ تیسرے احتمال کو باطل کرتے ہیں کہ نفوس ناطقہ کے درمیان اختلاف و امتیاز عوارض مفارقہ کی وجہ سے بھی نہیں ہو سکتا دلیل اس کی یہ ہے کہ شئے کے عوارض مفارقہ جو شئے کو لاحق ہوتے ہیں وہ قوابل کی وجہ سے لاحق ہوتے ہیں یعنی کوئی چیز ایسی ہونی چاہیے جو عرض مفارق کو قبول کرے کیونکہ کوئی ماہیت بذات خود عوارض کی مستحق نہیں ہوتی ورنہ تو عارض عارض نہیں رہے گا بلکہ لازم بن جائے گا اس لئے اگر جو شئے ماہیت کو اس کی ذات کی وجہ سے لاحق ہوتی ہے وہ اس کیلئے لازم ہوتی ہے جیسے مثلاً انسان کی ماہیت کو کالا یا گورا ہونا لمبا یا ناٹا ہونا جو عارض ہے وہ انسان کی نفس ماہیت کی وجہ سے نہیں ہے ورنہ تو جہاں جہاں بھی انسان کی ماہیت پائی جائے گی وہیں وہیں ان امور کا پایا جانا بھی ضروری ہوگا پس یہ عوارض عوارض نہیں رہیں گے لوازم بن جائیں گے اور عوارض مفارقہ کا لوازم ہونا محال ہے پس معلوم ہوا کہ یہ امور جو انسان کو لاحق ہیں وہ ان کو قبول کرنے والی اشیاء یعنی افراد انسان کے ابدان و اجسام کی وجہ سے ہیں زید عمرو بکر وغیرہم کے ابدان و اجسام ہی سواد و بیاض اور طول قامت وغیرہ کو قبول کرتے ہیں۔ بہرحال نفوس ناطقہ کا اختلاف اگر عوارض مفارقہ کی وجہ سے ہوگا تو ان عوارض کے لئے قوابل کی ضرورت ہے اور عوارض کے قوابل اجسام ہوتے ہیں وہی اشکال والوان وغیرہ کو قبول کرتے ہیں اور جب نفوس ناطقہ کا وجود ابدان سے قبل مانا گیا ہے تو وہ اس وقت ابدان سے خالی ہیں جب ابدان نہیں ہیں تو عوارض کا لحوق بھی نہیں ہوگا ورنہ ابدان کے وجود سے قبل ابدان کا موجود ہونا لازم آئے گا اور یہ تقدم الشئی علی نفسہ ہے جو کہ محال ہے۔ لہٰذا عوارض کی وجہ سے بھی ان میں اختلاف و امتیاز کا ہونا باطل ہوگیا۔ تو دیکھئے ابدان سے قبل نفوس کے موجود ہونے کی صورت میں تین احتمالات تھے اور تینوں باطل ہیں پس نفوس کا ابدان سے قبل موجود ہونا بھی باطل ہوگیا اور معلوم ہوگیا کہ جب تک ابدان موجود نہیں ہوں گے اس وقت تک نفوس مختلفہ متعددہ کا بھی وجود نہیں ہوگا پس مقصد ثابت ہوگیا کہ نفوس ابدان کے ساتھ ہی حادث اور موجود ہوتے ہیں۔

ای العوارض المفارقۃ للشئ الخ۔ مصنف کے قول بسبب القوابل سے بظاہر وہم ہوتا ہے کہ قوابل یعنی ابدان و اجسام یہ عوارض کیلئے علت ہیں یعنی عوارض کا وجود قوابل کی طرف سے آتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے عوارض کی علت تو مبدأ فیاض یعنی عقل عاشر ہے اسی کی طرف سے قوابل یعنی ابدان پر عوارض کا فیضان ہوتا ہے اس لئے شارح تفسیر مذکور سے اس وہم کو دور کرتے ہیں کہ مصنف نے قول کا مطلب یہ ہے کہ عوارض مفارقہ مبدأ فیاض کی طرف سے کسی شئے پر اسی وقت فائض ہوتے ہیں جبکہ ان عوارض کو قبول کرنے والی چیزیں موجود ہوں جب قوابل موجود ہوں گے تو ان کی استعدادات کے اختلاف کے اعتبار سے عوارض کا فیضان ہو جائے گا جیسے جیسے عوارض کو قبول کرنے کی ان قوابل میں استعداد ہوگی ویسے ویسے عوارض ان پر فائض اور جاری ہو جائیں گے

والقابل للنفس وعوارضها انما هو البدن۔ نفس کو اور اس کے عوارض کو قبول کرنے والی چیز بدن ہے وجہ اس کی

یہ ہے کہ نفس ایسے جوہر کا نام ہے جو کسی مادہ سے متعلق ہوتا ہے اور مادہ بدن ہے پس وہ بدن ہی نفس کو اور اس کے عوارض کو قبول کرنے والا ہوگا۔

ھذہ الحجة مبنیة علی بطلان التناسخ الخ شارح فرماتے ہیں کہ یہ دلیل تناسخ کے بطلان پر موقوف ہے اگر تناسخ کو ثابت اور صحیح مانا جائے تو دلیل تام نہیں ہوگی۔ اس کو سمجھنے کیلئے اولاً تناسخ کی حقیقت کا سمجھنا ضروری ہے تناسخ کے معنی لغت میں اشیاء کا یکے بعد دیگرے آنا اور اصطلاح میں تناسخ کی تعریف ہے ہو تعلق النفس الواحدۃ بالابدان الکثیرۃ علی سبیل البدلیة ایک روح کا یکے بعد دیگرے بہت سے ابدان کے ساتھ متعلق ہونا۔ اور بعض نے یہ تعریف کی ہے انتقال الروح من جسم الی جسم آخر۔ یعنی روح اس موجود بدن سے پہلے دوسرے بدن کے ساتھ متعلق تھی اس سے پہلے تیسرے بدن کے ساتھ متعلق تھی اسی طرح سلسلہ چلا آرہا ہے کہ روح ایک بدن سے نکل کر دوسرے بدن میں چلی جاتی ہے پھر اس سے نکل کر تیسرے بدن میں داخل ہوجاتی ہے اسی طرح یکے بعد دیگرے ابدان میں منتقل ہونے کا سلسلہ چلتا رہتا ہے تناسخ کو آواگون کہتے ہیں اور روح کے مذکورہ انتقالات کو متعدد جنموں (پیدائشوں) سے تعبیر کرتے ہیں۔ مثلاً پہلا جنم دوسرا جنم تیسرا جنم وغیرہ کہتے ہیں۔ اس کے بعد سمجھئے کہ اگر تناسخ کو صحیح و ثابت مان لیا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ موجودہ ابدان جو ارواح کے ساتھ متعلق ہیں ان ابدان سے قبل یہ ارواح ان عوارض کی وجہ سے مختلف تھیں جو ان کو دوسرے ابدانِ سابقہ کی وجہ سے حاصل تھے اور ان ابدان سابقہ سے پہلے ان عوارض کی وجہ سے مختلف تھیں جو تیسرے ابدان سابقہ کو لاحق تھے اور ان سے پہلے ان عوارض کی وجہ سے مختلف تھیں جو چوتھے ابدانِ سابقہ کو لاحق تھے اسی طرح غیر نہایہ تک سلسلہ چلتا رہے گا پس عوارض کی وجہ سے اختلاف پائے جانے کا احتمال باطل نہیں ہوگا اس لئے دلیل تام نہیں ہوگی اور نفوس کا قبل الابدان موجود ہونا باطل نہیں ہوگا اس لئے دلیل کا تام اور درست ہونا تناسخ کو باطل کرنے پر موقوف ہے تناسخ کو باطل ماننے کی صورت میں ابدانِ سابقہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوگا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب دلیل کا درست ہونا تناسخ کے بطلان پر موقوف ہے تو مصنف نے ابطال تناسخ کیوں نہیں کیا اس کا جواب یہ ہے۔ کہ مصنف نے چونکہ کتاب کے اخیر میں خاتمہ کے شروع میں تناسخ کو دلیل سے باطل کیا ہے اس پر اکتفاء کرتے ہوئے یہاں ذکر نہیں فرمایا مگر اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مصنف نے خاتمہ کے اندر جو ابطال تناسخ کی دلیل بیان کی ہے اس کے پیش نظر تو ابطال تناسخ اثباتِ حدوثِ نفس مع الابدان پر موقوف ہے اور اثباتِ حدوثِ نفس مع الابدان ابطال تناسخ پر موقوف ہے تو دور لازم آگیا اس کا جواب یہ ہے کہ اثباتِ حدوثِ نفس مع الابدان یہ ابطالِ تناسخ پر موقوف نہیں ہے بلکہ بطلان تناسخ پر موقوف ہے بطلان اور چیز ہے ابطال اور چیز ہے، اب مسئلہ اس طرح ہوا کہ ابطالِ تناسخ موقوف ہے اثبات حدوثِ نفس مع الابدان پر اور اثباتِ حدوثِ نفس مع الابدان موقوف ہے بطلان تناسخ پر۔ موقوف اور موقوف علیہ متحد نہیں رہے اس لئے دور لازم نہیں آیا دوسرا جواب یہ ہے کہ ابطال تناسخ کی دلیل مصنف کی بیان کردہ دلیل ہی میں منحصر نہیں ہے بلکہ اور بھی دوسری دلیلیں ہیں جن کو شارح نے اسی مقام پر ذکر کیا ہے پس ابطال تناسخ اثباتِ حدوثِ نفس مع الابدان پر موقوف نہیں رہا اس لئے دور لازم نہیں آیا۔

مسئلۂ تناسخ

تناسخ کے لغوی و اصطلاحی معنی تو اس سے قبل بیان کئے جا چکے ہیں تناسخ کی صحت اور اس کے بطلان کے بارے میں اختلاف ہے، اہلِ حق اور فلاسفہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تناسخ باطل ہے بعض اہلِ ضلال اسکی حقانیت کے قائل ہیں ان کا کہنا ہے کہ جب آدمی مرجاتا ہے تو اس کی روح بدن سے منتقل ہو کر دوسرے بدن میں چلی جاتی ہے پھر جب وہ مرجاتا ہے تو تیسرے بدن میں اسی طرح سلسلہ چلتا رہتا ہے حتیٰ کہ بعض لوگوں کا یہاں تک کہنا ہے کہ ہر روح ایک لاکھ چوراسی ابدان میں منتقل ہوتی ہے ہر انتقال کو یہ لوگ ایک جنم (پیدائش) سے تعبیر کرتے ہیں پہلا جنم دوسرا جنم تیسرا جنم وہکذا۔ اور ان کا اعتقاد ہے کہ اگر انسان نے پہلے جنم میں اعمالِ حسنہ کئے تھے تو دوسرے جنم میں روح اچھے اور خوبصورت بدن میں منتقل ہوتی ہے اور اگر بُرے اعمال کئے تھے تو بدصورت بدن میں انتقال ہوتا ہے حتیٰ کہ بعض اس بات کے قائل ہیں کہ اعمال زیادہ خراب ہونے کی وجہ سے انسان چوپاؤں اور جانوروں مثلاً کتے، بلی خنزیر وغیرہ کی صورت میں جنم لیتا ہے بلکہ درختوں اور پتھروں کے اجسام میں اس کی روح منتقل ہوجاتی ہے بعض لوگوں نے تناسخ کی ان مختلف صورتوں کے علیحدہ علیحدہ نام رکھے ہیں چنانچہ وہ انتقال نفس الانسان الیٰ بدنِ الانسان کو تناسخ اور نسخ کہتے ہیں اور انتقال الیٰ بدنِ الحیوان کو مسخ کہتے ہیں اور انتقال الیٰ اجسام النبات کا نام رسخ اور انتقال الیٰ اجسام الجمادات کو فسخ کہتے ہیں، تناسخ کو حق ماننے والے چونکہ بعث اور حشر و نشر کا انکار کرتے ہیں اس لئے اہلِ حق نے ان کی تکفیر کی ہے۔

جو لوگ تناسخ کو باطل کہتے ہیں انھوں نے بطلانِ تناسخ پر متعدد دلائل قائم کئے ہیں (۱) ایک دلیل تو وہ ہے جس کو مصنف نے کتاب کے اخیر میں خاتمہ کے شروع میں بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ انسان کے مرجانے کے بعد اس کے نفس (روح) کا دوسرے بدن سے متعلق ہونا محال ہے اس لئے کہ اگر دوسرے بدن سے روح متعلق ہوگی تو چونکہ اس دوسرے بدن کا بھی اپنا ایک نفس ہوگا جیسا کہ ابھی دلیل سے ثابت کیا جا چکا ہے کہ نفس بدن کے ساتھ حادث ہوتا ہے یعنی بدن کے وجود کے ساتھ ساتھ اس کے نفس کا وجود ہوتا ہے تو جب ایک نفس تو اس دوسرے بدن کے ساتھ پہلے سے متعلق ہے اور ایک نفس پہلے بدن سے منتقل ہو کر اس سے متعلق ہو گیا ہے تو بدنِ واحد کے ساتھ دو نفسوں کا متعلق ہونا لازم آئے گا اور یہ بداہۃً محال ہے اس لئے کہ ہر شخص اپنی ذات کے اندر ایک ہی نفس محسوس کرتا ہے اور جو مستلزم ہو محال کو وہ خود محال ہوتا ہے پس موت کے بعد نفس کا دوسرے بدن سے متعلق ہونا محال ہو گیا (۲) دوسری دلیل اُسی مقام پر شارح نے بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جو نفس موجودہ بدن سے متعلق ہے اگر اس سے قبل وہ دوسرے بدن سے متعلق ہوتا تو اس کو اپنے بدنِ سابق کے احوال کچھ نہ کچھ یاد ہونے چاہئیں تھے کہ پہلے جنم میں میں فلاں شہر میں فلاں مکان میں رہتا تھا فلاں فلاں کام کرتا تھا وغیرہ وغیرہ حالانکہ ایک حالت اور ایک بات بھی یاد نہیں ہوتی تو جب نفس جوں کا توں باقی ہے اور ایک عرصہ تک بدنِ سابق سے متعلق رہا ہے تو ایسا بھی کیا کہ پہلی زندگی اور پہلے جنم کی ساری ہی حالتوں اور باتوں کو بھول گیا ایک حالت بھی یاد نہ رہی پس معلوم ہوا کہ نفس کا دوسرے بدن سے متعلق ہونا محال ہے (۳) تیسری دلیل بھی اسی مقام پر شارح نے بیان کی ہے کہ اگر نفس ایک بدن سے جدا ہو کر دوسرے بدن سے متعلق ہوا کرتا تو جس قدر ابدان ہلاک ہوئے ہیں اسی قدر تعداد میں دوسرے ابدان پیدا ہونے چاہئیں تاکہ ان سب کی روحیں ان دوسرے ابدان میں چلی جائیں حالانکہ یہ مشاہدہ کے بالکل خلاف ہے کیونکہ بسا اوقات وبا رعام ہوتی ہے مثلاً طاعون یا ہیضہ کی بیماری میں یا حوادثات وغیرہ میں سیکڑوں بلکہ ہزاروں اور لاکھوں کی تعداد میں لوگ فوت ہو جاتے ہیں اور پے در پے تیزی کے ساتھ ہلاک ہوتے ہیں اس کا مقتضیٰ تو یہ تھا کہ اتنی کثیر تعداد میں اموات ہو جانے کے بعد لوگوں کی پیدائش کا سلسلہ بڑی تیزی اور کثرت کے ساتھ چلنا چاہئے تھا اور اتنی ہی کثیر تعداد میں ابدان پیدا ہو جانے چاہئیں تھے تاکہ ان سب ابدانِ ہالکہ کی روحیں ان میں منتقل ہو جاتیں حالانکہ ایسا نہیں ہوتا بلکہ وہس کے بعد بھی پیدائش کا سلسلہ پہلے کی طرح رفتہ رفتہ فرداً بعد فردٍ ہی چلتا ہے پس معلوم ہوا کہ ارواح دوسرے بدن میں منتقل نہیں ہوتیں۔

جو لوگ تناسخ کی صحت اور حقانیت کے قائل ہیں ان کے پاس صرف ایک دلیل ہے وہ یہ کہ بہت سے طاعات و عبادات میں مشغول

رہنے والے اور معاصی سے اجتناب کرنیوالے لوگ تو تکالیف اور پریشانیوں میں زندگی گذارتے ہیں اور بہت سے معاصی میں مبتلا رہنے والوں کی زندگی عیش و آرام کیساتھ گذرتی ہے حالانکہ نیکی تو قابل انعام ہے اور بدی لائق سزا ہے پس اسکا سبب سوائے اس کے کچھ اور معلوم نہیں ہوتا کہ اسوقت جو نیک لوگ ہیں انھوں نے پہلے جنم میں اعمال سیئہ کئے ہونگے جن کی سزا ان کو دوسرے جنم میں مل رہی ہے۔ اور اس وقت کے برے لوگوں نے پہلے جنم میں اچھے اعمال کئے ہونگے جن کا انعام ان کو اس جنم میں مل رہا ہے ورنہ تو نیکوں کو تکالیف کا ہونا اور بروں کو آرام وراحت کا ملنا سخت نامناسب اور بے انصافی معلوم ہوتا ہے پس یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تناسخ حق اور ثابت ہے،

اہل حق کی طرف سے انکی دلیل کا جواب یہ ہے کہ سب سے پہلے جنم میں جو تکالیف یا راحتیں انسانوں کو پیش آئی تھیں وہ کونسے جنم کے اعمال کی جزا و سزا تھی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تکالیف یا راحتوں کا جزا یا سزا میں منحصر ہونا ضروری نہیں ہے ممکن ہے کہ یہ کسی اور مصلحت وحکمت کی وجہ سے ہوں، دراصل بات یہ ہے کہ تکالیف اور راحتوں کا لاحق ہونا یہ تو حق تعالیٰ شانہٗ کی طرف سے بندوں کی تربیت ہوتی ہے تربیت کیلئے اس چیز کی ضرورت ہوتی ہے، ماں باپ بچہ کی تربیت کرتے ہیں بچہ کو ابتداء ولادت میں شیرخوارگی کے زمانہ میں کسقدر راحتیں پہنچاتے ہیں تو کیا یہ راحتیں بچے کے کسی عمل حسن کا انعام اور اسکی جزا ہوتی ہے ہرگز نہیں۔ اسی طرح بچہ بڑا ہو جانیکے بعد اسکو تعلیم دلاتے ہیں وہ تعلیم حاصل کرنے میں مشقتیں اور تکلیفیں برداشت کرتا ہے تعلیم کے دوران بسا اوقات استاذ اور ماں باپ اسکو زجر و توبیخ اور زدوکوب کرتے ہیں آخر وہ اس کے کونسے اعمال سیئہ کی سزا ہوتی ہے کیا پہلے جنم کے برے اعمال کی سزا میں اس کو یہ پریشانیاں لاحق ہوتی ہیں ہرگز نہیں یہ سب کچھ بچہ کی تربیت کیلئے ہوتا ہے جب ایک مربی مجازی کی طرف سے تربیت کے لئے راحت وتکلیف پہنچتی ہے تو حق تعالیٰ شانہٗ جو تمام مخلوقات کے مربی حقیقی ربّ العالمین ہیں ان کی طرف سے تکالیف اور راحتوں کا پہنچانا یہ بھی یقیناً تربیت ہی کیلئے ہے اور اگر اس کو جزا و سزا تسلیم کرلیا جائے تو ممکن ہے کہ اسی جنم میں نیک لوگوں سے کوئی ایسا برا عمل صادر ہوگیا ہو جس کی سزا تکالیف و مصائب سے دی جائے بشر سے بہرحال کوئی نہ کوئی گناہ صادر ہو ہی جاتا ہے اور برے لوگوں سے کوئی نیک عمل ایسا صادر ہوا ہو کہ اس کا انعام اسکو راحتوں کے ذریعہ مل رہا ہو۔ یا پھر ممکن ہے کہ برے لوگوں کے حق میں عیش وآرام یہ حق تعالیٰ کی طرف سے استدراج اور ڈھیل ہو اور نیک لوگوں کے حق میں تکالیف و مصائب ترقی درجات فی الآخرۃ کا سبب بن رہی ہوں وغیرہ وغیرہ بہت سی حکم اور مصالح ہوسکتی ہیں ان کو پہلے جنم کی جزا و سزا قرار دینا یہ بالکل غلط اور باطل پس اہل ضلال کا اثبات تناسخ والا مذہب باطل اور اہل حق کا ابطال تناسخ والا مذہب حق اور صادق ہے۔ فقد ثبت الحق وزھق الباطل انّ الباطل کان زھوقا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وعلمہ اتمّ واحکم وھو الاعلم بالتحقیق والصواب والیہ المرجع والمآب۔

واسأل اللہ الذی ھو حسبی ونعم الوکیل۔ ان یھدینی وایاکم الی طریق الحق وسواء السبیل۔ وان یعصمنا عن التورّط فی الاغالیط والاباطیل۔ فیاربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ھدیتنا وھب لنا من لدنک رحمۃ انک انت الوھاب۔ ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم وتب علینا انک انت التوّاب الرحیم۔

ھذا ما تیسّر لھذا العبد المسیٔ الضعیف الرّاجی رحمۃ ربہ اللطیف الصمد المدعوّ بمحمد النور الگنگوھی غفر اللہ تعالیٰ لہ ولوالدیہ الماجدین ولاساتذتہ الکرام ولمشائخہ العظام ولزوجتہ ولاولادہ ولتلامذتہ ولاخوانہ ولاخواتہ ولجمیع اقاربہ واحبائہ ولسائر المؤمنین والمسلمین۔ آمین یارب العالمین۔

فہرست مضامین

تمت بالخیر